

ÉTICA INTERCULTURAL Y RECONOCIMIENTO DIALÓGICO. UNA MIRADA A LA DIGNIDAD DEL OTRO: CONFLICTO ENTRE EL ESTADO DE CHILE- PUEBLO MAPUCHE

INTERCULTURAL ETHICS AND DIALOGIC RECOGNITION TO RESOLVE THE
CONFLICT BETWEEN THE STATE OF CHILE - MAPUCHE ETHNICITY: FOR A LOOK
AT THE POSSIBILITIES OF THE OTHERS DIGNITY

JORGE ARAYA ANABALÓN*

Resumen

El presente trabajo configura una búsqueda de soluciones posibles al conflicto interétnico vigente entre el pueblo Mapuche y el Estado de Chile desde una perspectiva del reconocimiento y de relaciones dialógicas que conduzcan a un consenso intercultural, cuyo objetivo es desarrollar los fundamentos teóricos y prácticos necesarios para delinear una mirada ética del conflicto, que pueda plasmar una comunidad humana sin humillación, degradación, no reconocimiento, evitando el daño y la crueldad.

Abstract

The following report sets a search for possible solutions to inter ethnic conflict from a recognition perspective and dialogical relations between the Mapuche ethnicity and the state of Chile to guide a rational consensus. The objective is to develop the practical and theoretical foundations necessary to delineate an inter cultural and ethical look at the conflict, which serves to apply a human community without humiliation, degradation, non-recognition, which avoids the damage and cruelty.

Palabras clave: Reconocimiento, conflicto, acuerdo general racional, ética.

Key words: *Recognition, conflict, rational consensus, ethics.*

* Licenciado en Ciencias del Desarrollo, con Mención en Ciencias Políticas. Título reconocido por la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica, para optar al Doctorado; ILADES, Santiago-Chile. Magíster en Ciencias Sociales Aplicadas. Universidad de París XII Val de Marne, Francia. Universidad de La Frontera. © Doctorado en Filosofía del Derecho Moral I Política. Ética y Democracia. Universitat de Valencia. España.

El supuesto que sustenta esta investigación puede ser expresado de la siguiente manera: el desarrollo de una ética del *reconocimiento intercultural* permitiría el respeto a los derechos humanos y culturales de los mapuches, restituyéndoles su dignidad como pueblo. Esta nueva situación significaría la superación de relaciones de dominación y subordinación por interacciones de respeto, y comunicación dialógica entre los interlocutores válidos. Hay que decir que esta línea de investigación se sustenta en *La ética dialógica o comunicativa*, según la propuesta de Adela Cortina, 1995, 1996, 1997, y que recoge la línea de Karl-Otto Apel, que se sintetiza en la “ética dialógica de la responsabilidad solidaria”. De ahí que la ética del discurso juega un papel importante en dos esferas: una que especifica las condiciones de posibilidad de llegar a un acuerdo racional legítimo y otra que detalla los contenidos posibles (en los niveles formales) de ese acuerdo (Habermas, 1982: 254). Respecto al diálogo entre diferentes tradiciones culturales y vida comunitaria, Alasdair MacIntyre nos aporta el rescate de la particularidad y la diferencia, así como la búsqueda del sentido y la responsabilidad frente a los otros. De igual forma, Will Kymlicka nos vincula con los derechos de las minorías y derechos humanos en relación con la cultural y las tradiciones en un sistema liberal. Es decir, la mirada comunitarista nos relaciona con una política del reconocimiento que conjugue igualdad y libertad situada, donde se reconoce ciertas prácticas con horizontes compartidos culturalmente y que las personas consideran valiosas en sus vidas.

Ahora, para iniciar esta reflexión, debemos contextualizar el problema y conocer sus causas, situación que nos abre el horizonte para una más profunda comprensión y nos muestra cierta claridad para buscar las mejores respuestas al diálogo intercultural. En este sentido es fundamental reflexionar teniendo en consideración la lucha por el reconocimiento que plantea A. Honneth, 1997, cuando sostiene que las experiencias del no reconocimiento hieren la dignidad de las personas y son causas de profundos conflictos sociales. Recordemos que el reconocimiento es un acto primario e independiente que permite autonomía –de ahí que la lucha por el reconocimiento es una acción de liberación y un derecho humano fundamental tanto para la persona como para su grupo de pertenencia–. A. Honneth sostiene que existe un marco moral del reconocimiento, que dice relación con la injusticia social, y el hecho que somos psicológicamente vulnerables a la forma cómo somos tratados por los que se vinculan con nosotros, situación que se puede expresar en un “dolor social” que se manifiesta como “heridas morales”, las que pueden ser vinculadas a experiencias vividas por un trato injusto que debilita la capacidad para actuar de las personas y les impide llevar una vida digna.

De ahí que, en una primera aproximación, intentamos superar el patrón monológico instrumental de una forma de pensar dominante que se manifiesta, particularmente, en un modelo de mercado que degrada a las personas, convirtiéndolas en seres individualistas, egoísta y sin arraigo identitario que les permita un sentido existencial a sus vidas. En el modelo liberal chileno los individuos siguen sus propios intereses con distintos fines, en un mundo colonizado por el consumo que siempre deja insatisfecho, no existe una vinculación ético-moral que los obligue a pensar en

el otro para que alcance un reconocimiento que le permita igualdad de oportunidades para desarrollar su propia identidad y autenticidad.

Así, el reconocimiento dialógico intercultural es la posibilidad que nos muestra la hermenéutica crítica, y la filosofía intercultural, de dar inicio a una reflexión distinta de pensar y de relacionarse con los mapuches. Esta nueva mirada para dialogar con “los otros” nos permite abrirnos a la diferencia, y a los distintos saberes, y cosmovisiones de mundo, estableciendo un tránsito para una nueva ética de comunicación que pasa por lo que denominamos una *lucha por el reconocimiento dialógico e intercultural en Chile*. En este sentido, se debe reconocer que la sociedad chilena es pluricultural y multiétnica (Mapuche, Aymara, Rapa Nui, Atacameño, Quechua, Colla, Kawashkar, etc.); por lo cual se hace necesario tratar el tema del reconocimiento desde un contexto profundamente democrático para llegar a compartir una identidad política colectiva mínima entre la diversidad de grupos existentes, considerando que las culturas tienen personas y que son ellos los que despliegan sus luchas por el reconocimiento colocando un horizonte étnico propio. Dicha situación nos confronta con nuestra propia forma de ver el mundo, y nos interpela a reconocer nuestro etnocentrismo excluyente que tiene expresiones de racismo, aporofobia, estigmatización, y cuya superación exige lo que plantea Fernet-Betancour, R., 1994:38, *“Deponer todo sentimiento de posible superioridad filosófica y reconocer que nuestra propia tradición es tan finita como cualquier otra. Puede por tanto, ser complementada, enriquecida, corregida, ampliada, discernida por otra. Lo cual vale, naturalmente, para las otras tradiciones también”*.

Desafíos y obstáculos históricos para un reconocimiento dialógico intercultural

Uno de los desafíos de la sociedad chilena es la construcción de acuerdos distintos, más amplios y plurales de los que hasta este momento se han dado respecto al conflicto interétnico. Falta una ética mínima que responda reflexiva y humanamente a los problemas concretos del pueblo mapuche y de los chilenos. Esta situación exige un nuevo tipo de relación entre ambos pueblos, que parte por tratar de alcanzar un acuerdo o consenso básico, que detenga el espiral de violencia por razones de dignidad, moralidad y humanidad, en relación a principios y normas susceptible de ser aceptadas por todos los interlocutores vigentes que tienen algo que decir y aportar. En este sentido dichos principios y valores deben ser intercultural y transculturalmente válidos, que generen una situación dialógica de comunicación para conformar un mundo capaz de proporcionar razones de sentido existencial y de convivencia sin exclusión, lo que pasa necesariamente por reconocer la diferencia y la dignidad de cada indígena.

Las acciones para el reconocimiento son variadas y complejas, partiendo por una primera exigencia que es el reconocimiento recíproco de lo que somos y representamos a partir de nuestra propia y particular cultura, en la que definimos y

redefinimos nuestra identidad siempre vinculada con los otros, la cual *“queda definida siempre en diálogo, y a veces en lucha, con las identidades que nuestros otros significativos quieren reconocer en nosotros”*, Ch. Taylor, 1991:69. Ahora, la ausencia de *reconocimiento* genera una estigmatización de la identidad mapuche negando su dignidad como pueblo, en este sentido, la implementación de políticas culturales, política públicas, económicas y de educación muestran un marcado etnocentrismo que genera injusticia. Dicho criterio se refleja en la asimilación y segregación que tienen las políticas del aparato estatal respecto de los mapuches, cuyo objetivo es justificar la uniformidad sociocultural en el ámbito lingüístico, racial y religioso. De este modo, se construye una identidad instrumental que excluye al otro, en beneficio de una nación homogénea, que se refleja en la existencia de una política para los mapuches, pero no hecha por los mapuches, y cuya ejecución en su gran parte es realizada por los chilenos remarcando un paternalismo clásico de asimilación.

En este sentido, el investigador José Bengoa sostiene que la historia de Chile ha sido siempre la historia oficial del Estado, la cual tiene la siguiente particularidad:

“... busca el origen común de los habitantes, los mitos colectivos que los identifican, las epopeyas que lo ennoblecen, las diversas batallas e historias épicas que los hacen orgullosos de vivir en común. Las diversidades se esconden como pequeñeces no necesariamente ‘relatables’ de la historia colectiva. El Estado, sus próceres, funcionarios, héroes y estadistas son quienes ‘hacen la Historia’. La gente común, con sus intereses particulares ‘y mezquinos’, quedan relegadas a los márgenes” (Bengoa, 2002: 3-4).

Desde esta perspectiva, el Estado de Chile, para cumplir con el proyecto de una sola identidad nacional, ha tenido que imponer sin grandes cuestionamientos su autoridad, usando la persuasión, la fuerza y la represión frente a cualquier evento que busque debilitarlo o cambiar su visión. El precio de este sueño unitario de integración ha sido *“ignorar o eliminar toda diversidad”* colocándola en el silencio y en la exclusión. Mediante estos mecanismos se busca construir los vínculos primordiales de la nación que, a su vez, han permitido un Estado fuerte en base a conceptos de pertenencia que se desarrollan a partir de un patriotismo construido entre verdades y mitos, marcados por el discurso nacionalista. Así, el concepto de ciudadanía-estatal, excluye de ciertos derechos políticos y culturales a las minorías étnicas, creando desigualdad y desconfianza respecto de las instituciones políticas.

La explicitación de ciertos criterios históricos nos da a conocer algunas razones de la exclusión y marginación de los mapuches, de los motivos o prejuicios de por qué se les ha ignorado en sus modos de pensar, de sentir y de vivir. Así, la elaboración de numerosos procesos orientados a la creación de una población étnicamente homogénea desencadenó la pérdida de soberanía de los pueblos originarios y su transformación en segmentos sociales empobrecidos y dispersos territorialmente en zonas urbanas de cordones marginales o en campos de baja rentabilidad económica.

De ahí que los daños materiales y socioculturales no pueden ser separados del contexto de un Estado-nacional, que se piensa y se autodefine como homogéneo. Desde esta perspectiva, el Estado-nacional solo puede ver derechos individuales y, por lo tanto, permanece ciego a los “derechos colectivos”, excluyendo o descalificando a priori otras formas de entendimiento intercultural.

Un factor determinante del conflicto fue la incorporación de la sociedad mapuche a la nación chilena, sin ser considerado ningún tipo de reconocimiento sobre su patrimonio cultural y económico, perdiendo gran parte de su organización social y política anterior a su derrota militar. El traspaso de las tierras indígenas, por ventas, subasta, robo, etc., acrecentó el patrimonio privado de los latifundios, acelerando el etnocidio mapuche y relegándolos a aceptar una aculturación económica e ideológica. En la actualidad, las políticas de los organismos del Estado respecto a los mapuches, son asistenciales o subsidiarias, generando un clientelismo que no permite desarrollar una capacidad de autonomía en las comunidades indígenas para tomar sus propias decisiones políticas. Así, las causas por la cual se agudiza el conflicto y se multiplican las estrategias de resistencia cultural indígena se pueden explicar en un contexto de lucha de los excluidos por el reconocimiento de su dignidad y derechos culturales, que para el caso de América Latina incluye la tierra, la educación bilingüe intercultural, el racismo, la xenofobia y la discriminación (Tubino 2004). Sin embargo, esta situación tiene un peligro para los grupos indígenas en el sentido de encerrarse:

“peligrosamente en sí mismo en torno a un pasado idealizado que nunca existió de hecho, pero que existe con fuerza en el imaginario colectivo de los excluidos. Emergen así cada vez con más fuerza posiciones fundamentalistas que no están dispuestas a pactar con una modernidad, que en nombre de grandes ideales, avasalló a los pueblos originarios desde el inicio del contacto” (Tubino, 2004: 87).

En este contexto, nuevamente, el conflicto parece difícil de solucionar, ya que, además, si consideramos las diferentes perspectivas de los grupos de dirigentes mapuches, podemos ver que ellas conllevan el surgimiento de distintas percepciones para buscar una salida. De tal forma que surge la necesidad de abrirnos a una nueva comprensión de la compleja realidad histórica mapuche, respecto a las relaciones de dominación y exclusión de los indígenas. En este contexto, aparecen algunas interrogantes como: ¿Cuáles son los derechos individuales y colectivos del pueblo mapuche? ¿Qué derechos de las personas no pueden ser vulnerados internamente, en beneficio de la comunidad étnica? y ¿Cuáles son los deberes y responsabilidades de un comportamiento ético y moral para el reconocimiento?

Dificultades y emergencia étnica en el “sistema democrático” excluyente

José Luis Aranguren, en su libro *Ética y política*, ilustraba muy bien la situación que se generaba con la exclusión respecto al sistema democrático:

“los individuos o grupos aislados, los que se sienten excluidos, a la izquierda o a la derecha, social o regionalmente, de la política, los que se consideran desprovistos de derechos, atención pública o *status*, así como los grupos sociales en declive o mal dotados para una adaptación a las demandas de una civilización en transición o expansión, y quienes se consideran sin oportunidades, condenados a la inmovilidad, a un imposible ascenso social, se inclinan, normalmente, al disconformismo radical y, por tanto, a la repulsa de una democracia que, para ellos, no es tal” (1968:205).

La situación anteriormente descrita nos sitúa en el conflicto interétnico chileno-Mapuche, donde están en juego, más allá de la visión de un modelo económico, los límites identitarios de la dignidad y el reconocimiento –que surgen como la única posibilidad de supervivencia cultural, revalorizando su particularidad cultural– en una lucha contra el egoísmo, el etnocentrismo, en un mundo en que las fronteras se diluyen en una realidad social de fragmentación del individuo. No podemos desconocer que la aparición de la temática indígena no es un hecho aislado, sino, por el contrario, se puede situar en lo que se ha denominado los “nuevos movimientos sociales” con un marcado acento, étnico-cultural, mezclado con el orden político y la globalización. Sin embargo, hay un nuevo elemento que se incluye en este fenómeno y que tiene relación con las diferentes voces, posturas y diferencias internas que están brotando desde los propios indígenas y que, a diferencia de otros períodos, hoy han logrado producir una legitimación ético-moral a sus demandas, con la característica de reivindicar una revalorización de la particularidad étnica, colocando en cuestionamiento a las propias democracias liberales si tienen la capacidad de ser verdaderamente inclusivas, respecto a responder jurídica y políticamente para incluir la diferencia y la diversidad.

Es evidente que esta emergencia de los movimientos indígenas pone en cuestionamiento tanto las estructuras de poder como su génesis, lo que lleva a algunos a pensar que el reconocimiento de los pueblos indígenas es más una amenaza que una oportunidad de enriquecimiento de todas las culturas en contacto. Existe un debate público si ¿este es un tiempo histórico que va a generar un nuevo tipo de relaciones culturales, o es un fenómeno coyuntural que los procesos de globalización y modernidad terminarán absorbiendo?, Al respecto, M. Ignatieff, 1998:60, sostiene que la globalización al diluir las cuestiones más fundamentales de la identidad produce al mismo tiempo un fenómeno de defender las diferencias intrínsecas como –lengua, mentalidad, mitos y fantasías– para tratar de mantener las antiguas fronteras que de-

limitaban nuestra identidad, incluso se recurre a la exageración de los márgenes de distinción que aún se mantienen. Ciertamente, en un mundo globalizado que exige una legitimación de las instituciones democráticas en el ámbito nacional e internacional, Ulrich Beck señala que “el modelo tradicional del Estado nacional solo tendrá posibilidades de supervivencia en la nueva estructura de poder del mercado mundial, así como en las instancias y movimientos transnacionales, si el proceso de globalización se convierte en criterio de política nacional en sus respectivos ámbitos (economía, legislación, defensa, etc.)”. En esta misma línea, U. Beck sostiene que un nuevo sentido de cohesión social, pasa necesariamente por el reconocimiento, la diversidad y el escepticismo de la sociedad del riesgo, que es el actual ámbito de la cultura.

En el caso del pueblo Mapuche-Estado de Chile, podemos distinguir algunas posturas de mayor radicalidad de los movimientos indígenas. Un ejemplo es la ruptura con el Estado de derecho (el cual tiene el monopolio o monismo jurídico), dándose paso a una nueva concepción de pluralismo jurídico, a partir de un reconocimiento constitucional del derecho indígena. Este reconocimiento estaría basado en las propias prerrogativas de los pueblos originarios, que van desde elegir sus autoridades hasta administrar en forma autónoma sus propias jurisdicciones, ejerciendo el control de su patrimonio cultural y de los recursos naturales del suelo y subsuelo. Otras posturas más moderadas se inclinan por una negociación respecto a una autonomía relativa dentro de los marcos del Estado-nación, pero con una injerencia proporcional en el poder político y las decisiones según su población e incidencia cultural, aunque una gran mayoría permanece expectante sobre lo que está sucediendo. Otra pregunta sin respuestas concretas, dice relación con la real fuerza que tiene el movimiento indígena, donde se les localiza con mayor expresión y movilización. En otras palabras, surge la interrogante respecto a si estos movimientos son capaces de producir un cuestionamiento profundo del sistema político que lleve a profundizar la democracia y fortalecerla, o bien, sean el germen del debilitamiento del sistema político que genere una inestabilidad e ingobernabilidad, donde el Estado-nación no puede garantizar seguridad. Ahora, en el nuevo marco de la globalización, donde la sociedad del riesgo se caracteriza por ser altamente burocratizada y compleja, es imposible que una comunidad cultural pueda permanecer cerrada. Si a lo anterior se suma una desintegración de la ciudadanía en las diferentes versiones que hasta hoy le conocemos, puede suceder que los grupos indígenas corran el peligro de desaparecer, y –al no tener las condiciones para una negociación más equitativa– busquen refugiarse en cosmovisiones de mundo desde una comunidad ideal que posiblemente existió, generando una radical esencialidad de su cultura. En la actualidad, el Estado-nación de Chile, aunque ha perdido su posición monopolista a causa de la globalización y de ciertas leyes de tolerancia, sigue ejerciendo regulación sobre las minorías por medio de la educación, la economía, la salud y la religión. Sin embargo, el movimiento indígena a significando poner en revisión los alcances que tiene la justicia para una nueva elaboración de convivencia intercultural, y pluricultural, que a nuestro

juicio es posible de superar desde una “justicia intercultural”, en una ciudadanía intercultural, con una democracia radical (J. Araya, 2010:67-79).

Una ética vinculante entre comunitarismo y liberalismo para el reconocimiento y la inclusión de las minorías

Desde la situación chilena podemos decir que el conflicto interétnico se expresa en lo que Kymlicka (1996) denomina la conciencia de un grupo de ser nación, que demanda sus derechos de autonomía en expresiones políticas que aún están en proceso de definición, las cuales van desde el autogobierno, cupos en el sistema parlamentario y discriminación positiva en las representaciones públicas, entre otras. En este sentido, el conflicto interétnico expresa una demanda de redistribución del poder político que permita un cambio en las relaciones de dominación vigente. Se trata de una demanda político-cultural, sobre el ejercicio de derechos colectivos de la cultura indígena, además de los individuales, con el objetivo de conservar sus tradiciones y cosmovisión de mundo —es la sobrevivencia cultural como pueblo— que se expresa en la *lucha por el reconocimiento*.

Para Kymlicka, un camino intermedio se hace necesario entre liberalismo y comunitarismo, con una flexibilización del estado y la profundización de la democracia que hace más “ciudadanos” a los individuos, pero también menos étnicamente identitarios a los estados, situación que no significa perder o renunciar a la identidad colectiva. Para Kymlicka, no existe la disyuntiva de elegir entre derechos de minorías y derechos humanos;

“sino más bien, de tratarlos de forma conjunta como componentes equitativos de la justicia de países de pluralidad etnocultural. Necesitamos un concepto de justicia que integre la igualdad entre los distintos grupos etnoculturales (vía derechos minoritarios) y una protección de derechos individuales dentro de las comunidades políticas, tanto a la mayoría como a la minoría (vía derechos humanos tradicionales)” (2000:56).

Kymlicka considera que la sociedad mayoritaria debe hacerse responsable de respetar los derechos de las minorías por ser equivalentes en importancia a los derechos humanos individuales, lo que significa que ambos deben estar supeditados al mismo escrutinio. No obstante, debe hacerse un esfuerzo por sacarles el lastre histórico cultural a los derechos humanos, para que no sean sospechosos de cierta complicidad con la dominación. Esto genera un problema de legitimidad, porque las personas experimentan la institucionalidad del sistema de derecho por medio de la represión, pero no necesariamente de la justicia.

Para Will Kymlicka, esto se puede superar si se realizan las siguientes acciones:

- a) Complementar los derechos humanos individuales con los derechos de las minorías, teniendo presente que cada contexto es culturalmente diferente y cambia según cada país.
- b) Crear nuevos mecanismos internos, regionales o internacionales que generen una responsabilidad política, para que cada gobierno respete ambos derechos.

En este sentido, Kymlicka propone que debieran crearse subórganos políticos, en los cuales la minoría nacional forme una mayoría local que les permita lograr una autonomía y autogobierno, donde se evite la eliminación de las instituciones tradicionales, producto de las políticas del estado. Recordemos que las políticas estatales utilizan el mecanismo de la elección por sufragio universal para formar una mayoría, que es el resultado del traslado de personas que han ido ocupando el territorio que pertenecía a las minorías étnicas. Según Kymlicka, el sistema jurídico que actúa por medio del derecho, debe aplicar la justicia etnocultural para poder llevar adelante una ciudadanía diferenciada que permita proteger a las minorías. Dicha afirmación la sustenta en que la multiculturalidad englobaría a todas las personas de grupos sociales no étnicos que se puedan sentir excluidos de los diferentes espacios de la sociedad dominante: mujeres, homosexuales, discapacitados, obreros, etc. Situación que significa que todo estado sería multicultural, indistintamente de lo homogéneo que sea étnicamente. Asimismo, Kymlicka sostiene que casi siempre se mira el conflicto dependiendo de la situación cultural o de las tradiciones del grupo, buscándose el fundamento de la diferencia en forma negativa para no superarlo. Esto se agravaría por la ocupación de un discurso que marca “la política de la diferencia” o “una política de la identidad”, generando una fuerza mayor para que los grupos establezcan diferentes tipos de presión en el lenguaje de dicha diferencia.

No obstante lo anterior, resulta complejo el diálogo intercultural cuando están en juego más de una tradición cultural, en este aspecto es importante considerar el interesante planteamiento de Alasdair MacIntyre desde una perspectiva comunitarista. Según MacIntyre, es fundamental recomponer y promover la acción de los ciudadanos, a partir de la vinculación y reconstrucción político-social, que permita superar la pérdida de confianza que se produce por la descomposición de la sociedad, por la carencia del sentido de preocupación y responsabilidad frente a los otros. Es decir, falta una noción compartida de virtud, dado la fragmentación que sufre la comunidad originaria. En este aspecto, MacIntyre sostiene que las virtudes son disposiciones que nos permiten la búsqueda de lo bueno y que se encuentra como parte de una tradición, donde la identidad moral y racional del “yo” se vinculan esencialmente a los contenidos de la tradición particular de cada comunidad, es decir:

“toda moral está siempre en cierto grado vinculada a lo socialmente singular y local y que las aspiraciones de la moral de la modernidad a una universalidad libre de toda particularidad son una ilusión; y segundo, que la virtud no se puede poseer excepto como parte de una tradición dentro de la cual la heredamos y la discernimos de una serie de predecesoras, en cuya serie las sociedades heroicas ocupan el primer lugar” (1987b: 162).

Dicho planteamiento implica que el ciudadano está formado por la historia, la tradición y la memoria, a partir de un pasado que lo hace poseedor de una determinada cultura moral, la cual le permite el ejercicio de las virtudes cívicas en la vida pública, donde participa activa y pasivamente, expresándose comunicativamente. De acuerdo a este contexto, Alasdair MacIntyre nos muestra algunas posibilidades a considerar para la realización de un diálogo entre diferentes tradiciones, desde una mirada hacia nuestro pasado, donde es necesario narrar la tradición en la que estamos insertos, mediante el diálogo y el debate al interior de las tradiciones, con el objeto de revitalizar las virtudes. Pero también a un nivel externo –en el encuentro con los “otros”– para poder traducirlo en una nueva comprensión entre las tradiciones que nos lleven a un proceso de diálogo, rescatando la particularidad y la diferencia.

Algunas razones éticas para el reconocimiento y respeto a la dignidad de las personas en una propuesta dialógica intercultural

La posibilidad de reconocer y respetar la autenticidad y dignidad de las personas en el contexto de su cultura desde una mirada ética se puede contextualizar muy bien en el planteamiento de Charles Taylor, cuando dice que:

“la exigencia radicaba en permitir que las culturas se defendieran a sí mismas dentro de unos límites razonables. Pero la otra exigencia siguiente que tratamos aquí es que todos *reconozcamos* el igual valor de las diferentes culturas, que no solo las dejemos sobrevivir, sino que *reconozcamos* su valor” (1992: 94-95).

En este aspecto dicha postura plantea una política de igualdad de derechos para las minorías y en cierta medida privilegia derechos colectivos, pero en ningún momento deja de lado la orientación del derecho individual, que es reconocido y se contextualiza en la vida comunitaria. Al respecto, Charles Taylor (1997a) define “el reconocimiento” como el mecanismo de integración social y conformación de identidad que permite reconocer la dignidad como un valor fundamental del ser humano, es decir, como un atributo que este mismo autor considera “un potencial universal”. Así, cualquier comunidad necesita del reconocimiento para poder sobrevivir y, a su vez, entregar el reconocimiento a los otros. Para Taylor, el tema del reconocimiento es visto desde una perspectiva hegeliana, vinculada a los problemas del multiculturalismo, dando cuenta de la valorización de los diferentes modos de vida, que tienen su raíz en la tradición comunitaria, en la que se reconoce el vínculo con el contexto cultural de pertenencia y con los valores predominantes, como son el lenguaje, la historia y la cultura. De ahí que Charles Taylor considera prácticamente una meta normativa el hecho de que las personas o grupos étnicos excluidos alcancen el reconocimiento y con ello su dignidad para sobrevivir culturalmente. Dicha situación pone

de manifiesto que el problema de las personas va más allá del dolor corporal o de la distribución equitativa de los bienes materiales, es decir, tiene implicancia moral en cuanto a las acciones que realizan los individuos en los marcos políticos, jurídicos y afectivos para reconocerse mutuamente, exigiendo también ser reconocido en la propia autocomprensión. De este modo, la reflexión sobre las situaciones ético-morales nos lleva a considerar la pluralidad de opciones, considerando que cada persona, en tanto interlocutor válido, toma una decisión; la cual está vinculada con los bienes y fines diversos que dan cuenta de los aspectos materiales de la comunidad en donde desarrolla su vida.

Razón cordial y liberalismo radical en el conflicto interétnico

El reconocimiento intercultural es un potencial que permitiría una estructura en la que coexistan individuos y grupos adscritos a diferentes identidades étnicas y culturales, donde se manifiesten diferencias religiosas, lingüísticas, que permitan la superación del Estado-nación tradicional, por un Estado de *democracia radical*, que implica un compromiso de elevar el nivel material y cultural de vida de todos los interlocutores virtuales, para convertirse en interlocutores reales (A. Cortina, 1991, 1997). Y que tiene sus raíces, en lo que A. Cortina (2003:41) denomina *Liberalismo radical intercultural*:

“Es un liberalismo radical porque entiende que la autonomía de las personas es irrenunciable, que deben elegir su propia vida y, por tanto, las restricciones internas son intolerables. Los miembros de los diversos grupos culturales deben poder conocer ofertas diversas, ponderar cuáles son las que prefieren y elegir libremente, de modo que el grupo no restrinja su libertad” (Cortina, 2002:5).

Aquí, lo fundamental es que, de ningún modo, los grupos culturales puedan coartar la libertad de sus miembros, ya que de producirse esta situación, ello podría favorecer solo a los que manejan el poder. Ahora bien, si la visión intercultural tiene como uno de sus objetivos el superar la intolerancia, el racismo, la exclusión y las relaciones asimétricas en general, no puede dejar fuera la conformación de identidad, que es el núcleo del reconocimiento del “otro” y que refleja la razón del ser humano. Dicha situación implica plantearse un mundo más humano en donde se respete la dignidad de todas las personas en base a criterios de equidad, libertad y justicia. Ello significa transformar las condiciones socioculturales, económicas y políticas que afectan a los más débiles, es decir, avanzar hacia un nuevo modelo de ciudadanía participativa que, a su vez, dé paso a una *democracia radical* que permita el pleno desarrollo de las capacidades humanas del conjunto de la sociedad y de cada uno de sus miembros.

Digamos que para hacer posible esta situación, se necesita un tipo de ciudadanía intercultural con las dimensiones éticas de una sociedad inclusiva y plural, que

en su núcleo lleve una razón cordial. Ciertamente, para Adela Cortina (2007), una verdadera ética de la ciudadanía es la que se fundamenta no solo en una argumentación, sino en lo que ella denomina una *razón cordial*. Esta tiene la potencialidad de vincular inteligencia, sentimientos y coraje, con el fundamento de que los valores morales surgen en los ciudadanos, situación que se afirma en el principio de que la verdad la podemos conocer no exclusivamente de la razón, sino también del corazón. Siguiendo esta línea podemos decir que la ciudadanía cordial nos lleva a desarrollar la capacidad de estimar los valores, comprobar y argumentar con buenas razones que todos tienen derechos a ser reconocidos. Es decir, es una ciudadanía que representa un punto de unión entre razón, sentimiento individual y los valores. De tal forma que el reconocimiento necesita de una razón cordial donde:

“la compasión es el motor de ese sentido de la justicia que busca y encuentra argumentos para construir un mundo a la altura de lo que merecen los seres humanos, es el vínculo compasivo que brota de lo más profundo del corazón. Conocemos la verdad y la justicia no solo por la argumentación, sino también por el corazón”. Es decir, quien carece de compasión no puede captar el sufrimiento de otros; quien no tiene capacidad de indignación carece del órgano necesario para percibir la injusticia” (A. Cortina (2007:87).

Asumimos este desafío en la posibilidad de fundar un discurso ético a partir de un principio de respeto intercultural, que está sustentado en lo que A. Cortina llama una razón cordial, que nos lleva a construir una ciudadanía intercultural, que termine con la injusticia sobre los indígenas en Chile. Al respecto, surge una interrogante: ¿Cómo justificar los valores fundamentales que no pueden estar sujetos al juego de una minoría o de una mayoría, pero que permitan incluir el reconocimiento de las diferencias culturales?

Lo anterior solamente es posible en una ciudadanía intercultural, que asume el desafío moral de terminar con la marginación donde:

“El etnocentrismo es una posición éticamente insostenible, mientras que el relativismo también es insostenible (...) Más allá del etnocentrismo y del relativismo se encuentra la propuesta intercultural de entablar un diálogo permanente entre los que comparten distintos bagajes culturales de forma que decidan conjuntamente qué humaniza y qué deshumaniza. Propuesta que es sin duda la más adecuada y la más inteligente, porque aprovecha la diversidad cultural, igual que aprovechar las restantes formas de diversidad que no crean desigualdad, es encontrar ideas nuevas, proyectos nuevos, sugerencias aún no pensadas” (1998b: 197).

Así, la preocupación ética de Adela Cortina dice relación con la realidad cada vez más compleja de la globalización dada la convivencia entre diferentes personas con distintas culturas; confirmando lo multicultural de nuestra vida, que hace del

diálogo y del aprendizaje mutuo una necesidad vital. De este modo, un diálogo no es una cuestión de líderes culturales o movimientos indígenas, más bien es un movimiento en todo el sistema social, ya que: “Hacer intercultural la vida cotidiana es asegurar que cada cultura dará lo mejor de ella, por eso la integración de la ciudadanía ha de hacerse desde el diálogo intercultural de la vida diaria” (Cortina, 2005:3).

Coincidimos con Adela Cortina (2005) cuando sostiene que el diálogo intercultural es imprescindible y descansa sobre dos líneas fundamentales: a) El respeto a la cultura es importante, porque desde ella los individuos se identifican, estiman y se comprenden a sí mismos, obteniendo reconocimiento; además de la riqueza que una cultura pueda aportar. b) El respeto es una exigencia para establecer un diálogo entre culturas, donde los ciudadanos puedan discernir cuáles son los valores y costumbres que son dignos de conservar o reforzar y los que deben ser desechados. Por lo tanto, el desafío consiste en descubrir:

“... desde dónde se puede conservar lo mejor del universalismo y la sensibilidad ante lo diferente en un ‘tercero’ que lo supere, sin despremiar la riqueza que ofrecen uno y otro. Ese tercero sería la ciudadanía intercultural, construida desde un auténtico diálogo” (Cortina, 2001b: 85-86).

De esta modo, la ética intercultural permite una comprensión más plena de la interculturalidad, ya que el diálogo intercultural o encuentro convivencial que la sustenta, permite apreciar que la interdependencia entre culturas diversas es necesaria para posibilitar una nueva mirada emancipadora, cuya finalidad es terminar con las situaciones de manipulación, violencia, pobreza e injusticia en el mundo.

Consideraciones finales

Si estas reflexiones son acertadas, necesitamos construir nuevos valores que logren identificar a todos los ciudadanos con la cultura política del reconocimiento del otro, que se plasma en una política compartida que recoge la riqueza cultural y los derechos de los pueblos indígenas. Además, se debe rescatar la visión ético-moral de los saberes indígenas, que permite pasar a una nueva racionalidad comunicativa intercultural donde un valor fundamental es la nueva relación de simetría entre las distintas culturas. Ello implica transparentar y compartir los diferentes espacios sociales donde se ejerce el poder en una forma proporcional tomando de las diferentes tradiciones lo mejor de cada una como un mínimo para alcanzar el proyecto de vida buena. En este aspecto, la ciudadanía intercultural respondería a una experiencia de aprendizaje mutuo que en algunos ámbitos se desarrolla conscientemente y en otros inconscientemente, pero que tiene la cualidad de generar una cultura de interacción y comprensión recíproca que internaliza los nuevos valores nacidos de un consenso intercultural.

En este sentido, uno de los valores que surgen del diálogo intercultural es el hacerse cargo de la exclusión y el sufrimiento de los otros, asumiendo la responsabilidad y autocrítica frente a las estructuras injustas que se dan en la sociedad. En este sentido, hoy sabemos que para el desarrollo o sobrevivencia de cualquier cultura se necesita de ciertas condiciones contextuales, siendo una de las más fundamentales el *reconocimiento* que sobrepasa el propio nivel jurídico que a juicio de Taylor (1993:106) se expresa en que es “razonable suponer que las culturas que han aportado un horizonte de significados para gran cantidad de seres humanos, de diversos caracteres y temperamentos, durante un largo periodo de tiempo (en otras palabras, que han articulado su sentido del bien, de lo sagrado y admirable) deben tener algo que merece nuestra admiración y respeto, aun si este se acompaña de lo mucho que debemos aborrecer y rechazar de ellas” .

Al reconocer estas dificultades cobra sentido lo que dice Graciano González (R. Arnaiz, 2002) respecto a que la razón intercultural es la no indiferencia que tiene un *momento de interpelación* como razón de inauguración del diálogo intercultural y que responde el comprender al dejarse cuestionar por la otra cultura, cuya situación nos lleva a dar *testimonio* de lo que uno es o la cultura es. Hoy los ciudadanos se abren a la dialogicidad de la solidaridad originaria, que no es otra cosa que reconocer que se vive en un mundo habitado por otros, situación que se puede comprender en una ciudadanía intercultural.

De aquí se desprende que la interculturalidad no es solo un tema teórico estrictamente racional o lógico; se puede lograr –como dice Raúl Fornet-Betancourt– por cualquier persona y cualquier cultura, a partir de la convivencia con el otro, que no es restrictiva de la comunicación racional a través de conceptos, sino es *el dejarse “afectar”, “tocar”, “impresionar”* por el otro en la vida diaria, es en definitiva una *experiencia* para descubrir al otro en su diversidad y variedad que generar un nuevo discurso intercultural solidario.

Bibliografía

- APEL, K. (1985). *La transformación de la filosofía*. Madrid: Taurus.
- ARANGUREN, J. (1968). *Ética y política*. Madrid: Guadarrama.
- ARAYA, J. (1997). *La construcción simbólica de la sociedad mapuche prehispánica como fundamento de su identidad contemporánea*. Universidad de La Frontera de Temuco, Chile.
- BARABAS, A. (1986). *Movimientos Étnicos Religiosos y Seculares en América Latina. Una Aproximación a la Construcción de la Utopía India*. América Indígena, (46)3, 495-529.
- BAUMANN, G. (2001a). *El Enigma Multicultural. Un Replanteamiento de las Identidades Nacionales, Étnicas y Religiosas*. Buenos Aires: Paidós.
- BECK, U. (1998). *¿Qué es la globalización?* Barcelona: Paidós.
- BENGOA, J. (2002). *Erosión y transformación de las identidades en Chile*. Indiana, 1, 37-57.
- CASTELLS, M. (2005). *Globalización, desarrollo y democracia: Chile en el contexto mundial*. Chile: Fondo de Cultura Económica.
- CORTINA, A. (1985). *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Salamanca: Sígueme.
- CORTINA, A. (1993). *Ética aplicada y democracia radical*. Madrid: Tecnos.
- CORTINA, A. (1995). *Ética civil y religión*. Madrid: PPC.
- CORTINA, A. (1997). *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*. Madrid: Alianza.
- CORTINA, A. (1998a). *Ética pública y sociedad*. Madrid: Taurus.
- CORTINA, A. (2002). *Aporofobia*. En J. Conill (ed.). *Glosario para una sociedad Intercultural* (pp. 17-23). Valencia: Bancaza.
- CORTINA, A. (2004a). *Ciudadanía intercultural. Ética mundial y democracia cosmopolita. Educar para la ciudadanía en el siglo XXI*. Santander: Universidad Internacional Menéndez Pelayo.
- CORTINA, A. (2007). *Ética de la razón cordial: Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*. Oviedo: Nobel.
- DURÁN, T. (1984). *Contacto Interétnico Chileno Mapuche en la IX Región*. CUHSO (1)1, 21-52.
- FOERSTER, R. y VERGARA J. (2000). *Etnia y nación en la lucha por el reconocimiento. Los mapuches en la sociedad chilena*. Estudios Atacameños, 19, 11-42.

- FORNET-BETANCOURT, R. (1990a). La pregunta por la filosofía latinoamericana como problema filosófico. *Diálogo Filosófico*, 5, 52-71.
- FORNET-BETANCOURT, R. (1992c). Estudios de filosofía latinoamericana. México: UNAM.
- FORNET-BETANCOURT, R. (1999). Tesis sobre la interculturalidad como alternativa a la globalización. *Asociación de Hispanismo Filosófico*, 3, 387-394.
- FORNET-BETANCOURT, R. (2001a). Supuestos, límites y alcance de la filosofía intercultural. *Diálogo Filosófico*, 51, 411-426
- FORNET-BETANCOURT, R. (2001b). Transformación intercultural de la filosofía. Bilbao: Desclée.
- FRASER, N. y HONNETH, A. (2006) ¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico, Morata, Madrid
- GEERTZ, C. (1996). Tras los hechos. Barcelona: Paidós.
- GONZÁLEZ, R. A. (2008) Interculturalidad y Convivencia: El Intercultural de La filosofía. Madrid: Biblioteca Nueva.
- GONZÁLEZ, R. A (2002) El discurso Intercultural: Prolegómenos a una Filosofía Intercultural. Biblioteca Nueva
- HABERMAS, J. (1989). Identidades nacionales y postnacionales. Madrid: Tecnos.
- HABERMAS, J. (1998b). Conciencia moral y acción comunicativa. Barcelona: Península.
- HABERMAS, J. (1999b). La inclusión del otro. Estudios sobre teoría política. Barcelona: Paidós.
- HABERMAS, J. (2000c). La constelación postnacional. Barcelona: Paidós.
- HONNETH, A. (1992). Integrity and disrespect: principles of a conception of morality based on the theory of recognition. *Political Theory*, (20)2, 187-201.
- HONNETH, A. (1997a). La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales. Barcelona: Crítica.
- HONNETH, A. (1997b). Reconocimiento y obligación moral. *Areté. Revista de Filosofía*, (9)2, 235-252.
- Honneth, A. (1998). Entre Aristóteles y Kant. Esbozo de una moral del reconocimiento. *Revista Logos. Anales del seminario de Metafísica*, 1, 17-37.
- KYMLICKA, W. (1996) Ciudadanía Multicultural. Una Teoría Liberal de las Minorías. Barcelona: Paidós.
- KYMLICKA, W. (1999). Nacionalismo minoritario dentro de las democracias liberales. En S. García y S. Lukes (comps.), *Ciudadanía: Justicia social, identidad y participación* (127-158). Madrid: Siglo XXI.
- KYMLICKA, W. (2000). Derechos humanos y justicia etnocultural. *Debats*, 68, 46-64.

- KYMLICKA, W. (1996) Ciudadanía Multicultural. Una Teoría Liberal de las Minorías. Barcelona: Paidós.
- MACINTYRE, A. (1987b). Tras la virtud. Barcelona: Crítica.
- MACINTYRE, A. (1990). Después de tras la virtud. Madrid: Atlántida.
- MACINTYRE, A. (1994). Justicia y racionalidad: conceptos y contextos. Barcelona: Ediciones Internacionales Universitarias.
- LUCAS, J. D. (1994): El desafío de las fronteras : derechos humanos y xenofobia frente a una sociedad plural. Madrid.
- OLIVÉ, L. (1993). Ética y diversidad cultural. México: UNAM /Fondo de Cultura Económica.
- OLIVÉ, L. (1999) Pluralismo y Multiculturalismo. México: Paidós.
- PANIKKAR, R. (1990). Sobre el diálogo intercultural. Salamanca: Editorial Universidad de Salamanca.
- PANIKKAR, R. (1993a) Paz y Desarme Cultural. Santander: Sal Térrea.
- PANIKKAR, R. (1993b). La mística del diálogo (entrevista con Raúl Fornet-Betancourt). Jahrbuch fur kontextuelle Theologien, 1, 19-37
- PAREKH, B. (2005). Repensando el multiculturalismo: Diversidad cultural y teoría política. Madrid: Istmo.
- RAWLS, J. (1996). El liberalismo político. Barcelona: Crítica.
- SALAS, R. (2002). Problemas y perspectivas de una ética intercultural en el marco de la globalización cultural. Revista de Filosofía, 2(41), 7-29.
- SIURANA, J. (2003). Una brújula para la vida moral. La idea de sujeto en la ética del discurso de Kart-Otto Apel. Granada: Comares.
- STAVENHAGEN, R. (1996a). Las organizaciones indígenas: actores emergentes de América Latina. Huelva: Universidad Internacional de Andalucía.
- STAVENHAGEN, R. (2004). Pueblos indígenas: entre clase y nación. En M. Castro-Lucic (ed.). Los desafíos de la interculturalidad: identidad, política y derecho. Santiago: Universidad de Chile.
- TAYLOR, Ch. (1992). El multiculturalismo y la política del reconocimiento. México: FCE.
- TAYLOR, Ch. (1994a). La ética de la autenticidad. España: Paidós Ibérica.
- TAYLOR, Ch. (1997b). ¿Qué principios de identidad colectiva? La Política: Revista de Estudios Sobre el Estado y la Sociedad, 3, 133-138.
- TAYLOR, Ch. (2006a). Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna. España: Paidós Ibérica.

- TAYLOR, Ch. (2003). *Las variedades de la religión hoy*. España: Paidós Ibérica.
- THIEBAUT, C. (1994b). *Los límites de la comunidad*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- TUBINO, F. (2004). La impostergable alteridad: del conflicto a la convivencia intercultural. En M. Castro-Lucic *Los desafíos de la interculturalidad: identidad, política y derecho*. Santiago: Universidad de Chile.
- TUBINO, F. (2007). Las ambivalencia de las acciones afirmativas. En J. Ansión y F. Tubino (ed.) *Educación en ciudadanía intercultural*. Lima: Fondo editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.
- VILLORO, L. (1997). *El Poder y el Valor*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Villoro, L. (1998). *Estado Plural, Pluralidad de Culturas*. México: Paidós.