

**Cultura y derechos humanos:  
la construcción de los espacios culturales**

Joaquín Herrera Flores  
(Universidad Pablo de Olavide, Sevilla)

I/C - Revista Científica de  
Información y Comunicación  
2008, 5, pp-26-72

## Cultura y derechos humanos: la construcción de los espacios culturales

### Culture and Human Rights: cultural sites building

Joaquín Herrera Flores  
(Universidad Pablo de Olavide, Sevilla)

I/C - Revista Científica de  
Información y Comunicación  
2008, 5, pp-26-72

#### Resumen:

Este ensayo comienza por refutar el supuesto apriorismo, defendido por el pensamiento neoconservador, según el cual no hay alternativa real a la economía capitalista. Frente a ello, el autor de este trabajo parte de la cultura como el conjunto de procesos que están sometidos al “circuito de reacción cultural”. Insertarse en tal circuito supone aceptar, reconocer, respetar y promover la capacidad y potencialidad humanas para plantear continuamente alternativas y formas creativas de afrontar y transformar el mundo. El acento se pone en la asunción de responsabilidades políticas que nos comprometan, lo que implica también apostar por una teoría crítica de los derechos humanos.

#### Abstract:

*This paper challenges the neocons belief that there's not way around capitalism. The author holds that culture is the amount of processes involved in “culture reaction circuit”. Being a part of that circuit means being proactive in finding ways to change the world trough culture. This stance calls for total comimments, and hence for a critical theory for Human Rights.*

**Palabras clave:**

Derechos humanos / Teoría Crítica / Interculturalidad / Neoconservadurismo

**Keywords:**

*Human Rights / Critical Theory / Intercultural / Neocons*

**Sumario:**

1. El fatalismo como enfermedad senil del economicismo: el cierre *neocons*.
2. Tres reflexiones previas: el “contexto interactivo” de nuestras reacciones culturales.
3. Los puentes culturales construyen las orillas.
  - 3.1. Voluntad de encuentro intercultural.
  - 3.2. Una breve aproximación a una teoría crítica de los derechos humanos.

**Summary:**

1. *Fatalism as an aging malady of economicism: the neocon phallacy.*
2. *Three reflections: the interactional context of cultural reactions.*
3. *Cultural bridges on imagined riverbanks.*
  - 3.1. *The willingness of intercultural encounter.*
  - 3.2. *An approach to a critical theory of Human Rights.*

A meeting of cultures,  
 A crossroads,  
 A fusion of races and traditions,  
 You, me, him and her, all of us  
 ... Mulatos  
 (Omar Sosa)

## **I. El fatalismo como enfermedad senil del economicismo: el cierre *neocóns*.**

**E**n 1991 se podía leer la siguiente frase en la revista *The Economist*: “No hay alternativa para el mercado libre como forma de organización de la vida económica. La diseminación de la economía de libre mercado gradualmente conducirá a la democracia multipartidaria porque las personas que tienen la libre opción económica tienden a insistir también en la libre opción política”. Fijémonos con un poco de atención en algunas partes de este texto.

En primer lugar, se comienza afirmando que no existen alternativas a un determinado tipo ideal de organización económica: el mercado libre. En segundo lugar, se continúa relacionando temporalmente el “único” modo de organizar la economía —el mercado libre— con una específica forma de entender lo político: la democracia multipartidaria. Y, en tercer lugar, todo esto ocurre no por una voluntad de encuentro de las personas y grupos en espacios públicos, sino por el mero despliegue de la libre elección económica como marco “racional” y “abstracto” de acción (el cual, paradójicamente, conduce a un único fin: el mercado libre y a una única forma de entender la democracia).

De la negación de las alternativas económicas, es decir, de la negación de la capacidad y posibilidad de organizar de una manera

plural nuestras formas de relación con los entornos sociales y naturales, se llega -gracias a la insistencia de las personas que, como principio, niegan las alternativas organizativas-, a la libre opción política. Una opción política libre, pero, extrañamente, sin libertad de opción. ¿No se está proponiendo con todas estas “fantasmagorías” una forma “totalitaria” de organización económica y política que impide que se despliegue la misma esencia de lo económico y de lo político: la alternativa, la transformación de lo dado, la experimentación democrática?

Está claro que la teoría económico-política que subyace al texto citado es un producto cultural que ha surgido como reacción ante una realidad que se pretende eternizar: el sistema de relaciones sociales basadas en el control del capital sobre toda la actividad reproductiva material de las personas. Pero, como decimos, tal producto cultural (el mercado libre como camino hacia la política libre), no es el resultado de un proceso cultural cuya esencia radica en la constante apertura y creación de condiciones para que cualquiera pueda ofrecer alternativas al orden existente. Tal teoría económico-política procede más de un proceso ideológico que intenta imponer una sola visión del mundo como si fuera la natural, la racional y, por supuesto, la universal; relegando todas las demás visiones al terreno de lo incierto, de lo irracional y de lo particular.

¿No se nos está cerrando el camino de la política con esa frase contundente según la cual “no hay alternativas”? ¿No se está enmascarando bajo las categorías de libre opción económica y libre opción política el peor de los totalitarismos, es decir, un totalitarismo que se presenta como la encarnación de la libertad? ¿Es creíble que todas las personas y grupos de las diferentes sociedades que

pueblan nuestro universo tengan las mismas posibilidades de elegir libremente el modelo de organización económica y política?

El tono de todo el texto citado parece teñirse de realismo. Pero, más que interesarse por “hechos” reales, lo que subyace al mismo no es más que una falacia ética: no somos responsables ante las consecuencias de nuestras elecciones y decisiones. Todo está dado y, por consiguiente, es “natural” aceptar los efectos de lo que “no puede ser de otro modo”. En primer lugar, se afirma que estamos ante una realidad independiente de las voluntades subjetivas: todo ocurre “porque tiene que ocurrir”. Si esto es así, nos vemos ante “la” forma privilegiada de huir de la responsabilidad política, es decir, de las influencias de nuestras acciones sobre los entornos de relaciones que constituyen la realidad. Y, en segundo lugar, lo que ocurre tiene que ocurrir porque antes de conocer la realidad, antes de llegar al mundo, ya le estamos “otorgando una forma previa” de la cual no podremos salir sin caer en irracionalismos y particularismos. Con lo que estamos ante “la” forma privilegiada de huir de las responsabilidades epistemológicas, puesto que más que conocer lo que antes no se conocía, lo que hacemos es “reconocer” lo que ya habíamos pensado “a priori”.

Por consiguiente, si construimos una teoría en la que no somos responsables ni política ni epistemológicamente de las consecuencias de nuestras formas de conocer y de actuar sobre la realidad, lo que estamos desechando de nuestros análisis no son únicamente los hechos que ocurren en el mundo, sino, sobre todo, los contextos y las circunstancias en las que viven individuos y grupos que, al estar

situados jerárquica y desigualmente en los procesos de división social, sexual, étnica y territorial del hacer humano, no reúnen las condiciones mínimas para decidir política o culturalmente. Todo aquel que no llegue a las mismas conclusiones que los “decididores” o “electores” racionales entran de lleno en el campo de lo irracional, de la barbarie o del primitivismo. En otros términos, estamos ignorando —o ocultando— que las personas y grupos acceden de un modo desigual e injusto a los bienes materiales e inmateriales exigibles para gozar de una vida digna. Si, en definitiva, seguimos la línea de razonamiento y los efectos sociales y políticos del texto de *The Economist*, ¿partimos de una buena base para establecer un hipotético diálogo entre propuestas políticas, económicas, sociales y culturales diferentes?

Esta tendencia a eximirse de responsabilidades políticas y teóricas ha sido llevada a la práctica por lo que Irving Kristol denominó como pensamiento neoconservador (o *neocons*) a través de la creación de “almacenes de conocimiento” (los famosos *thinks-tanks*). El pensamiento *neocons* no es un fenómeno nuevo. Ha venido gestándose desde los años duros de la guerra fría. Su objetivo básico siempre fue la *realpolitik* de Kissinger y “cía”, a los que se acusaba de debilitar la nación americana frente al mundo con su idea de negociación y de ir paso a paso en su enfrentamiento con la Unión Soviética. Los orígenes intelectuales de este movimiento dan todo su colorido ideológico a la frase de *The Economist* que estamos analizando en estas páginas. En primer lugar, destaca la figura de Albert Wohlstetter, como figura central de un movimiento intelectual dirigido a reforzar la nación americana a través de intervenciones armadas directas sobre todos los

que se opusieran, de un modo u otro, al *american way of life*. Sus tesis triunfaron en Afganistán y en la operación Tormenta del Desierto al imponer el uso de armas “inteligentes” que causarían el mayor daño posible al enemigo y el menor en las filas del ejército imperial norteamericano. Esta nueva “geo-estrategia” (continuada a inicios del siglo XXI por sus discípulos Paul Wolfowitz y Andy Marshall de la Rand Corporation), encontró apoyos en la teoría económica de Milton Friedman y su globalización de la economía monetarista como forma de desplazar las crisis financieras internas de los Estados Unidos al resto del planeta (gracias, sobre todo, al dólar como patrón de cambio global). Y, de una manera muy especial, en el iusnaturalismo del inmigrado Leo Strauss. Para Strauss, que había sido testigo directo del fracaso de la República de Weimar y el ascenso del nazismo a través de elecciones democráticas, el enemigo principal de la libertad era la debilidad de las democracias para preservarse del “mal” absoluto. Las democracias liberales, destacando entre ellas la norteamericana, debían armarse de una idea del “bien” inatacable por las posiciones relativistas e historicistas de la Ilustración; causas, según Strauss, del abandono por parte de la elite intelectual de las propuestas trascendentales del derecho natural. Había, pues, que rearmar las democracias con toda una maquinaria de conceptos ideológicos que les permitieran usar la fuerza contra la “zafiedad de las masas” que no sabían distinguir entre el “bien” y el “mal” absolutos. Era preciso, por consiguiente, un nuevo “príncipe” dotado del poder exigible para imponerse, tanto sobre los intelectuales “relativistas” que reconocían diferentes concepciones de “lo



bueno”, como sobre las mayorías ignorantes que se dejaban llevar por sus instintos animalescos.

Wohlstetter, Friedman, Kristol y Strauss, crearon el clima intelectual y político necesario para un triple rearme ideológico (que se presenta como “realista”): del intervencionismo unilateral de Wohlstetter, se derivan las tesis agresivas de Samuel Huntington contra “el nuevo enemigo” islamista; de los planteamientos de Friedman y de Kristol, surge Fukuyama y su reivindicación de nuevas “propuestas normativas” que se presentan sin tener en cuenta cualquier tipo de análisis empírico o factual ; y de las ideas de Strauss, nació la reivindicación de un retorno a las fuentes de la cultura occidental que salieron de la pluma, bien apoyada por los *think-tanks* mediáticos, de Allan Bloom. Intervencionismo preventivo, propuestas normativas filosóficas y económicas (presentadas como algo ineludible) y refundación cultural de Occidente (representado por lo mejor del mismo: los Estados Unidos). Todo ello ha conducido a un “cierre” cultural sin precedentes frente a todo lo que es diferente y que supone una alternativa, da igual de qué tono y de qué calibre, a nuestro modo de vida definido desde las premisas del centro del imperio. Todo ello conduce a Huntington a terminar su famoso libro con las siguientes palabras: “En el choque de civilizaciones, Europa y los Estados Unidos pueden permanecer asociados o no. En el choque máximo, el verdadero choque a escala planetaria, entre civilización y barbarie, también las grandes civilizaciones del mundo (por supuesto, Estados Unidos y Europa), con sus ricas realizaciones en el ámbito de la religión, el arte, la literatura, la filosofía, la ciencia, la tecnología, la moralidad y la compasión, pueden asociarse o seguir

separadas. En la época que está surgiendo, los choques de civilizaciones son la mayor amenaza para la paz mundial, y un orden internacional basado en las civilizaciones (de Estados Unidos y de Europa) es la protección más segura contra la guerra mundial". No hay salida, pues. Estamos abocados "fatalistamente" al choque entre civilizaciones si los más avanzados en todas las esferas de lo humano, incluidas la moralidad y la compasión, no se unen para evitar la guerra mundial. ¿Dónde está el contexto en el que se sitúa esta división entre civilización y barbarie? ¿Cuál es la causa del desencuentro? Nada de esto se responde desde el pensamiento neocons. El cierre ideológico es tan profundo y sus propuestas normativas tan fuera por completo de la realidad que paradójicamente el conjunto de todo este entramado parece adoptar una posición realista y empírica.

Como defiende Istvan Mészáros, el aspecto más problemático del sistema del capital es la total incapacidad -o la evitación más radical- de tratar las causas como causas, no importando para nada la gravedad que impliquen a largo plazo. Esto no es una dimensión pasajera (históricamente superable), sino una dimensión estructural irremediable del sistema del capital proyectado constantemente hacia su propia expansión. En esta "globalización" permanente, el capital se ve obligado a procurar soluciones para todos los problemas y contradicciones generados por su dinámica, pero reduciéndolas a meros ajustes que se aplican únicamente a sus efectos y a sus consecuencias. Toda iniciativa política, jurídica o social dirigida a paliar efectos y consecuencias de

la aplicación irrestricta de los procesos de acumulación puede que sea admitida a trámite, si se dan las circunstancias adecuadas para ello. Sin embargo, una opción política o teórica que intente determinar y oponerse a dichos procesos de acumulación —vistos como causas reales de los fenómenos—, rápidamente es tildada de radical y rechazada. Opuestas, como dirían los *neocons* al derecho natural en el que se basa el fanatismo de sus propuestas.

Para evitar caer en ese peligroso iusnaturalismo del “bien” contra el “mal” debemos insistir una y otra vez que en el mundo en que vivimos los efectos tienen sus causas, y que es preciso revelarlas a pesar del armamento pesado que usan los que pretenden ocultarlas y sacarlas de todo análisis riguroso. Para nosotros, la causa de la ocultación de las “causas” reside en un fenómeno extraño pero tremendamente funcional a dichos intereses de expansión y acumulación: el capital se considera “la causa de sí mismo”. En su afán de escapar de la dependencia que le une al trabajo humano como instancia creadora de valor social, los intelectuales, filósofos y economistas que han reflexionado desde una perspectiva funcional al desarrollo de la relación social fundada en el capital, le han otorgado una fundamentación solipsista, ya sea a través de la mano invisible del mercado, ya sea partiendo de que todo lo racional es real y todo lo real es racional que subyace a las propuestas del “fin de la historia” y del choque de civilizaciones. De este modo, cualquier alternativa socio-económica que se presente al debate sólo encontrará divulgación y aceptación si puede ser adaptada al marco predeterminado del capital, es decir, si no afecta a sus características básicas de continua expansión y de acumulación

irrestringida de beneficios privados. Por esa razón, las controversias intelectuales afectan sólo a los efectos y a las consecuencias de los fenómenos. La “causa” no puede ser tocada, a pesar de la conciencia de que es ella la que provoca los problemas que después intenta solucionar falaz y ficticiamente.

De ese modo, el capital puede desplazar los problemas que él mismo provoca a planos que nunca afecten a sus características básicas de expansión, de control del trabajo productivo y de acumulación constante.

Pongamos dos ejemplos que tienen que ver con lo cultural. En primer lugar, la generalización de las reservas y los paisajes culturales como “soluciones” parciales a los problemas de destrucción medioambiental, y en segundo lugar, el papel del derecho como instrumento que afecta igualmente a las consecuencias de las acciones dadas en un contexto determinado. Como se verá, se trata de evitar únicamente los efectos, pero dejando intocada la causa del problema.

Así, por comenzar con el primer ejemplo, un “paisaje cultural” o una “reserva natural o humana” no constituyen exactamente un espacio cultural. La “reserva” es el resultado necesario y, quizá, ineludible que surge como consecuencia de la labor de destrucción de la naturaleza y de la diversidad social y humana que el sistema de control socio-económico impuesto por el capital (basado, como decimos, en la continua “expansión” de sus límites y en el constante proceso de acumulación de beneficio privado) produce. Es lo que está ocurriendo con la Amazonía. Hay intentos por considerarla

jurídicamente una reserva de la humanidad dada la riqueza en biodiversidad que contiene, la inimaginable fuente genética – absolutamente imprescindible para los procesos de agricultura intensiva- que burbujea en lo más profundo de sus árboles y la belleza insondable de sus ríos y arboledas. Pero ¿qué hacemos con los pueblos indígenas que de tales riquezas vienen viviendo desde hace siglos? ¿los convertimos en meros elementos del paisaje o los desplazamos a otros lugares?

En este sentido, hay que considerar la loable labor de la UNESCO en su esfuerzo por proteger determinados lugares geográficos considerados por sus habitantes como “espacios sagrados”: lugares donde llevan enterrando a sus muertos desde hace milenios y en donde, según sus creencias, habitan los dioses y las fuerzas telúricas que los protegen de los males y disturbios humanos y naturales. La UNESCO está protegiendo tales lugares otorgándoles la denominación de “paisajes culturales”, evitando la entrada de los especuladores y de los destructores de todo lo que pueda ser reducido al equivalente universal de toda relación humana impuesto por el sistema de control del capital: el dinero. Pero, admitiendo la necesidad y la importancia de todas estas tareas, no podemos decir que estemos ante espacios culturales productos de la interconexión y articulación de procesos culturales diferentes. ¿Qué hacer con los paisajes culturales si ocurre una catástrofe natural y hay que desplazar de allí a los habitantes? ¿hemos construido con ellos una zona de contacto o, al revés, lo que hemos hecho es separarlos de todo y de todos como si fueran un cuenco frágil que sólo es susceptible de ser observado museísticamente? Además, hablamos siempre de paisajes culturales refiriéndonos a los lugares donde viven pueblos indígenas. Parece que lo

que prima es lo exótico. ¿Qué diría la UNESCO si propusiéramos como paisaje cultural la favela de Rosinha en Río de Janeiro o las playas repletas de indigentes de Mumbay en la India Occidental?

Sin restar importancia a estas acciones, no hay otro remedio que denunciar que son acciones parciales que no construyen del todo la zona de contacto necesaria para poder hablar de espacio cultural. Sobre todo, porque desde un punto de vista materialista – alejado lo más posible de cualquier idealización o desprecio de lo que se denomina falazmente como “naturaleza humana”-, dichas acciones se enmarcan en una especie de cielo sin conflictos estructurales. Los males son achacados al egoísmo o a la maldad de la naturaleza humana y no se tiene en cuenta que tras todo fenómeno social contemporáneo late el conflicto ancestral establecido entre, por un lado, el trabajo productivo y los rendimientos siempre crecientes de la creatividad humana, y, por otro, el control férreo que el capital impone sobre la propia actividad de producción, sobre el producto terminado y sobre lo que hoy en día está cada vez más generalizado: la propia creatividad y potencialidad de lo que ya Marx llamaba el *general intellect*. Es decir, no se reconoce que bajo toda institución y toda práctica política nacional o internacional subyace un conflicto básico que contamina y condiciona el resto de conflictos que sufrimos cotidianamente los seres humanos. Nos referimos a la expropiación del hacer humano por el capital. Todas estas acciones, por muy loables e importantes que sean, en última instancia son funcionales a lo que es asumible y compatible con aquello que ha sido la causa a partir de la cual se han tenido que

designar a determinados territorios como “reservas” o como “paisajes” culturales: el sistema sociometabólico del capital, su continua expansión y su consecuente destrucción de los entornos ambientales.

De ahí también, y con ello pasamos al segundo ejemplo, el desplazamiento de los problemas que provoca el capital a la esfera jurídica. Los juristas, quizá inconscientemente -aunque tal inconsciencia no les exime de cierta responsabilidad- y los políticos -estos ya de un modo más claro y preciso-, generalizan socialmente la creencia de que una mera reforma jurídica en un campo afectado por los procesos de acumulación del capital (por ejemplo, la urbanización salvaje de las costas) podrá resolver los problemas suscitados por los mismos. Quizá, tales reformas puedan tener una enorme virtualidad sobre los efectos y consecuencias de la aplicación de las leyes no escritas del capital, limando ciertos desajustes o garantizando algunas esferas de protección; pero, al dejar igualmente intocada la causa fundamental de los problemas y conflictos, difícilmente van a encontrarse soluciones reales a los problemas de nuestros litorales.

De todos modos, hay que reconocer que el derecho no puede hacer nada más que retocar tales consecuencias. No debemos pedirle al derecho lo que está más allá de su alcance. Una norma jurídica no hace otra cosa —y esa es la grandeza y la miseria del ordenamiento jurídico—, que reconocer un específico y determinado modo de satisfacer una necesidad o una exigencia social sin salirse del marco que imponen materialmente los procesos de división social del hacer que predominen en un momento concreto. De ahí el constante desplazamiento de las soluciones al ámbito de lo jurídico.

Desde una concepción progresista del derecho intentaremos paliar algunas de las consecuencias que propicia dicho marco. Véanse, si no, los constantes esfuerzos por imponer legislaciones laborales que garanticen determinadas esferas de autonomía de los trabajadores frente al poder de los empresarios. Pero, si estamos atentos al nuevo contexto en el que vivimos, ¿qué es lo que ha podido hacer el derecho ante la ofensiva neoliberal que ha desmantelado, sin modificar ni una sola coma de las constituciones democráticas, el edificio normativo del derecho al trabajo que de ser un “derecho” está pasando a ser considerado como una “libertad”? El tema no es baladí, ya que considerar a “algo” como un derecho requiere políticas públicas por parte del Estado que garanticen su puesta en marcha; pero, al ir planteándolo como una “libertad”, la responsabilidad de si se tiene o no garantizado el “derecho” le corresponde al individuo y no a las instituciones públicas. De ahí, asimismo, la impotencia y el desencanto que las reformas jurídicas producen en la ciudadanía; y, por último, la enorme responsabilidad del jurista crítico, sobre todo, a la hora de exponer a todos lo que el derecho puede y no puede hacer, dadas sus estrechas vinculaciones con los contextos materiales hegemónicos. Hay que conocer los límites de un instrumento para saber, sobre todo en momentos de crisis, cómo usarlo convenientemente y como complementarlo con otras formas de lucha para el acceso al bien.

De este modo, cuando se reflexiona sobre temas como la “multiculturalidad” como hecho social constatable en cualquier formación social, la “interculturalidad” como reconocimiento de las



relaciones -conflictivas o consensuales- que se dan entre los diferentes procesos culturales que pueblan nuestro universo de formas de vida, o del mestizaje, de la hibridez cultural, etc., etc., no debemos permanecer encerrados en los efectos y consecuencias de un sistema que se retroalimenta produciendo diferenciaciones que degradan las plurales formas de acercamiento cultural al mundo a meros desechos de irracionalidad y marginalidad. Es decir, no debemos dejarnos atrapar por los que basan sus teorías y acciones en el famoso acróstico “TINA”: *there is no alternative*. Cuando nosotros hablamos de “espacios culturales” queremos salir de ese círculo infernal, de esa weberiana “jaula de hierro” en la que, como Don Quijote, viajamos encerrados observando los efectos y consecuencias desastrosas para la bio(socio)diversidad del mundo que producen los actuales procesos de división global del hacer. Si permanecemos encadenados en la “TINA” que anuncia el fin de la historia, podremos ser muy conscientes de los efectos que se producen, pero absolutamente impotentes para encontrar soluciones con futuro al no tener presentes las causas reales de los conflictos.

Desde nuestro punto de vista, aunque la teoría y la práctica económica y política que se desprenden de las afirmaciones de *The Economist* o del pensamiento *neocons* tiendan a presentarse como propuestas de “libertad” y de “opción racional”, no son más que consecuencias de la aceptación de lo que Baruch Spinoza denominaba “fatalismo”. Es decir, existe una “fuerza exterior” que nos impele a pensar de una única manera (la forma previa epistemológica), a actuar de un único modo (la forma previa política) y a interrelacionarnos en un único espacio político, epistemológico y,

en definitiva, cultural (la forma previa universal). Los estudios de pensadores como Jevons, Marshall, Hayek -los cuales están en la base de las propuestas de *The Economist*- y de Kristol, Wohlstetter y Kagan, indican, pues, un único camino teórico, político y cultural: el del control del capital sobre todo el conjunto de las relaciones humanas; un camino que se presenta como un fenómeno natural - formas previas- del que no podemos escapar sin caer en herejías irracionales o intervencionismos totalitarios. De nuevo, civilización o barbarie.

Estamos, pues, ante un determinismo económico, político y social de tal calibre que más que una propuesta teórica y científica, parece más bien una institución inquisitorial que custodia algún dogma irrefutable y universal absolutamente separado de las incertidumbres que siempre supone la entrada en liza de la subjetividad humana. De un modo cuasi-bíblico, en las obras de los economistas, filósofos y politólogos que sustentan las tesis de las revistas y *think-tanks* que estamos citando, se acude una y otra vez a todo un bagaje de arquetipos irracionales que se presentan al público como el trabajo científico de investigadores neutrales: un dios (el beneficio), un sistema de valores (el de la libertad entendida como orden que se despliega a sí mismo sin intervenciones ajenas), una fidelidad total a una serie de principios a los que se llega con sólo pensar “racionalmente” (primacía de la libertad sobre la igualdad), y un único tipo de salvación que, indefectiblemente, es el de toda la humanidad (la globalización de los intereses expansivos y acumulativos de la gran corporación transnacional) .

Pensamos, por tanto, que hablar de proceso cultural es trabajar en la dirección absolutamente contraria. En vez de reflexionar desde ese determinismo económico rayano en lo religioso, nosotros partimos de lo cultural como el conjunto de procesos que están sometidos al “circuito de reacción cultural”. Insertarse en tal circuito supone aceptar, reconocer, respetar y promover la capacidad y potencialidad humanas para plantear continuamente alternativas y formas creativas de afrontar y transformar el mundo. Desde este punto de vista, pues, el acento se pone en la asunción de responsabilidades políticas y teóricas que nos comprometan, no con la obsesión por el aumento constante de utilidades marginales (o de beneficios económicos), sino con procesos sociales de lucha por el acceso igualitario a los bienes necesarios para llevar adelante una vida digna. Es decir, afectando, no sólo a los efectos y consecuencias de los procesos, sino, fundamentalmente, a sus causas reales. Por eso, en vez del fatalismo apologético de los epígonos contemporáneos de los economistas neoclásicos y de los marginalistas que hoy en día pueblan la ideología neoliberal, apostamos más bien por procesos culturales abiertos que tiendan a potenciar la capacidad humana genérica de creatividad y de transformación del mundo: hitos básicos de todo el proceso de humanización de la humanidad.

## **2. Tres reflexiones previas: el “contexto interactivo” de nuestras reacciones culturales.**

**a)** En primer lugar, esa capacidad humana genérica no puede desarrollarse en el vacío del individualismo abstracto. El

concepto ideológico/político de “individualismo” tiene mucho que ver con la concepción puramente temporal que las ideologías legitimadoras del modo de producción capitalista han ido generalizando como parámetro ético de juicio y como proceso de subjetivación. Descartes, Leibniz, Adam Smith, Kant..., en todos estos autores se parte de una concepción “temporal” de la maduración individual: de estadios primitivos e irracionales en los que domina el particularismo de la situación, se llegará, poco a poco, a etapas donde lo que prime sea la racionalidad formal y universal que formule principios válidos para todos. El proceso de “racionalización” es pues una línea temporal por la que necesariamente se pasa para conquistar “racionalmente” el mundo (aunque, ¡claro está!, este proceso sólo podrá darse en el marco de la Europa expansionista y ávida de recursos naturales exigidos por su propio crecimiento y su afán de acumulación de capital).

En primer lugar, tal concepto temporal de lo ético nos conduce a la aceptación de que sólo hay un grupo humano: “la humanidad” y que, por consiguiente, las reivindicaciones de pluralidad y diversidad se desplazan al ámbito del relativismo ético o de la irracionalidad lógica. Si no hay diferencias grupales y sólo existe una única comunidad, no hay por qué acercarse a los contextos donde cada proceso cultural se desarrolla, ni tampoco tomar conciencia y reconocer diferencias. Con el tiempo, todos avanzaremos hacia el ideal de homogeneidad que impone dogmáticamente la racionalidad universal. De este modo, la elección ética individualista/universalista está sometida a una serie de “etapas” al

margen de todo contexto y de todo conjunto de circunstancias: de lo particular se llegará a lo universal, de lo contextual a lo formal (tal y como formuló el psicólogo del desarrollo mental Lawrence Kohlberg). Elegiremos racionalmente, pues, cuando “llegemos” o alcancemos la etapa de racionalidad formal/ideal/universal en la que lo abstracto prime sobre lo concreto, es decir, el argumento trascendental sobre la constatación empírica. En definitiva, donde lo que prime, a la hora de decidir acerca de la bondad o maldad de una decisión, sean los procedimientos a partir de los cuales decidimos y no las consideraciones acerca de lo que es una vida buena o digna de ser vivida.

El pensamiento jurídico y político que surge de esta tradición niega la posibilidad de que algún día nos pondremos de acuerdo sobre lo que es una buena vida. Es decir, una vida digna de ser vivida, o, lo que es lo mismo, una vida en la que todas y todos (individuos, grupos y culturas) puedan gozar de un acceso igualitario a los bienes necesarios para “poder hacer”. Aunque eso sí, se admite que podremos llegar a acuerdos sobre procedimientos y modos que, por la mano invisible de las situaciones ideales de comunicación o por la coincidencia de lo real con lo racional y de lo racional con lo real, nos conduzcan a la dignidad. Más aún, la dignidad se restringe a la puesta en práctica de tales procedimientos y en la confianza ciega en esas “invisibilidades”. De ese modo, cualquier decisión o consecuencia de un acto que haya sido sometido a los procedimientos de dicho tipo de racionalidad “necesariamente” habrá de ser justo. Esto será así, tanto si decidimos cumpliendo con todos los requisitos legales, como si elevamos a criterio ético universal la creación de

unas condiciones ideales de comunicación (Jürgen Habermas) o de formulación de principios de justicia (John Rawls) sin contar con las diferencias y desigualdades culturales y contextuales en la que se desarrollan las vidas concretas de comunidades y personas. Se habla, pues, de “la humanidad” como si fuera el único grupo existente y consideramos a sus componentes como miembros de una sola comunidad que, con el tiempo, si es que no son perezosos y saben actuar en las “subastas” de derechos (Ronald Dworkin), irán alcanzándose “formalmente” unos a otros hasta que llegue el día de la hipotética eclosión de la armonía preestablecida (el paraíso de los destinos de Leibniz).

De ahí que el proceso de subjetivación, es decir, el modo de convertirse en sujeto de su propia vida, no se consiga al acceder a bienes que hagan de la vida una vida digna de ser vivida. Seremos “sujetos” cuando, con el paso del tiempo, vayamos agotando, y el Estado o la comunidad internacional vayan reconociendo, las diferentes “etapas” o generaciones de derechos que van surgiendo como por arte de magia de dicha armonía preestablecida en los procedimientos de comunicación ideal o de formulación de principios (a los cuales se llegará, según el neokantismo rawlsiano por la propia inercia -formas a priori- del pensamiento racional). Somos, pues, individuos que “con el tiempo” llegaremos a saber formalizar principios, dejando a un lado las condiciones concretas de su aplicación y los fundamentos de su existencia. Los cuales se reducen a conocer cuánto cuesta económicamente tener derechos cada vez más formalizados y cada vez más funcionales a un contexto social,

económico y cultural funcional a los intereses de un único sistema de relaciones: el impuesto por los procesos de acumulación irrestricta de capital. Por consiguiente, la acción racional se basa en la praxis de individuos atomizados, y “aparentemente” descontextualizados, preocupados únicamente por satisfacer sus apetitos de enriquecimiento personal, cueste lo que cueste y pese a quien pese. Según las tesis del individualismo posesivo y acumulador, que huye incluso de las propias normas y reglas del mercado, los intereses públicos y generales serán satisfechos gracias a la existencia fantasmal de alguna mano invisible o a algún hipotético orden que funciona por sí mismo, sin intervención alguna del exterior.

Por el contrario, pensamos que lo cultural tiene tres aspectos básicos que contradicen tal metafísica atomista y determinista. En primer lugar, el aspecto causal/estructural. Está claro que no comenzamos a actuar culturalmente ni a producir valor desde cero, sino que recibimos y heredamos lo que generaciones anteriores nos legan. En segundo lugar, constatamos el aspecto metamórfico/transformador. Tenemos la posibilidad y la capacidad de mudar el mundo recibido. Y, en tercer lugar, el aspecto interactivo/comunitario. Reaccionamos culturalmente siempre en cooperación colectiva, no sólo con los que compartimos las mismas pautas y esquemas culturales, sino, asimismo, con los que reaccionan de un modo diferente al nuestro.

b) Esto nos lleva a la segunda reflexión que queremos resaltar desde el principio. Desde nuestra perspectiva, es preciso rechazar todo narcisismo occidental de tintes colonialistas. Desde el inicio de la expansión occidental por todo el orbe conocido, comenzó

también a “globalizarse” ese auto-retrato del sistema de relaciones sociales basado en las premisas del capital sin que nada pudiera oponerse al mismo. Todo lo que no coincidiera con esa “auto-imagen” de racionalidad y de universalidad era inmediatamente rechazado como irracional o producto de una mentalidad primitiva y salvaje.

Esta es la consecuencia de esa concepción “temporal” de lo racional. Por esa razón, desde una concepción cultural crítica, debemos introducir el concepto de espacio, es decir, como veremos más adelante, de lugares y contextos en los que se desarrolla toda acción humana y se despliega toda elección individual. Desde la concepción “espacial” de lo cultural, lo racional ya no coincidirá con elementos puramente formales/ideales a los que se llega con sólo dejar pasar el tiempo necesario para alcanzar la madurez racional. Desde el espacio hay que contar con las necesidades humanas de acceso a los bienes y, desde ahí, con los procesos de división social, étnica, territorial y sexual del hacer humano, los cuales nos “colocan” en diferentes “posiciones” a la hora de acceder al disfrute de tales bienes exigibles para una vida digna. Lo espacial nos conduce, pues, a abandonar el dualismo mente (lo formal)-cuerpo (lo material), pues ambos elementos necesariamente se complementan de un modo horizontal y no jerárquico en el aquí y ahora de nuestras vidas concretas.

“Estamos —afirmaba Foucault— en un momento en que el mundo se experimenta... menos como una gran vía que se despliega a través de los tiempos que como una red que enlaza puntos y que entrecruza su madeja”. Esto no quiere decir que tengamos que



olvidar el tiempo de los procesos y admitir las antiguas proclamas de fin de la historia. Más bien, hay que construir una nueva manera de tratar lo que llamamos tiempo y lo que se denomina historia desde la idea de espacio-tiempo. Un espacio-tiempo en el que lo importante no van a ser ya las etapas temporales que hay que recorrer (y que las filosofías de la historia han pretendido mostrarnos como algo científico e ineluctable). Lo relevante será saber actuar en esa red espacio-temporal en la que vivimos. Red en la que lo esencial consiste en determinar qué relaciones de vecindad, qué tipo de almacenamiento y acumulación, qué modo de distribución, de circulación, de clasificación de los elementos humanos y naturales “se deben mantener preferentemente en tal o cual situación para alcanzar tal o cual fin”. Problemas que el feminismo de corte materialista ya ha venido tratando de hacernos ver al denunciar las oposiciones que parecen separar ontológicamente el espacio público del espacio privado, el espacio de la familia del espacio social; en definitiva, el espacio cultural de lo concreto y el espacio ideal/abstracto de lo útil.

Todos estos argumentos nos hacen considerar lo temporal de un modo distinto al que defienden los pensadores idealistas (Habermas, Rawls...). El tiempo de la madurez no va a llegar por sí solo. Hay que empujar el tiempo “cambiando” las circunstancias que hacen que unos puedan auto-proclamarse sujetos racionales de derecho y otros no tengan ni siquiera las posibilidades mínimas de acceso a los lugares y contextos en los que se va adquiriendo la madurez necesaria para comprender que hay que luchar “espacialmente” para que el tiempo nos favorezca a todos por igual

y no a unos más que a otros. No debemos, pues, defender racionalidades formales/ideales que someten todos los contenidos a una idea o forma previa que determina nuestra acción y nos inducen a aceptar una determinada construcción de la división social del trabajo y del hacer humanos hasta que el final de los tiempos y de la historia lleguen por sí mismos. Hay, pues, que defender una concepción material/concreta de la racionalidad que, al tener en cuenta las posiciones que ocupamos en los espacios reales en los que vivimos, nos induzca a construir los materiales necesarios para obtener la fuerza y el poder que nos impulsen a luchar por conseguir posiciones igualitarias de acceso a los bienes imponiendo deberes de no explotación y de redistribución de recursos a los que dominan la actual división social del hacer.

Desde dicha mirada en el propio espejo, y su consecuente desplazamiento de la causa real de los problemas, comenzaron a sentarse las bases del colonialismo, del racismo y de la xenofobia. Dejemos hablar a Ernest Renan en la apertura del curso de lenguas hebrea, caldea y siríaca en el Collège de France en 1862. “En el momento actual –afirmaba rotundamente Renan- la condición esencial para la expansión de la civilización europea es la destrucción de lo semítico por excelencia: la destrucción del poder del islamismo... Se trata de una guerra eterna, de una guerra que sólo cesará cuando el último hijo de Ismaíl haya muerto de miseria confinado por el terror a las profundidades del desierto. El Islam es la negación total de Europa... significa el desprecio por la ciencia, la supresión de la sociedad civil; es la espantosa simplicidad de la

mentalidad semítica, que limita el cerebro humano cegándole a toda idea sutil, a todo sentimiento delegado, a toda investigación racional”.

¿Cómo plantear la mínima posibilidad de diálogo basado en perspectivas de paz y diálogo entre el mundo árabe y el mundo occidental –y, por extensión, entre las cosmovisiones indígenas y nuestras percepciones culturales, o entre las expectativas y valores de las mujeres con respecto a los privilegios de la masculinidad- cuando el argumento que prima es el de la destrucción o invisibilización de todo lo diferente? Es preciso, pues, para toda reflexión teórica y toda acción política no destructivas, la construcción de condiciones espacio-temporales para que los actores y actrices que pueblan los procesos culturales puedan dirimir sus diferencias y proponer pautas comunes de acción en lo que vamos a denominar los espacios culturales. Es decir, los “lugares simbólicos” en los que puedan interactuar diferentes, plurales y heterogéneas formas de reaccionar –y plantear alternativas- ante los entornos de relaciones que mantenemos con los otros, con nosotros mismos y con la naturaleza. Entornos, ¡claro está!, condicionados por los procesos de división desigual e injusta del hacer humano.

c) Pero con esto entramos ya en la tercera y última reflexión. Como todo fenómeno social, los procesos culturales tienen -e inciden en- un “contexto”. El olvido o la ocultación de este hecho han conducido a muchos teóricos de la sociedad y del conocimiento a postular como realidades lo que no son más que idealizaciones de sus deseos o racionalizaciones de sus esfuerzos dirigidos a justificar algún sistema político, económico o social. Si algún fenómeno político,

social, jurídico o cultural se presenta como si no tuviera contexto, entonces ese algo se convierte en eterno, inmutable, trascendente y protegido de toda intervención humana sobre el mismo. Hasta la misma isla de Utopía –diseñada por Tomás Moro- tenía una semejanza espectacular con la Inglaterra que le tocó vivir al insigne canciller. ¿Qué era la Ciudad del Sol sino el marco ideal donde “debería” desplegarse “materialmente” la monarquía absoluta y encontrar las bases de su eterna reproducción? ¿Tomasso Campanella escribió su relato imaginario sólo para solaz de comediantes o quería incidir en el contexto político y científico de su tiempo? ¿Qué decir de la conocidísima película *Casablanca*? ¿Acaso es posible entender la renuncia de Bogart al amor de la Bergman y la repentina amistad con el comisario francés sin conocer “el contexto” histórico, político y geo-estratégico en el que se debatían las grandes potencias occidentales por dominar el mercado mundial? ¿Es posible entender las farragosas páginas de la Filosofía del Derecho de F.W. Hegel -con su conocidísima y peligrosísima “confusión” entre lo que él consideraba lo racional y lo real-, sin tomar en consideración su defensa a ultranza de las tesis de la economía política clásica, a partir de las cuales David Ricardo y Adam Smith comenzaron a justificar el modo de control socio-metabólico del capital sobre el conjunto de relaciones humanas como el único posible y deseable? ¿El pensamiento y las ideas humanas brotan de sí mismas, como Atenea de la cabeza de Zeus, sin contacto alguno con la realidad concreta en la que, y para la que, surgen?

Todo fenómeno, todo pensamiento, toda acción se da siempre en un contexto. Ahora bien, cuando nos situamos en lo cultural hablar de contexto no es hacerlo meramente de las situaciones o las circunstancias bajo las que se desarrollan las acciones o se forjan las ideas. Utilizar el término contexto para situar una conversación que se desarrolló tras la barra de un determinado bar y en el que los hablantes tomaron tales o cuales bebidas que sueltan la lengua y facilitan la comunicación, no cubre el mismo campo semántico que si usamos el término contexto para “contextualizar” una teoría como la marxista, o los objetivos perseguidos por tal o cual cineasta, o para aclarar por qué razón el principio de incertidumbre de Heisenberg se formuló en el siglo XX de nuestra era y no en el IV antes de Cristo.

El uso del término es completamente diferente y tiene unas características que lo diferencian claramente de las situaciones y las circunstancias que rodean nuestras vidas. En concreto, cuando hablamos culturalmente de contexto estamos haciéndolo de tres cosas estrechamente imbricadas: A) de las diferentes formas de producción de riqueza (y, por supuesto, de pobreza); es decir, de las circunstancias económicas de creación de valor; B) de las diferentes, jerárquicas y desiguales posiciones que ocupamos en los procesos de división social, sexual, étnica y territorial del hacer humano; o, lo que es lo mismo, de las formas que adopta la explotación y la injusticia; C) de las diferentes formas de adaptarse a los dos elementos anteriores o de enfrentarse de un modo antagónico a las mismas; en otros términos, de la toma de posición política frente a la

producción/extracción del valor y los procesos de explotación del hacer.

A partir de la inserción en un “contexto” determinado, los seres humanos comienzan a reaccionar frente a los entornos de relaciones que en él priman, sea para reproducirlos, sea para transformarlos.

Por tanto, los procesos culturales se dan siempre en el marco de determinados contextos, sean favorables a la apropiación privada de la riqueza en el marco de procesos de división jerárquica y desigual de un hacer humano absolutamente determinado a actuar en tal dirección; sean contextos que tiendan a la lucha contra tales apropiaciones privadas del valor social y que potencien acciones antagonistas contra los procesos que obstaculizan a la mayoría de la población a acceder en régimen de igualdad a los bienes materiales e inmateriales necesarios para vivir con dignidad. Creemos, pues, que ésta es la única manera de huir del colonialismo que se auto-presenta como la única visión racional del mundo, y que niega la existencia de cualquier perspectiva o punto de vista alternativo a sus premisas apriorísticas. Tal y como profetizaba Hegel —y después han mantenido sus más fieles seguidores en el marco del pensamiento neoconservador norteamericano-, este orden de cosas sólo conducirá al fin de la historia.

Ya está bien de milenarismos y de “fines” de lo humano. Nuestro mundo es un universo plural repleto de diferentes y heterogéneas formas de reacción frente a los entornos de relaciones que se mantienen con la naturaleza, con nosotros mismos, y, sobre

todo, con los otros. No hay, no ha habido, ni habrá procesos culturales aislados entre sí. Y, mucho menos asistiremos a procesos culturales divididos absolutamente por fronteras políticas nacionales, consideradas, ideológica e interesadamente, como eternas e inmutables. De lo que, quizá podríamos pronosticar su fin, es el de las filosofías de la historia que han intentado negar tales interconexiones y han sacralizado tales fronteras.

La historia de la etnología nos muestra más bien la interacción continua –a veces pacífica, la mayoría de las ocasiones conflictiva- entre los múltiples procesos culturales que se han ido desplegando a lo largo de la historia de las relaciones entre pueblos y grupos diferentes y diferenciados en función del acceso a los recursos materiales e inmateriales necesarios para vivir dignamente. Ya el gran historiador Heródoto contaba a sus estupefactos oyentes del ágora ateniense las virtudes, diferencias y semejanzas de las producciones culturales persas con respecto a las griegas. Y ya entre el público que lo escuchaba había gente que estaba de acuerdo con él y gente que maldecía al historiador por establecer paralelismos entre la civilización y la barbarie. Los contactos interculturales han estado siempre presentes en la formación, desarrollo y, cómo no, desaparición de los procesos culturales que se han dado en la historia. Sin embargo, muchas fueron las burlas que recibió nuestro gran historiador y etnólogo. Gran parte de ese público ateniense asistía a la plaza pública a escuchar lo que quería escuchar: la grandeza de lo griego, y no las semejanzas y las virtudes de la forma persa de relacionarse con el mundo. Muchos comenzaron a mezclar sonrisas irónicas con comentarios procaces acerca de las cosas extrañas que decía el conferenciante: ¿acaso es posible -pensaba más de uno-

que hubiera más allá de lo heleno algo que pudiera denominarse cultura?

Lo que quizá no sabían tales escépticos del conocimiento intercultural es que sus chanzas y sus palabras despectivas, surgidas más de prejuicios chauvinistas que de un interés por aprender algo de lo que Heródoto comunicaba, han sido usadas por los diferentes poderes hegemónicos como justificación y legitimación de sus luchas geoestratégicas. Las continuas guerras, inquisiciones, persecuciones, expulsiones, invasiones y destrucciones que pueblan tantos documentos históricos, se han justificado y legitimado alegando diferencias culturales con respecto a la percepción del mundo o de lo sagrado. Cuando en realidad lo que impulsaba tales atrocidades no eran más que el afán de riqueza y de acumulación ¡Cuántos desgraciados que pensaban de un modo diferente a los objetivos imperialistas, y de justificación de un nuevo orden social e institucional, del papado de turno han sido inmolados en las hogueras de la Inquisición, alegando que mantenían opiniones religiosas contrarias a los dogmas de las “sagradas escrituras”!

Culturalmente hablando, todos estamos interconectados. Con sólo profundizar en los signos y representaciones simbólicas de formaciones sociales alejadas geográficamente entre sí encontramos más elementos que nos identifican que diferencias absolutas que nos separan. Somos emocionalmente semejantes. Nuestro sentido de lo bueno y lo malo es muy similar cuando se trata de articularse para llevar a cabo una acción. El problema no es cómo hacer más igual a la gente; el problema es cómo evitar que la gente (que comparte tantas



emociones y contradicciones) se vuelva tan diferente, que acabe siendo desigual. Ser humano es “ser cultural”. Y “ser cultural” es asumir que reaccionamos simbólicamente de un modo diferente en función de los entornos de relaciones en los que vivimos. La diferencia cultural es el hecho que, paradójicamente, nos une a todos bajo la categoría de “animal cultural”. Pero en este terreno, como en muchos otros, las cosas no son tan fáciles de asimilar y, por supuesto, de llevar a la práctica. La historia nos demuestra que no podemos hablar de una familia humana bien ordenada y solidaria. Hay conflictos, a veces conducentes a tremendas catástrofes humanitarias. Hay incomprendiones de las que, en la mayoría de las ocasiones, ni siquiera sabemos los orígenes. Hay disputas acerca de ritos, de formas de diseñar la figura de la cruz en el pecho del creyente a la hora de la oración o por los colores que se distribuyen en un trozo de tela que se reconoce convencionalmente como una bandera. Nadie puede negar estos hechos, a pesar de su insignificancia para una relación humana fructífera y enriquecedora para todas y para todos.

Sin embargo, la pregunta que nos queremos formular en este libro es la siguiente: ¿son las estructuras culturales plurales y diferenciadas -por poner un ejemplo histórico que analizaremos más adelante- que encontraron Pizarro y sus secuaces en lo que denominaron equivocadamente Perú las que condujeron al intento de exterminio del imperio inca? ¿O lo que ya estaba empujando a los “conquistadores” no fueron más bien los factores incipientes de un modo de producción basado en el capital, que ya apuntaba sus dos características básicas: la continua expansión de sus límites y el afán irrestricto y amoral de acumulación de lo que poco a poco se iba convirtiendo en el equivalente

universal de toda transacción y de toda relación social: el dinero basado en la cantidad de oro disponible? ¿El problema era la Biblia o la acumulación? ¿Cuáles fueron las razones culturales del exterminio de los antiguos pobladores del famoso Oeste norteamericano? ¿Y la de la saña de las tropas inglesas por eliminar y erradicar de nuestro universo a todo un pueblo como el Tasmano? ¿Eran discrepancias culturales o razones de dominio estructural a la hora de imponer un nuevo modo de producción y de relaciones sociales?

Nuestro objetivo es trazar un esquema que nos permita tratar con las dificultades de traducción entre procesos culturales diferentes, alejándonos lo más que podamos de las cínicas propuestas de Samuel Huntington y sus *clash cultures*. Una cosa debe quedar clara desde el principio, reconducir las causas de los problemas entre pueblos a cuestiones culturales tiene un claro tufillo a ideología oscurantista. Tales intentos conducen más a ocultar las causas reales de los conflictos - enmascarándolas, en el caso de Huntington, tras las diferentes interpretaciones de tres grandes religiones, como son la cristiana, la islámica y la confuciana-, que a la búsqueda de caminos de transacción y de empoderamiento que permitan un real diálogo entre iguales.

Pretendemos, mejor que eso, construir las claves de traducción cultural insertando los conflictos en los contextos en que necesariamente se dan. Tarea básica será, pues, crear las condiciones para potenciar la voluntad de encuentro y la exigencia de construcción de zonas de contacto entre los individuos y grupos de procesos culturales diferentes. Todos los procesos culturales están situados en contextos precisos de relaciones. Pero esa constatación

cultural no basta. Es preciso trabajar para que en todos esos procesos culturales existan las condiciones económicas, políticas, sociales, económicas y, por supuesto, culturales, para poder enfrentarnos con éxito a los obstáculos –no enteramente culturales– que vienen impidiéndonos dialogar desde y para nuestras diferencias.

### **3. los puentes culturales construyen las orillas**

#### **3.1. la “voluntad de encuentro intercultural”.**

**P**or todo ello, para hablar culturalmente del espacio, hay que cambiar el foco de nuestra atención. El concepto cultural de espacio –es decir, del lugar de encuentro que tenemos que construir para enfrentar las fuentes reales de nuestras incomprendiones–, no es algo que haga referencia sólo a objetos materiales o a límites geográficos, aunque, como es obvio, estos elementos estén presentes en la mayoría de las caracterizaciones del mismo. En realidad, estamos hablando del marco en el que se manifiestan nuestras acciones y reacciones culturales en relación continua con otras acciones y reacciones culturales diferentes a las nuestras. Es decir, hablamos del marco, de la estructura, por supuesto, abierta y dinámica de signos –representaciones simbólicas– que nos orientan a la hora de explicar, interpretar e intervenir en nuestras respectivas realidades. Signos que nunca se producen en el interior, o desde el centro, de un único proceso o centro cultural, sino que siempre tienen

algo que ver con lo que venga de fuera de nuestras coordenadas culturales.

Así tenemos que, ante una determinada forma de producir riqueza (y pobreza), de organizarse de un modo funcional o antagonista frente a la inserción en los procesos de división social, sexual y étnica del hacer humano, todos, absolutamente todos reaccionamos culturalmente. O, con otras palabras, construimos “signos” que nos pueden permitir -si es que tenemos voluntad para ello- la construcción de espacios culturales, en los cuales lo fundamental reside en su apertura o en su cierre con respecto a otros contextos (otras formas de producir la riqueza, el antagonismo o la explotación). Podemos decir, pues, que los espacios culturales no son otra cosa que el objetivo al que tienden todos los procesos “culturales” en los que primen la categoría de apertura y de interconexión.

En otro libro hemos usado la imagen del puente para ir viendo cómo se construyen interactivamente los procesos culturales (en oposición a los procesos ideológicos, presididos por la categoría de cierre). Un “puente” no sólo conecta dos lugares separados por un río o por una depresión del terreno. El “puente” es una imagen de una enorme potencia cultural, pues cuando lo construimos -simbólicamente- estamos creando las mismas orillas que dicho puente une. Expliquemos esto con un poco más de detenimiento.

Antes del puente había márgenes, límites; después del puente hay orillas, es decir, hay márgenes y límites que no son sólo márgenes y

límites naturales sino construcciones culturales. Al poner en relación las dos orillas, el puente nos muestra que frente a nuestra particular forma de relacionarnos con los otros, con nosotros mismos y con la naturaleza, existen otras formas culturales de percibir a los seres humanos, de percibirse a sí mismos y de percibir e interactuar con la naturaleza. La categoría cultural -no meramente de ingeniería de caminos- de “puente” nos va a permitir pasar de un lado a otro con nuestros propios parámetros, reconociendo de antemano que vamos a encontrarnos con seres humanos que también portarán parámetros culturales quizá diferentes a los nuestros, pero tan culturales como los que nosotros hemos ido construyendo a lo largo de los siglos. Reconocer esto, que pareciendo tan simple es, al mismo tiempo, tan complejo y difícil, es la base necesaria para establecer relaciones pacíficas con los diferentes.

Pero ahora debemos añadir algo más. Un puente sirve –lo que es ya mucho- para construir las orillas y pasar de un proceso cultural a otro. En este momento, debemos dar un paso más y centrar la atención en el fin, en el *telos* u objetivo, de ese paso. O bien pasamos el puente para invadir al otro y reducir a cenizas sus representaciones culturales (además de todo lo que se interponga en el camino del imperialismo colonial); o bien, cruzamos el puente para comparar, discutir y, en el mejor de los casos, para compartir nuestras diferencias, para mezclarlas y para construir algo nuevo.

El fiel de la balanza es lo que en otra ocasión llamábamos el “circuito de reacción cultural”. Veamos en el cuadro siguiente los diferentes tipos de acercamiento a lo cultural en función de las categorías de apertura o de cierre del mismo.

*Procesos culturales emancipadores* / *Procesos culturales reguladores*

PROCESOS CULTURALES EMANCIPADORES	PROCESOS CULTURALES REGULADORES
<p><b>Apertura de los circuitos de reacción cultural:</b> procesos culturales en los que todos los actores sociales pueden reaccionar creando producciones culturales en función de los entornos de relaciones en que están situados (procesos culturales “propriadamente dichos”). Por ejemplo, las luchas feministas contra el patriarcalismo.</p> <p><b>Apertura a otros procesos culturales:</b> procesos culturales abiertos a la interacción con otros procesos culturales; procurando la creación de espacios de encuentro basados en la igualdad de acceso a bienes y en la igual capacidad para hacer valer sus convicciones (procesos interculturales).</p> <p><b>Apertura al cambio social:</b> procesos en los que los actores sociales pueden construir “contenidos de la acción social” que vayan transformando las “metodologías de la acción social” hegemónica (procesos democráticos radicales: complementariedad entre los aspectos formales y participativos de la democracia).</p>	<p><b>Cierre de los circuitos de reacción cultural:</b> procesos culturales en los que se impide a algunos o a todos los actores sociales la creación de producciones culturales, bloqueando la posibilidad de intervenir en los entornos de relaciones en que están situados (procesos ideológicos). Ver, como ejemplo, el patriarcalismo como sistema de valores que impide a las mujeres su pleno carácter de grupo social diferenciado que lucha por construir sus “camino de dignidad”.</p> <p><b>Cierre a otros procesos culturales:</b> procesos culturales cerrados a la interacción con otros procesos culturales en régimen de igualdad económica y negando la igual capacidad para hacer valer sus propias convicciones (procesos coloniales).</p> <p><b>Cierre al cambio social:</b> procesos en los que los actores sociales no pueden construir “contenidos de la acción social” alternativos a los dominantes ni, por consiguiente, alterar la “metodología de la acción social” hegemónica (procesos totalitarios o procesos democráticos reducidos a sus aspectos formales).</p>

Según esta categoría definidora de todo proceso cultural, los productos culturales no son más que reacciones ante los entornos de relaciones sociales, síquicos y medioambientales que construimos y en los que vivimos. Si cruzamos el puente para impedir –cierre del circuito de reacción cultural- a los habitantes de la otra “orilla” que puedan reaccionar ante las nuevas situaciones que se les vienen encima cuando nosotros cruzamos el puente, estaremos construyendo no un espacio cultural sino un “espacio colonial” bajo el que, como veremos con mucha más atención más adelante, el colonizado deja incluso de ser considerado como un ser humano que actúa tan culturalmente como nosotros, para pasar a ser concebido como un engranaje más de la maquinaria extractora de recursos que después engullirá el insaciable monstruo de mil cabezas que se llama “La Metrópolis”.

Ahora bien, si cruzamos el puente para potenciar -apertura del circuito- las condiciones para que todas y todos podamos ejercer esa capacidad propiamente humana de reaccionar creativamente frente al entorno en el que se vive, estaremos construyendo el camino para que entre los que habitamos por lo menos dos procesos culturales podamos iniciar la edificación del espacio de traducción y de interacción necesario para el diálogo y la comprensión mutuas. Es decir, no bastan las buenas intenciones de “recibir” o de “acudir” al otro. Es necesario añadir una voluntad “anti-patriarcal”, “intercultural” y político/democrática de creación de condiciones sociales, institucionales y económicas que permitan a los “otros” y a las “otras” adquirir suficiente fuerza para disentir, resistir y proponer alternativas en un plano de igualdad y de horizontalidad.

Ahora bien, estos espacios no van a darse por sí solos. Es preciso que realmente queramos y despleguemos una “voluntad” de apertura de los circuitos de reacción cultural para todas las formas de explicar, interpretar e intervenir en el mundo que conviven, conflictiva o pacíficamente, junto y con las nuestras. Sólo así se podrán ir construyendo las necesarias zonas de contacto -de espacios culturales o zonas de mediación- que sirvan para materializar el resultado del encuentro entre las orillas, es decir, entre las diferentes y plurales formas de reaccionar culturalmente frente a la realidad.

Por tanto, cuando hablamos de “espacios culturales” no lo estamos haciendo ni de “contextos” (los cuales, están necesariamente en su base), ni de “procesos culturales” (ya que estos se manifiestan en dichos espacios). Hablamos, entonces, de lugares de encuentro con los otros. Estos vendrán -o no- a dialogar y a construir zonas de contacto con nosotros, y nosotros iremos -o no- a construirlas con ellos, no en función de alguna esfera ideal o trascendente de valores que nos empuje a dejarnos interpelar por los otros -o a negarles su propia naturaleza de animales culturales-, sino por el despliegue positivo o el cierre dogmático a la necesaria voluntad que permita a los seres humanos que comparten procesos culturales diferentes traducirse y encontrarse.



### 3.2. Una breve aproximación a una teoría crítica de los derechos humanos.

**T**raducirse y encontrarse. Términos que tienen que ver mucho con una concepción contextualizada y crítica de los derechos humanos, entendidos como los productos culturales que la modernidad occidental ha propuesto como camino -o como obstáculo- propio de lucha para la construcción de la dignidad.

Los derechos humanos, pues, deben ser vistos como la convención terminológica y político-jurídica a partir de la cual se materializa esa voluntad de encuentro que nos induce a construir tramas de relaciones -sociales, políticas, económicas y culturales- que aumenten las potencialidades humanas. Por eso debemos resistirnos al esencialismo de la “convención” –la narración, el horizonte normativo, la “Ideología Mundo”- que ha instituido el discurso occidental sobre tales “derechos”. Si, convencionalmente se les ha asignado el calificativo de “humanos” para universalizar una idea de humanidad (la liberal-individualista) y el sustantivo de “derechos” para presentarlos como algo conseguido de una vez por todas, nosotros nos situamos en otra narración, en otro *nomos*, en otra *grundnorm*, en un discurso normativo de “alteridad”, de “alternativa”, y de “alteración”, es decir, de resistencia a los esencialismos y formalismos liberal-occidentales que, hoy en día, son completamente funcionales a los desarrollos genocidas e injustos de la globalización neoliberal.

Por estas razones filosóficas, que no por tales dejan de asumir un contenido político fuerte, vamos a definir los derechos humanos (como productos culturales antagónicos a la Ideología-Mundo que ha sustentado el modelo de relación capitalista propio de la modernidad occidental) en tres momentos: el cultural, el político y el social, cada uno de los cuales conllevará su propia especificación axiológica: la libertad, la fraternidad y la igualdad. Veamos cada uno de estos momentos.

En primer lugar, y de modo abreviado, los derechos humanos, como productos culturales, supondrían la institución o puesta en marcha de procesos de lucha por la dignidad humana. De esta definición abreviada entresacamos la “especificación cultural/histórica de los derechos”: éstos no son algo dado, ni están garantizados por algún “bien moral”, alguna “esfera trascendental” o por algún “fundamento originario o teleológico”. Son productos culturales que instituyen o crean las condiciones necesarias para implementar un sentido político fuerte de libertad (opuesto a la condición restrictiva de la libertad como autonomía: mi libertad termina cuando comienza la tuya). Desde este punto de vista, mi libertad (de reacción cultural) comienza donde comienza la libertad de los demás; por lo que no tengo otro remedio que comprometerme y responsabilizarme -como ser humano que exige la construcción de espacios de relación con los otros-, con la creación de condiciones que permitan a todas y a todos “poner en marcha” continua y renovadamente “camino propios de dignidad”.

En un sentido más amplio, continuamos definiendo los derechos humanos, ahora desde un plano político, como los resultados de los procesos de lucha antagonista que se han dado contra la expansión material y la generalización ideológica del sistema de relaciones impuesto por los procesos de acumulación del capital. Es decir, estaríamos “especificando” políticamente los derechos no como entidades naturales o “derechos infinitos”, sino como reacciones antagonistas frente a un determinado conjunto de relaciones sociales surgidos en un contexto preciso temporal y espacial: la modernidad occidental capitalista. En este sentido político, estaríamos concretando la definición bajo el concepto social y colectivo de “fraternidad”, es decir, la actualización de las reivindicaciones del ala democrático-plebeya de la Revolución francesa auspiciada por los jacobinos y llevada a su culminación por Babeuf y sus “iguales”. Bajo nuestro politizado concepto de fraternidad no se esconden propuestas de tolerancia abstractas, sino impulsos concretos de “solidaridad” y de “emancipación” que permitan la elevación de todas las clases domésticas o civilmente subalternas a la condición de sujetos plenamente libres e iguales. Lo que implicaba -y sigue haciéndolo- el allanamiento de todas las barreras de clase derivadas de los procesos de división social, sexual, étnica y territorial del hacer humano.

Y, en un sentido marcadamente social, los derechos humanos son el resultado de luchas sociales y colectivas que tienden a la construcción de espacios sociales, económicos, políticos y jurídicos que permitan el empoderamiento de todas y todos para poder luchar plural y diferenciadamente por una vida digna de ser vivida. En

otros términos, especificamos los derechos desde una perspectiva “pragmática” y de fuerte contenido social. Con ello, pretendemos complementar y ampliar el concepto de igualdad formal a los aspectos materiales y concretos que permitan la puesta en práctica de la libertad positiva y de la fraternidad emancipadora que subyace bajo el concepto de igualdad material. Los derechos no van a funcionar por sí mismos, ni van a ser implementados únicamente desde el, por otro lado necesario, trabajo jurídico. Hay que hacerlos funcionar creando las condiciones económicas y sociales necesarias para ello. En definitiva, hablamos de la “igualdad” de todas y de todos, o, más específicamente, del conjunto de condiciones sociales, económicas y culturales que nos permitan poder poner en práctica la libertad positiva y la fraternidad emancipadora.

En definitiva, cuando hablamos de derechos humanos como productos culturales antagónicos a las relaciones capitalistas, lo hacemos del “resultado histórico del conjunto de procesos antagonistas al capital que abren o consolidan espacios de lucha por la dignidad humana”. En primer lugar, pues, destaca la frase “resultado del conjunto de procesos antagonistas”, con la que queremos reforzar el carácter histórico/dinámico de los procesos sociales y jurídicos que permiten abrir y, a su vez, garantizar lo que resulte de las luchas sociales por la dignidad. En segundo lugar, hablamos de “espacios de lucha”, es decir, de la construcción de las condiciones necesarias para llevar adelante propuestas alternativas al orden existente y a la Ideología-Mundo de carácter básicamente abstracto y descontextualizado. Y, en tercer lugar, nos referimos a la

“dignidad humana”. Con ello no nos estamos refiriendo a una concepción de la dignidad que imponga unos determinados “contenidos” a cualquier forma de vida que luche cotidianamente por sus expectativas y sus necesidades. Hablamos de la idea de “dignidad humana” que se deduce de las tradiciones críticas y antagonistas que han sido marginadas u ocultadas por la generalización de la Ideología-Mundo que aquí cuestionamos.

De este modo, queremos afirmar lo que desde esta tradición occidental antagonista aportamos a las luchas de la humanidad contra las injusticias y las opresiones. Y lo hacemos acudiendo al sufijo latino *tudine*, que viene a significar “lo que hace algo”. Por ejemplo, “multitud”: lo que hace muchos, lo que nos une a otros. Así, desde nuestras luchas antagonistas, proponemos una idea de dignidad basada en dos conceptos que comparten tal sufijo latino. La actitud o consecución de disposiciones para hacer. Y la aptitud o adquisición del suficiente poder y capacidad para realizar lo que estamos dispuestos previamente a hacer. Si los derechos humanos como productos culturales occidentales facilitan y generalizan a todas y a todos “actitudes” y “aptitudes” para poder hacer, estamos ante la posibilidad de crear “caminos de dignidad” que puedan ser transitados, no sólo por nosotros, sino por todos aquellos que no se conformen con los órdenes hegemónicos y quieran enfrentarse a las “falacias ideológicas” que bloquean nuestra capacidad cultural de proponer alternativas. Creemos que esta es la única vía para poner en práctica ese pensamiento sintomático y de relación que proponíamos en este libro. Irrumpamos, pues, en lo real construyendo el mayor abanico de relaciones y redes que podamos establecer. Sólo desde ahí podremos pronunciar el nombre de los

“derechos humanos” sin caer en la impotencia que subyace a la generalización de una “Ideología-Mundo” que, a pesar de sus proclamas universalistas, lo único que universaliza es su incumplimiento universal.

Esta definición de derechos humanos con sus tres especificaciones nos recuerda los cuatro deberes básicos que deben informar todo compromiso con la idea de dignidad humana que no tenga intenciones colonialistas ni universalistas y que tenga puesta la vista siempre en la necesidad de apertura de los circuitos de reacción cultural. Compromisos y deberes, pues, que deben constituir la plataforma desde la que desplegar la voluntad de encuentro necesaria para la construcción de zonas de contacto emancipadoras, es decir, de zonas en las que los que se encuentren en ellas ocupen posiciones de igualdad en el acceso a los bienes necesarios para una vida digna.

En primer lugar, el “reconocimiento” de que todos debemos tener la posibilidad de reaccionar culturalmente frente al entorno de relaciones en el que vivimos. En segundo lugar, el respeto como forma de concebir el reconocimiento como condición necesaria, pero no suficiente a la hora de la construcción de la zona de contacto emancipadora; a través del respeto aprendemos a distinguir quién tiene la posición de privilegio y quién la de subordinación en el hipotético encuentro entre culturas. En tercer lugar, la reciprocidad, como base para saber devolver lo que hemos tomado de los otros para construir nuestros privilegios, sea de los otros seres humanos, sea de la misma naturaleza de la que dependemos para la

reproducción primaria de la vida. Y, en cuarto lugar, la redistribución, es decir, el establecimiento de reglas jurídicas, fórmulas institucionales y acciones políticas y económicas concretas que posibiliten a todos, no sólo satisfacer las necesidades vitales “primarias” -elemento, por lo demás, básico e irrenunciable-, sino, además, la reproducción secundaria de la vida, es decir, la construcción de una “dignidad humana” no sometida a los procesos depredadores del sistema impuesto por el capital, en el que unos tienen en sus manos todo el control de los recursos necesarios para dignificar sus vidas y otros no tienen más que aquello que Pandora no dejó escapar de entre sus manos: la esperanza en un mundo mejor.

Sólo de este modo podremos construir una nueva cultura de derechos humanos que tienda a la apertura y no al cierre de la acción social. En primer lugar, una apertura epistemológica: todas y todos, al compartir las características básicas de todo “animal cultural”, es decir, la capacidad de reaccionar “culturalmente” frente al entorno de relaciones en el que se vive, tendrán la posibilidad de actuar, desde sus propias producciones culturales, a favor de procesos de división social, sexual, étnica y territorial del hacer humanos más igualitarios y justos. En segundo lugar, una apertura intercultural: no hay una sola vía cultural para alcanzar tales objetivos. En nuestro mundo coexisten muchas formas de lucha por la dignidad. Si existe algún universal es éste: todas y todos luchamos por una vida más digna de ser vivida. Sólo tenemos que estar atentos a las mismas y construir los puentes necesarios para que todos puedan “hacer valer” sus propuestas. Y, en tercer lugar, una

apertura política: todo esto no va a venir por sí solo, ni va a derivarse del cumplimiento de reglas procedimentales ideales o trascendentales a la praxis política del ser humano. Es preciso, pues crear las condiciones institucionales que profundicen y radicalicen el concepto de democracia, complementando los necesarios procedimientos de garantía formal con sistemas de garantías sociales, económicas y culturales en los que la voz y el voto se lleve a la práctica a través de la mayor cantidad posible de participación y decisión populares.

Para nosotros, este es el único camino para una nueva cultura de los derechos que actualice el principio de esperanza que subyace a toda acción humana consciente del mundo en que vive y de la posición que ocupa en él.