

# Utopía y Praxis Latinoamericana

Dep. legal: ppi 201502ZU4650

*Esta publicación científica en formato digital  
es continuidad de la revista impresa*  
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555  
Depósito legal pp 199602ZU720

## Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela  
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales  
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)



# 25

Aniversario

AÑO 25, n°88

Enero - Marzo

Homenaje al filósofo chileno  
Ricardo Salas Astraín

2 0 2 0



## ¡2020! Un año de celebración del 25 aniversario del proyecto editorial **Utopía y Praxis Latinoamericana**



No podemos evitar la nostalgia que nos embarga por la ausencia física de nuestro director fundador Álvaro B. Márquez-Fernández (1952-2018), en medio de la felicidad que sentimos por arribar a los 25 años de trabajo en el proyecto editorial *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Amado director, hoy rendimos tributo a tu loable labor editorial que se convirtió en un proyecto de vida con calor humano y don de gente, que hasta hoy y siempre, nos llena de alegría y de los sueños que nos inspiraste.

Este año de celebración todos/as tus compañeros/as de trabajo, investigadores/as que, con sus esfuerzos de investigación le han dado vida a nuestros perfiles editoriales, llenando nuestros volúmenes de esperanza en la utopía de alcanzar un mundo más justo y humano; el comité editorial, científico, de asesores/as, traductores/as, amigos/as, familiares y allegados/as en general, celebramos contigo este gran logro ¡Feliz cumpleaños!

Gracias, muchas gracias a todos/as nuestros/as autores/as por las vivencias personales y académicas de este tiempo para seguir aprendiendo a crecer. Gracias porque a lo largo de estos 25 años han hecho posible que seamos una revista de difusión del conocimiento humanístico con verdadero compromiso social. Ustedes son *Utopía y Praxis Latinoamericana*.

A todos/as nuestra eterna gratitud

**Zulay C. Díaz Montiel**  
Directora

## ENSAYOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 88 (enero-marzo), 2020, pp. 136-145  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.  
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555

### Debates europeos sobre la justicia cultural y la interculturalidad

*European debates on cultural justice and interculturality*

**Alfredo GÓMEZ-MULLER**

agomezmr@gmail.com

Universidad François-Rabelais de Tours, Francia

Este trabajo está depositado en Zenodo:  
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.3633766>

#### RESUMEN

El artículo aborda algunos de los aspectos del debate distribución – reconocimiento a partir de los debates europeos de justicia cultural e interculturalidad. Se aboga por un modelo de mediación intercultural que permite mostrar la dinámica de estos procesos sociopolíticos en EEUU, Francia y Colombia, y propugna una revisión de la dialéctica entre universalismo y contextualismo que evite el esencialismo. Se concluye que la posibilidad de una mediación intercultural supone, en tanto condición primordial, una aptitud para entender al otro y para elaborar una concepción “abierta” de la cultura y de la identidad.

**Palabras clave:** Reconocimiento, Distribución, Reconocimiento, mediación intercultural.

#### ABSTRACT

The article addresses some of the aspects of the distribution - recognition debate based on the European debates on cultural justice and interculturality. It advocates a model of intercultural mediation that allows to show the dynamics of these socio-political processes in the US, France and Colombia, and advocates a revision of the dialectic between universalism and contextualism that avoids essentialism. It is concluded that the possibility of intercultural mediation implies, as a fundamental condition, an aptitude to understand the other and to elaborate an "open" conception of culture and identity.

**Keywords:** Recognition, Distribution, Recognition, intercultural mediation.

Recibido: 15-10-2019 • Aceptado: 08-11-2019



## INTRODUCCIÓN

La idea de la mediación intercultural, entendida como una forma específica de gestión de los conflictos en donde se oponen diversos referentes “culturales”, se concibe en el contexto más amplio de la emergencia, a escala planetaria, de un “nuevo” paradigma ético y político: el reconocimiento de las “identidades” culturales y, por lo mismo, del hecho de la diversidad cultural. En la historia contemporánea, la emergencia del *paradigma del reconocimiento*<sup>1</sup> en tanto que categoría ética y política se vincula con el despertar de una nueva conciencia de la realidad de la opresión cultural y/o étnica. Desde finales de los años sesenta, en Norteamérica, culturas minoritarias dentro del marco de un Estado-nación enuncian reivindicaciones de justicia cultural que la “justicia” —entendida en el sentido del universalismo abstracto— no es capaz de entender ni aceptar; en Canadá, los francoparlantes del Quebec y las poblaciones autóctonas reclaman el derecho de asegurar su sobrevivencia (“*survivance*”) cultural a través de la creación de nuevas leyes e instituciones públicas; en los Estados Unidos y continuando las luchas por los derechos cívicos de los años sesenta, los negros y otras minorías denuncian prácticas sociales e institucionales que tienden a reproducir sistemas de dominación heredados del pasado colonial y postcolonial. Hacia la misma época se produce en Europa un renacer de las identidades culturales y/o políticas de minorías que enfrentan políticas de asimilación forzada establecidas de tiempo atrás por un poder central: vascos, irlandeses del norte, corsos, bretones, catalanes y muchos otros grupos hacen valer exigencias diversas que van desde la protección de la lengua minoritaria hasta la autonomía y la independencia. En América Latina, la década 1970 marca un renacimiento de los movimientos de resistencia de los pueblos nativos del continente, en tanto que una variada gama de reivindicaciones culturales se hace presente en las sociedades postcoloniales de Asia y África.

El desarrollo de tales reivindicaciones sociales y políticas relacionadas con el reconocimiento público de formas de identidad que han sido o son todavía negadas, desvalorizadas o despreciadas, implica con frecuencia un cierto cuestionamiento de los modelos políticos e institucionales establecidos, así como de las concepciones de lo universal normativo en que se éstos se basan. De este punto de vista, los conflictos relacionados con la exigencia de reconocimiento pueden tener a menudo una expresión política que corresponde específicamente al problema práctico y teórico de la justicia cultural. En este plano, lo que se pone en juego en los conflictos en donde intervienen elementos pertenecientes a la diferencia cultural o a la diversidad de “identidades” remite a la justicia política. ¿Bajo qué condiciones un determinado sistema de derechos e instituciones públicas puede atender las exigencias de justicia cultural? Referida a este marco político de la justicia cultural —de la que el “multiculturalismo” es solo una expresión particular—, la práctica de la mediación intercultural puede en determinados casos, bajo ciertas condiciones y dentro de ciertos límites, intervenir como un modo específico de resolución de diferendos relacionados con la exigencia de reconocimiento.

## LA PRÁCTICA DE LA MEDIACIÓN INTERCULTURAL

Un caso de mediación en un conflicto entre referentes culturales diversos, descrito por Bhikhu Parekh, nos permitirá precisar con claridad el sentido de la idea de *mediación intercultural* y definir las condiciones y límites de esta práctica. Durante las décadas 1970 y 1980 un conflicto opuso a ciudadanos británicos de confesión sij con la gobierno y la administración pública que tenían la intención de hacer obligatorio el uso del casco de protección para los motociclistas y los obreros de la construcción: para los sijos, el uso del turbante tradicional resultaba incompatible con el uso de tal casco (Parekh: 2000, pp. 243-244). Dos lógicas se oponían; por una parte, una lógica de seguridad de las personas y de racionalización de los gastos del

---

<sup>1</sup> Retomamos esta categoría de Nancy Fraser.

seguro social, vinculada a la exigencia de universalidad y a las reglas de justicia distributiva; por otra, una lógica relacionada con la esfera de lo simbólico y con las condiciones de personalización o de construcción de identidad. Una y otra son “culturales” en el sentido de que la cultura es aquello a partir de lo cual atribuimos o no valor a las cosas. Articulada por una lengua y/o por un conjunto de ideas, costumbres, tradiciones, relatos, prácticas e instituciones sociales, la cultura es un sistema de significados y sentidos que condiciona la posibilidad, para los individuos y grupos humanos, de comprender y organizar la vida humana<sup>2</sup>. Entre ambas lógicas culturales en conflicto (un motociclista sij recibió veinte multas en tres años por negarse a usar el casco de protección) ningún acuerdo parece factible a primera vista; para la autoridad pública, la adopción de un sistema obligatorio de protección pertenece a lo no negociable; para los sijos, la libertad de usar el turbante —algo que no es para ellos una mera prenda de vestir y tiene un alto significado simbólico— es algo igualmente no negociable.

No obstante, ambas partes pudieron llegar finalmente a un acuerdo mutuamente satisfactorio. Partiendo del principio que debe haber *un* sistema de protección obligatorio, y apoyándose en peritajes técnicos que permitieron establecer que el turbante sij garantiza un mínimo nivel de protección (en obras de construcción), la administración británica eximió a los trabajadores sijos del uso obligatorio del casco. Por su parte, los sijos aceptaron asumir su responsabilidad en caso de sufrir lesiones que hubieran podido ser evitadas utilizando un casco que ofreciese un nivel de protección superior. Así, en caso de accidente laboral, la atención médica por lesiones correspondientes al nivel mínimo de protección corre a cuenta del sistema público de salud, en tanto que los cuidados médicos correspondientes a lesiones que superan ese nivel mínimo de protección y que hubiesen podido ser evitadas con el uso del casco corren a cuenta de los trabajadores sijos. Según Parekh, este acuerdo “...respeta las diferencias sin violar el principio de igualdad, y reconoce un espacio a las opciones individuales sin imponer una carga financiera no equitativa ni otros gastos al conjunto de los ciudadanos” (Parekh: 2000, p. 244).

Este resultado que tiene en cuenta dos lógicas culturales a primera vista separadas, supone una cierta forma de mediación. Sin embargo, los actores de tal mediación no fueron probablemente “profesionales” de la mediación intercultural, sino negociadores seleccionados por cada una de las partes con el fin de construir un acuerdo. Muchos “profesionales” de la mediación rechazarían *a priori* la existencia de una práctica de mediación en este caso, alegando que la mediación en tanto que práctica profesional difiere esencialmente de la negociación. Dirían que la mediación supone la neutralidad del mediador, quien ha de presentarse como un tercero imparcial entre las partes en conflicto; en la negociación, por el contrario, los negociadores representan claramente el punto de vista de cada una de las partes en conflicto. En la perspectiva profesional

---

<sup>2</sup> Parekh, *op. cit.*, 142-145. Parekh no se aleja en esto de otros teóricos de la justicia cultural que desde diversas perspectivas han destacado la relación entre la función simbólica de la cultura como instancia (re)creadora de sentido y valor, la personalización como constitución de la identidad singular y la ética en tanto que reflexión y práctica de la vida buena. Así, en su estudio *El concepto de persona* (1985), Charles Taylor emplea la noción de modelos (*standards*) para designar las condiciones culturales y sociales de evaluación y producción de sentido; años después, en *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity* (1989) así como en *The Malaise of Modernity* (1991) Taylor atribuye a las nociones de “horizonte de sentido” y de “marco referencial” la función que posteriormente asignará a la “cultura” en *Multiculturalism and the “Politics of Recognition”* (1992). En una perspectiva cercana, Will Kymlicka señala que la capacidad que tienen los individuos de afirmar opciones “cargadas de sentido” o de acceder a “opciones significativas” depende de sus vínculos con “una cultura societal y de [su] comprensión de la lengua e historia de esa cultura” (Taylor: 2001, pp. 124-125). Esta comprensión de la cultura se halla igualmente presente en diversos textos que emanan de organismos públicos internacionales: la *Declaración universal de la UNESCO sobre la diversidad cultural* (2 de noviembre de 2001) anota que la diversidad cultural es “...una de las fuentes del desarrollo entendido no sólo en términos de crecimiento económico, sino como medio para acceder a una existencia intelectual, afectiva, moral y espiritual satisfactorias” (artículo 3); más adelante agrega que los bienes y servicios culturales “son portadores de identidad, de valores y de sentidos” (artículo 8). En la misma perspectiva, el PNUD sostiene que la libertad cultural, que supone la institución del multiculturalismo político, constituye “un elemento esencial para el desarrollo humano, porque poder escoger su identidad (...) es importante para llevar una vida plena” (PNUD: 2004).

de la mediación, toda veleidad de parcialidad del mediador a favor de una de las partes anularía irremediablemente la posibilidad misma de la mediación, esto es, de una práctica que consiste precisamente en la creación de condiciones para el restablecimiento del diálogo entre las partes en conflicto, con el objeto de llegar a una solución negociada y por ende pacífica de éste. Siguiendo este argumento, en el caso descrito no hubo mediación intercultural sino negociación entre representantes (juristas, probablemente) de dos lógicas culturales que se encuentran en conflicto.

Pero es precisamente aquí que la idea de una pura “mediación intercultural” se revela problemática e incluso ilusoria. En efecto, un mediador no es una racionalidad pura y abstracta sino una subjetividad concreta situada en el mundo y definida por una serie de construcciones culturales (concepciones de la vida, valores, significados y sentidos) ¿Puede un mediador dejar estos elementos constitutivos de su identidad en el guardarropa, ocultándose tras un “velo de ignorancia” (Rawls: 1987, pp. 168-174) cultural? ¿Es posible adoptar un punto de vista totalmente “neutro” frente a su(s) cultura(s) constitutivas? En su debate con los liberales procedimentales, los liberales contextualistas<sup>3</sup> han recordado una vez más que sólo cabe responder negativamente a estas preguntas. De manera implícita, el mismo Rawls responde igualmente de manera negativa, en la medida en que los pseudo-sujetos que sitúa en una “situación original” disponen sin embargo de un cierto bagaje de ideas, saberes y competencias que siempre forman parte de una cultura social y política específicas: son “razonables” (capaces de una cierta idea de lo “justo”), “rationales” (capaces de una cierta idea del “bien”), tienen una idea de lo que puede representar su propio interés y por consiguiente de lo que significa “interés”, etc. Toda racionalidad práctica descansa sobre bases culturales, de modo que un mediador que se pretenda culturalmente “neutro” sería o bien ignorante o bien de mala fe. De manera más general, la práctica profesional de la mediación supone un marco institucional específico así como una idea compartida del derecho, que corresponden ya a formas culturales y sociales particulares. La imposible neutralidad cultural del mediador parece en apariencia condenar la “mediación intercultural” a ser simplemente una práctica estratégica, como lo es por ejemplo cuando por “mediación intercultural” se entiende el conjunto de medios y dispositivos aplicados por políticas culturales europeas con el fin de promover la “occidentalización” de modos de vida que difieren de los modelos occidentales.

## LAS CONDICIONES POLÍTICAS DE LA MEDIACIÓN INTERCULTURAL

A pesar de lo anterior, pensamos que una cierta forma de “mediación intercultural” resulta posible, a condición de repensar la relación entre la neutralidad y el compromiso. A este respecto, el mediador intercultural tendría tal vez algo que aprender del negociador intercultural, entendido este último según el modelo de los negociadores británicos que facilitaron la construcción del acuerdo evocado anteriormente. En primer lugar, el mediador intercultural debería poder reconocer que los negociadores mencionados cumplieron efectivamente una tarea de *mediación*: gracias a su intervención, ciudadanos que no son sijs pudieron alcanzar un cierto nivel de comprensión del significado del turbante sij y por ende del estilo de vida o de la cultura sij (el acuerdo establecido supone un cierto reconocimiento público de la importancia del uso del turbante para los ciudadanos sijs); gracias a ellos, igualmente, ciudadanos sijs pudieron entender mejor ciertos aspectos de la cultura pública establecida y de la manera como esta cultura entiende el principio de igualdad. De la mediación intercultural efectuada podríamos desprender una definición inicial —y tal vez la más fundamental— del mediador en conflictos donde inciden determinadamente referentes culturales diversos; *el mediador intercultural es aquel que ayuda a hacer entender el punto de vista del otro*. Esta función

---

<sup>3</sup> Ver en particular las posiciones de Taylor (ya citado), Michael Sandel, Alasdair MacIntyre y Michael Walzer. Estos autores que a menudo son designados impropriamente como “comunitaristas” son de hecho liberales contextualistas. Retoman — en general muy discretamente— elementos del contextualismo derivado de Hegel y Marx (Gomez-Muller: 2001).

de *pasador* intercultural no implica necesariamente la adopción de un punto de vista “neutro” (o más precisamente; que pretende ser neutro). Los negociadores sijis no tuvieron sin duda necesidad de presentarse como “neutros” para llevar a otros miembros del grupo sij a reconocer de cierto modo la validez del principio de igualdad en la cultura pública de la sociedad en que viven. Actuaron en tanto que *mediadores sijis*, es decir, en tanto que sijis capaces de entender y hacer entender a otros sijis la validez de un punto de vista normativo establecido por un grupo que no se reconoce como sij.

En otro plano, esta experiencia británica podría proporcionar igualmente otra enseñanza al mediador intercultural. A este respecto podría ser útil un paralelo entre el *affaire* del turbante sij en Gran Bretaña y el *affaire* del “velo islámico” en Francia. En los quince años (1989-2004) de duración<sup>4</sup> de este último caso, la casi totalidad de los responsables políticos y de la prensa *nunca* consideró el significado que el llamado “velo islámico” podía tener entre las jóvenes que habían tomado la opción de usarlo. Sin darle *jamás* la palabra a estas jóvenes (Levy *et al.*: 2004) y sin tener en cuenta para nada los estudios sociológicos que han podido establecer la complejidad de significados de la prenda incriminada, los perseguidores del supuesto “velo” (en realidad se trataba en general de chalinas o fulares, o de simples balacas) le asignaron de entrada a éste una serie de significados negativos: velo = “comunitarismo” (Chirac: 2003); velo = “integrismo”; velo = “opresión de la mujer”<sup>5</sup>; velo = “extremismo”<sup>6</sup>, “terrorismo”, “Ben Ladenismo”. Contra esta satanización *a priori* y masiva desfilaron durante varias semanas en las calles de Francia decenas de miles de personas, sosteniendo pancartas donde se podía leer por ejemplo: “*Le voile, notre choix*”<sup>7</sup>; “*Stasi, vous nous avez pas demandé notre avis*”<sup>8</sup>. En vano. El 15 de marzo de 2004 es adoptada una Ley que prohíbe los signos y maneras de vestir que manifiesten “ostensiblemente” la afiliación “religiosa” de los alumnos, permitiendo así la exclusión de centenares de alumnos de la enseñanza pública. A diferencia de Gran Bretaña, Francia —la Francia del *establishment* político y mediático— no se encontraba visiblemente preparada para adoptar una manera de proceder que incluyese un cierto grado de comprensión del significado del fular para las personas que lo usan.

Es cierto que en Francia se pudo observar una variedad de iniciativas —al margen de la zona de influencia de los poderes establecidos— que hubieran podido corresponder a un esfuerzo de mediación o que hubieran podido preparar las condiciones para una mediación intercultural. Por ejemplo, al establecer la complejidad de las motivaciones de las jóvenes que usaban el fular, investigadores del Centro de Análisis y de Intervención Sociológicas (CADIS) brindaron a una parte de la sociedad francesa una posibilidad para entender el punto de vista del “Otro” en un conflicto donde se oponían diversas lógicas culturales y políticas. No obstante, en Francia tales esfuerzos de “mediación” no fueron escuchados. Más precisamente; no se pudo o no se quiso escuchar. Las razones de esta incapacidad de entender en Francia el sentido de un procedimiento de mediación intercultural deben buscarse, como lo sugiere el paralelo entre los dos *affaires*, del lado de lo político y de las concepciones de lo público. Para que una práctica como la mediación

<sup>4</sup> Aquí consideramos tan solo su final jurídico por medio de la adopción de la Ley del 15 de marzo de 2004. Del punto de vista social como del punto de vista de la justicia cultural, el *affaire* del fular no ha sido aun resuelto.

<sup>5</sup> “El uso del velo puede ser considerado un acto militante, con una dimensión de propaganda misionera y de discriminación sexual” (Debray: 2004, p. 15). Refiriéndose al *burka* (que es otra cosa que el velo, el fular o la chalina) y a investigaciones adelantadas por la antropóloga Lila Abu-Lughod, Judith Butler señala que esta prenda “...es signo de maneras de pertenecer a una red de personas. Perder el *burka* es perder tales vínculos de parentesco, lo que no debe ser subestimado. Puede ser una experiencia muy intensa de alienación o incluso de occidentalización forzada, que deja cicatrices. No deberíamos pues considerar *a priori* que la occidentalización es siempre una cosa buena. A menudo pisotea prácticas culturales importantes que no tenemos la paciencia de aprender a conocer” (Butler: 2005, p. 80).

<sup>6</sup> Bernard Stasi, presidente de la comisión nombrada por el Presidente Chirac para redactar un informe sobre las condiciones actuales de aplicación del principio de laicidad, afirma en el texto introductorio al Informe que “...grupos extremistas están actuando en nuestro país para poner a prueba la resistencia de la República y empujar a ciertos jóvenes a rechazar a Francia y sus valores” (Commission: 2003, p. 7).

<sup>7</sup> “El velo, nuestra opción”.

<sup>8</sup> “Stasi, no nos ha preguntado cuál es nuestro parecer”. *Le Monde*, 23 de diciembre de 2003.

intercultural pueda tener sentido socialmente, se deben suponer ciertas condiciones políticas, ideológicas e institucionales. Ante todo, se requiere un marco político e institucional que integre el *hecho* de la diversidad cultural, esto es, un marco político multiculturalista. El Reino Unido ha adoptado, desde años atrás, un marco con tales características. En Francia, el Presidente de la República, los partidos políticos mayoritarios y los ideólogos instituidos por los media para expresar la “opinión” pública, tienden a oponer lo que confusamente denominan “comunitarismo” (de hecho, se trata en general de multiculturalismo político) a la “República”.

## **POLÍTICAS DEL NO-RECONOCIMIENTO. EL ESTADO-NACIÓN POSTCOLONIAL**

La emergencia de reivindicaciones sociales y políticas relacionadas con el reconocimiento público de formas de identidad que han sido o son todavía negadas, desvalorizadas o despreciadas, implica a menudo un cuestionamiento del modelo tradicional de *Estado-nación* y de la *República-una-e-indivisible*. Presentada por la modernidad liberal como la única respuesta posible a la violencia, la idea de “universalidad” que subyace en estos modelos de organización del espacio público se ha podido revelar en diversas situaciones históricas como un mecanismo de violencia. En “...una República una e indivisible” —anota el diputado Grégoire en 1794— el pueblo francés “...ha de velar para que sea consagrado lo más pronto posible (...) el uso único e invariable de la lengua de la libertad” (el francés) (De Certeau et al.: 1975, p. 304)<sup>9</sup>. Definido como “ciudadano” *igual* en el marco de una nación y de una República una e indivisible, el sujeto político es identificado al mismo tiempo con el sujeto de habla *francesa*. La política de lenguas de la República impone en Francia la uniformización lingüística por medio de la “universalización” del uso del francés —lengua socialmente minoritaria a finales del siglo XVIII, pero lengua de los centros del poder hegemónico—. Por lo mismo, impone asimismo la liquidación (*anéantissement*) de las otras lenguas (los llamados “patois”). Al asignarle al francés en 1794 el rango de “lengua de la libertad” y de la “verdad”, los diputados Grégoire y Barrère descalifican las demás lenguas habladas en el territorio de la República colonialista. El bretón es presentado como un “instrumento bárbaro” de “pensamientos supersticiosos”, el corso y el alsaciano como *patois* que son degeneraciones de los “idiomas” italiano y alemán, la lengua de los “negros” de las colonias como “una especie de idioma pobre (...) que en todos los verbos solo conoce el infinitivo” (*Ibid*). Podemos observar la misma lógica de identificación del sujeto formal de derechos con un sujeto lingüísticamente determinado y políticamente hegemónico en otros contextos históricos y culturales. En América del Sur, un dirigente liberal colombiano utiliza en 1907 las mismas ideas —y casi los mismos términos— que Grégoire y Barrère al comparar el castellano y las lenguas originarias del continente; el castellano es una “lengua perfecta” y “superior”, por lo que debe reemplazar en todas partes a los “dialectos bárbaros” que no permiten pensar correctamente y condenan a los indígenas a permanecer en un “estadio inferior de evolución” (Uribe: 1907, p. 3-5). En el curso de este mismo periodo (siglo XVIII hasta el primer tercio del siglo XX), el supuesto sujeto universal ha sido asimismo identificado con el supuesto sujeto ilustrado de la época de las Luces; la división entre *ilustrados* y *no ilustrados* (o entre *civilizados* y *bárbaros*) proporciona la justificación ideológica de la empresa de dominación colonialista y, por lo mismo, funciona como un mecanismo de subalternización de las subjetividades no europeas o no occidentales<sup>10</sup>.

En nuestros días se puede observar la misma función ideológica de dominación en el discurso liberal del sujeto universal de derechos, hostil a la exigencia de justicia cultural. La identidad del sujeto particular que

<sup>9</sup> La obra reproduce el informe del diputado Barrère así como el célebre *Rapport sur la nécessité et les moyens d'anéantir les patois et d'universaliser l'usage de la langue française* (1794) del abate Grégoire.

<sup>10</sup> “Car le couple sauvage-civilisé ne commande le fonctionnement de la pensée anthropologique que parce que d'avance sa structure est donnée, et les rôles distribués: depuis la découverte de l'Afrique et de l'Amérique, et le début du processus de colonisation, l'homme sauvage est objet, l'homme civilisé seul est sujet; il est celui qui civilise, il apporte avec lui la civilisation, il la parle, il la pense, et parce qu'elle est le mode de son action, elle devient le référent de son discours” (Duchet: 1971, p. 17).

sirve de punto de apoyo a la idea liberal del sujeto “universal” aparece, de manera suficientemente explícita, en un texto de crítica del multiculturalismo escrito por Alain Renaut (2002). Después de referirse al estatuto meramente político (político-jurídico) del sujeto “moderno” (liberal) de derechos —ese sujeto que se construye por medio de la “neutralización política y jurídica de las diferencias”—, Renaut reconoce que las “bases últimas” del “debate” entre lo que denomina “universalismo”, por un lado, y el multiculturalismo, por otro, son de índole antropológica. En este debate se opondrían “dos ideas profundamente distintas de humanidad”; la que defiende el multiculturalismo valora la pertenencia a una cultura, mientras que la que sostiene el “universalismo” valora la no-pertenencia o la “trascendencia frente a las identidades”; “lo que nos constituye propiamente como hombres (*proprement comme des hommes*) no es tanto el hecho de pertenecer a una comunidad distinta de otras comunidades, sino nuestra irreductibilidad a toda identidad comunitaria o no, nuestra capacidad de liberarnos de los vínculos que nos diferencian” (Renaut: 2002, p. 113-114). Lo humano debería pues ser entendido necesariamente según esta concepción liberal individualista de lo humano, que es erigida en paradigma supremo de la humanidad. Entendido como “trascendencia frente a las identidades”, lo humano sería el “polo hacia el que tienden las culturas cuando son propiamente humanas (*proprement humaines*)” (*Ibid.*). En otros términos, una cultura sólo sería *propiamente humana* cuando llega a asimilar el modelo liberal individualista de cultura y su característica concepción de la libertad humana. La persona pública que *a priori* no es “ni hombre, ni mujer, ni judío, ni negro, ni blanco...” se descubre ser en realidad el sujeto liberal individualista de la modernidad capitalista y colonialista occidental.

Este discurso etnocéntrico<sup>11</sup> que produce la distinción entre culturas *propiamente humanas* y culturas que no son propiamente humanas, o dicho en el lenguaje del siglo XIX, entre la verdadera humanidad y la falsa humanidad (o entre la humanidad superior y la humanidad inferior) ha funcionado históricamente como un dispositivo de legitimación ideológica del colonialismo y del imperialismo. Es a nombre de la “Humanidad”, de las “Luces”, de la “Civilización” y del “Progreso” —con frecuencia también a nombre de la “Religión verdadera”— que las potencias occidentales hegemónicas se han lanzado a guerras de conquista y han instaurado en los países conquistados políticas de destrucción sistemática de formas culturales constitutivas de identidades no modernas, no individualistas y no occidentales; lenguas, creencias, maneras de vivir, de relacionarse con el medio natural, de pensar, trabajar, redistribuir, etc. El “universalismo” de las Luces ha podido comportar históricamente una dimensión de dominación etnocéntrica que es bastante explícita en la mayoría de los clásicos<sup>12</sup> así como en sus herederos evolucionistas, utilitaristas y positivistas de los siglos XIX y XX. Para este Occidente conquistador “civilizar” significa producir sujetos sin vínculos de pertenencia cultural no occidental, “individuos” cuyo valor se define en últimas por su capacidad de consumir mercancías y de ordenar sus vidas según los modelos occidentales producidos por las industrias de la opinión, del espectáculo-comercio y del consumo —tres industrias que en realidad confirman una sola—. En tanto que proceso de mercantilización general de los humanos y de las cosas, “civilizar” significa aquí de-subjetivar y des-personalizar.

---

<sup>11</sup> En la perspectiva de este supuesto “universalismo” etnocéntrico y hostil a las reivindicaciones de justicia cultural, se inscribe igualmente el discurso de un cierto “republicanismo” que expresa de hecho una forma de comunitarismo de la mayoría: “Es cierto que el Estado republicano o liberal no es nunca verdaderamente neutro y que la cultura común, instituida y garantizada por las instituciones públicas, se impone a las culturas particulares. Tal es en efecto el precio que se ha de pagar para que todos los ciudadanos participen plenamente en la sociedad nacional” (Schnapper: 2000, p. 264). La autora se refiere aquí a las naciones europeas, la “mayoría” de las cuales tendría según ella una “vocación unitaria” —expresión poco clara que no resiste a un serio examen histórico— (p. 268). Aludiendo en otro lugar a las instituciones políticas multiculturalistas instauradas en los Estados Unidos, la misma autora anota: “Los indios más emprendedores de los Estados Unidos renuncian hoy a su estatuto especial de *native americans*, que es protector pero también portador de desigualdad” (p. 264). El indio más *emprendedor* sería el indio que abandona sus referentes culturales; nueva versión del discurso colonialista clásico sobre la *indolencia* y la *pereza* de los primitivos.

<sup>12</sup> Ver: (Duchet, 1971); (Sala-Molins, 2008 y 2003); (Fernández Retamar: 2013).

## MEDIACIÓN INTERCULTURAL Y JUSTICIA CULTURAL

No puede existir mediación intercultural sin una cierta forma de justicia cultural. ¿Sería pues imposible mediar interculturalmente en la Francia de hoy, estructurada políticamente —tanto la derecha como la izquierda— y en lo esencial por la concepción liberal del Estado-nación y por una interpretación nacionalista de la República-una-e-indivisible? Hasta el día de hoy, en efecto, no existe en Francia la mediación intercultural en tanto que profesión oficialmente reconocida, a diferencia de lo que sucede en países como Bélgica, Canadá y Australia. Sin embargo, existen en Francia prácticas y formaciones en mediación intercultural, de tipo universitario o no, y ciertos informes<sup>13</sup> indican incluso un desarrollo de la actividad de mediador intercultural.

En los hechos, hoy se observa en Francia un desarrollo de la idea de mediación intercultural, hecho que se relaciona con procesos sociales y políticos de deconstrucción del Estado-nación liberal y de construcción de nuevas formas del vínculo social y político capaces de asumir el hecho de la diversidad cultural en la sociedad francesa —hecho que el *affaire* del fular expresa de manera particularmente palpable—. A pesar de ciertas tendencias autárquicas en su seno, la sociedad francesa no es una realidad aislada del resto del mundo. No puede ser totalmente impermeable a los diversos modelos de justicia cultural y de multiculturalismo que se extienden hoy a escala planetaria, y de los que la Declaración universal sobre la diversidad cultural de la UNESCO (2 de noviembre de 2001) constituye una expresión entre muchas. “La diversidad cultural es, para el género humano, tan necesaria como lo es la biodiversidad en el orden de los seres vivos. (...) Ella constituye el patrimonio común de la humanidad y debe ser reconocida y afirmada para el beneficio de las generaciones presentes y de las generaciones futuras” (artículo 1). En la misma perspectiva, el informe ya mencionado del PNUD 2004 aboga por “el respeto de la diversidad y el establecimiento de sociedades más integradoras, gracias a políticas que tomen explícitamente en cuenta las diferencias culturales —en otros términos, políticas multiculturales—” (PNUD: 2004, p.1).

La mediación intercultural no puede ser separada de la justicia cultural. No sólo en el sentido de que el ejercicio de la mediación en tanto que profesión supone un determinado marco institucional, sino también y más fundamentalmente en el sentido de que tal tipo de mediación comporta siempre una dimensión política. Actuar como mediador intercultural es ya reconocer el hecho de la diversidad cultural (hecho cuyo reconocimiento sigue siendo problemático en Francia, a pesar de la evidencia), y este reconocimiento es en sí un acto político. Igualmente, la manera de entender la mediación intercultural remite a supuestos políticos e ideológicos que determinan a la vez la manera de entender el conflicto intercultural y la manera de entender la cultura. De este modo, entender el conflicto intercultural como un simple disfuncionamiento de un sistema “intercultural” —en la línea de un cierto funcionalismo—, sin considerar las relaciones de poder o de dominación cultural que existen en la realidad histórica, equivale a obrar por la reproducción de tales relaciones de poder —por ejemplo reproduciendo estructuras coloniales o postcoloniales en los discursos y prácticas relacionados con la diversidad cultural—.

Según otra perspectiva, entender el conflicto intercultural a partir de un conocimiento suficientemente profundo y sistemático de los condicionamientos históricos de los conflictos en donde las afiliaciones culturales juegan un papel determinante, no significa instalarse en una comprensión éticamente “neutra”. Como en todo conocimiento producido en ciencias humanas y sociales, se trata aquí de un saber arraigado en vivencias del investigador y que, como lo señala el fundador de la sociología del conocimiento, mantiene “estrechos vínculos con los criterios de valor y los horizontes inconscientes del investigador” (Mannheim: 2006, p. 37). Al igual que el investigador, el mediador intercultural tampoco puede ser neutro. Ser mediador intercultural significa asumir de entrada un punto de vista ético, cuyo elemento central es la crítica de la

---

<sup>13</sup> Ver: TIPS Newsletter (diciembre de 2008). T-Learning to Improve Professional Skills for intercultural dialogue <http://www.iriv.net/pdf/TIPS%20%20Article%20Forcom%20-%20Iriv.pdf>.

dominación cultural. Esta no-neutralidad del mediador no conlleva la imposibilidad de la mediación intercultural, así como la imposible neutralidad en el campo del saber no anula la posibilidad de producir un conocimiento objetivo. En este último campo, la imposible neutralidad condiciona la posibilidad de elaborar “una nueva concepción de la objetividad”, basada en la elucidación crítica de nuestros horizontes culturales y en la “auto-elucidación” (*Ibid.*, p. 25) de motivaciones inconscientes de nuestro pensar y nuestro obrar. Esta perspectiva epistemológica abierta por Mannheim podría servir de referencia para la práctica de la mediación intercultural. Aplicando diversas competencias en función del objeto específico del caso que requiere mediación, el mediador intercultural debe mostrar ante todo una cierta capacidad de *des-centramiento* cultural o étnico-cultural. Debe ser capaz de tomar una distancia crítica frente a su propia cultura o su “identidad”, esto es, de asumir un pensar crítico. En este sentido, el marco institucional privilegiado para la formación de los mediadores interculturales debería ser la universidad, en el área de las ciencias humanas y sociales, los estudios culturales y la filosofía, en los cuales el futuro mediador debería adquirir competencias que le permitan desarrollar un espíritu crítico.

De manera correspondiente, entender la mediación intercultural partiendo del supuesto que existen “Culturas” absolutamente definidas y opuestas, es otra manera de situarse políticamente —según el modelo de aquellos que, en contextos ideológicos y políticos fuertemente marcados por el etnocentrismo, la xenofobia y el racismo, explotan los temores suscitados por el fantasma de un “choque” entre las Culturas—. La base esencialista en que se apoya esta interpretación de la cultura y por ende de lo inter-cultural destruye precisamente la posibilidad de un diálogo real, y por lo mismo, de una real mediación. Considerar la cultura como algo absolutamente delimitado o como Identidad-objeto —administrada por ejemplo por un Ministerio de la Identidad Nacional— es ya una forma de violencia contra la diversidad cultural que de alguna manera nos atraviesa a todos. El esencialismo o la ontología que bloquea el juego de la diferencia transformándola en un objeto eterno, es la primera violencia contra los otros (y contra sí mismo como otro)<sup>14</sup>. A partir de tales supuestos ontológicos la mediación resulta contradictoria y el diálogo —el elemento central de la mediación— se convierte, en el mejor de los casos, en una yuxtaposición de monólogos, y en el peor, en una simple operación estratégica al servicio de un interés de dominación. La posibilidad de una mediación intercultural supone, en tanto que condición primordial, una aptitud para entender al otro y para elaborar una concepción “abierta” de la cultura y de la identidad.

## **BIBLIOGRAFÍA**

- BUTLER, J. (2005). *Humain, inhumain. Le travail critique des normes* (entretiens). París: Éditions Amsterdam.
- CHIRAC, J. (2003). “Le communautarisme ne saurait être le choix de la France”. Discurso del Presidente Jacques Chirac sobre el respeto del principio de laicidad en la República (17 de diciembre de 2003). *Le Monde*, 19 de diciembre de 2003, p. 17.
- COMMISSION DE RÉFLEXION sur l’application du principe de laïcité dans la République (2003), *Rapport au Président de la République* (11 de diciembre de 2003).
- DEBRAY, R. (2004). *Ce que le voile nous voile. La République et le sacré*. París: Gallimard.
- DE CERTEAU, M., JULIA, D., & REVEL, J. (1975). *Une politique de la langue. La Révolution française et les patois : l’enquête de Grégoire*. París: Gallimard.
- DUCHET, M. (1995). *Anthropologie et Histoire au Siècle des Lumières*. Francia : Albin Michel.

---

<sup>14</sup> Para una crítica de la ontología en tanto que “guerra” o “imperialismo”, ver (Levinas: 1980: 12-18).

- FERNANDEZ, R. (2013). *Algunos usos de civilización y barbarie*. S.l.: Ocean Sur.
- FRASER, N & HONNETH, A. (2003). *Redistribution or Recognition? Political-Philosophical Exchange*. Londres: Verso.
- FRASER, N. (2005). *Qu'est-ce que la justice sociale? Reconnaissance et redistribution*. París: La Découverte.
- GOMEZ-MULLER, A. (2001). Le communautariens et la critique de l'individualisme libéral, in A. Caillé, C. Lazzari & M. Senellart (dirs.), *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique. Le bonheur et l'utile*. París: La Découverte, p. 672-680.
- KYMLICKA, W. (2001). *La citoyenneté multiculturelle: une théorie libérale du droit des minorités*. París: La Découverte.
- LEVINAS, E. (1980). *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye: Martinus Nijhoff.
- LEVY, Alma; LEVY, Lila; SINTOMER, Yves; GIRAUD, Véronique (2004). *Alma et Lila, des filles comme les autres. Au-delà du foulard*. París: Éditions La Découverte.
- MANNHEIM, Karl (2006). *Idéologie et utopie*. París: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- PAREKH, Bhikhu (2000). *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*. Londres: MacMillan Press Ltd.
- RENAUT, A. (2002). Le multiculturalisme est-il un humanisme?, in L.K. Sosoé (ed), *Diversité humaine. Démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*. París-Laval: L'Harmattan/ Presses de l'Université de Laval.
- SALA-MOLINS, L. (2003). *Le Code noir ou le calvaire de Canaan*. París: Presses Universitaires de France.
- SALA-MOLINS, L. (2008). *Les misères des Lumières. Sous la raison l'outrage*. París: Homnisphères.
- SCHNAPPER, D. (2000). ¿Cómo reconocer los derechos culturales?, in *Revue de philosophie et de sciences sociales*, n° 1, p. 253-270
- PNUD (Programa de las Naciones Unidas Para el Desarrollo Humano) (2004). *Informe Mundial sobre Desarrollo Humano. La libertad cultural en el mundo diverso de hoy*. Madrid: Ediciones Mundi-Prensa.
- RAWLS, J. (1987). *Théorie de la justice*. París: Seuil.
- TAYLOR, Ch. (1989). *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- TAYLOR, Ch. (1994). *Multiculturalisme. Différence et démocratie*. París: Aubier.
- UNESCO (2001). *Declaración universal de la UNESCO sobre la diversidad cultural*. <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001271/127162s.pdf> Consultado el 25 de septiembre de 2015.
- URIBE, R. (1907). *Reducción de salvajes. Memoria respetuosamente ofrecida al Excmo. Sr. Presidente de la República, a los Illmos. Señores Arzobispos y Obispos de Colombia, etc.* Cúcuta: Imprenta de "El Trabajo".

## **BIODATA**

**Alfredo GÓMEZ-MULLER:** Dr. en Filosofía Colombiano-Francés, Profesor de Estudios Latinoamericanos y de Filosofía Política en la Universidad François-Rabelais de Tours (Francia), miembro del Grupo de Investigación en Teoría Política Contemporánea (TEOPOCO) de la Universidad Nacional de Colombia (sede Bogotá). Doctorado de Habilitación para dirigir investigaciones (HDR) de la Universidad de Estrasburgo. Líneas de investigación: Cultura y política, historia de las ideas sociales, memoria y política, nihilismo y capitalismo.