

Hermenéutica diatópica, localismos globalizados y nuevos imperialismos culturales: orientaciones para el diálogo intercultural *

Antoni Jesús Aguiló Bonet **

Resumen

Partiendo de la definición de la globalización neoliberal como un localismo occidental portador de una nueva modalidad de imperialismo cultural, el objetivo principal de este artículo es el de realizar una aproximación analítica a la teoría de la traducción intercultural de Boaventura de Sousa Santos. Ésta es presentada como una actual y sugerente propuesta para afrontar en clave poscolonial y emancipadora las amenazas etnocéntricas que el imperialismo cultural implica para la diversidad cultural, permitiendo la configuración de un modelo alternativo de relaciones interculturales en el que la diferencia, lejos de ser un motivo para el enfrentamiento y la exclusión, sirve para el encuentro y el enriquecimiento mutuo.

Palabras Clave: globalización neoliberal, imperialismo cultural, diversidad cultural y humana, diálogo intercultural, hermenéutica diatópica

Abstract

Departing from the definition of neoliberal globalization as a western localism that contains a new form of cultural imperialism, the main aim of this paper is to take an analytical approach to the theory of intercultural translation of Boaventura de Sousa Santos. Santos's theory of intercultural translation is presented as a current and suggestive proposal that seeks to address the ethnocentric risks neoliberal globalization involves for cultural diversity from a postcolonial and emancipatory position, allowing the configuration of a an alternative model of intercultural relationships. In this model, the difference, far from being a reason for confrontation and exclusion, serves for meeting and mutual enrichment.

Key Words: neoliberal globalization, cultural imperialism, cultural and human diversity, intercultural dialogue, diatopical hermeneutics

1) Introducción: imperialismo cultural, globalización neoliberal y antropodiversidad

En un breve artículo titulado “Diversidad cultural y globalización”, la filósofa del derecho María José Fariñas Dulce se mostraba preocupada por la inquietante y actual presencia de un “nuevo tipo de imperialismo cultural” impulsado por determinados poderes privados globales, en concreto por el poder político privado de las grandes corporaciones empresariales transnacionales. Ajustando más su punto de mira, la profesora Fariñas carga de manera crítica contra la globalización neoliberal, a la que califica, con toda contundencia, como una ideología “excluyente y totalizadora” que supone un serio peligro para la “protección de la diversidad cultural del mundo” (Fariñas, 2005). En estrecha relación con ello, la filósofa política estadounidense Iris M. Young (2000: 86 ss.), en un intento de describir las múltiples “caras de la opresión” que, en las sociedades contemporáneas, atenazan a los grupos sociales más vulnerables, incluye el imperialismo cultural. Éste, de manera general, puede definirse como la universalización de la experiencia y de la cultura de un grupo dominante, que poco a poco van siendo naturalizadas, elevadas a la categoría de norma general y expandidas, si es necesario por la imposición de la fuerza, a otros grupos humanos. El imperialismo cultural, por tanto, supone la naturalización del etnocentrismo, la actitud arrogante de quienes viven convencidos de que la experiencia particular de su propia cultura constituye o es representativa de la experiencia de todas las culturas, juzgando al resto de pueblos a partir de sus pautas culturales de referencia, pues como afirma el filósofo francés Michel de Montaigne (2001: 267) al reflexionar sobre la influencia social de la costumbre, “parece que no tenemos más punto de vista sobre la verdad y la razón que el modelo y la idea de las opiniones y usos del país en el que estamos”. El etnocentrismo cultural, cualquiera que sea su origen, se caracteriza por la desconsideración del resto de culturas. De esta manera, el grupo sociocultural dominante, al considerar que el resto de culturas son portadoras de carencias e incompletudes que deben superar, cree estar en posesión del monopolio universal de la cultura y de la verdad absoluta de los valores que pertenecen a los seres humanos, impidiendo así el reconocimiento de otras formas legítimas en las que se manifiesta la alteridad humana. En los territorios en los que se instala, el imperialismo cultural impone sus propios criterios e ideales civilizatorios, que configuran un monopolio autoritario del saber, del ser y del poder que priva a las comunidades afectadas de su particular forma de ser.

Otros teóricos contemporáneos de las ciencias sociales y humanas, como el sociólogo puertorriqueño Ramón Grosfoguel (2007), hablan de la existencia de un “racismo epistémico” como una de las manifestaciones más habituales del imperialismo cultural. Se trata de una modalidad de racismo según la cual el pensamiento producido en Occidente, concretamente el científico, es valorado como “el único legítimo para la producción de conocimientos y como el único con capacidad de acceder a la ‘universalidad’ y la ‘verdad’” (Grosfoguel, 2007: 38). Por su parte, el sociólogo francés Michel Wieviorka (2002: 34) habla de un “racismo universalista” que no reconoce particularismos sociales ni culturales, excepto el suyo propio, y que intenta imponer un modelo universalista de humanidad, provocando la inferiorización de otras formas legítimas de ser humano. Para el teólogo Juan José Tamayo, el imperialismo cultural suele ir acompañado de manifestaciones de “fundamentalismo cultural”, que sofoca la diferencia al imponer y defender “la

existencia de una cultura superior y de un pensamiento único” (Tamayo, 2004: 17).

Desde el punto de vista epistemológico, el imperialismo cultural está regido por una “razón metonímica” **(1)** (Santos, 2003a: 739 ss; 2005a: 155 ss.) de naturaleza perezosa, arrogante y reduccionista que, tomando la parte por el todo, expresa su propia y particular experiencia como la experiencia representativa del conjunto de la humanidad. La razón metonímica es perezosa porque utiliza la misma vara de medir para todas las culturas, reconociendo únicamente sus propios valores, que considera válidos universalmente. Es arrogante porque no se plantea la necesidad de ejercitarse y confrontarse con otras racionalidades, por lo que demuestra un talante autoritario y no dialogante. Y tiende a ser olvidadiza porque produce innumerables silencios, exclusiones y ausencias que borran de la memoria el sufrimiento de las víctimas y los vencidos de la historia, provocando el desperdicio masivo de experiencia humana, el empobrecimiento de la realidad y la destrucción de diversidad antropológica de formas de vivir, conocer, producir, amar, pensar y actuar. Como se desprende de esta lógica, las manifestaciones de imperialismo cultural están acompañadas de procesos de globalización mediante los cuales un determinado particularismo es universalizado e impuesto como la única y válida cosmovisión a la hora de explicar y entender el mundo en su totalidad. El resto de culturas, al servirse de patrones socioculturales de interacción que no son los hegemónicos, son, por el contrario, construidas y estereotipadas automáticamente como lo “otro”, lo “diferente”, lo “incivilizado”, lo “atrasado” y, en virtud de ello, lo “inferior”.

En sintonía con esto, el sociólogo estadounidense James Petras (1986, 2000), tratando de establecer un vínculo entre el fenómeno imperialista y la globalización neoliberal, habla en sus contribuciones teóricas de la existencia de un imperialismo contemporáneo cuyo principal agente ejecutor es Estados Unidos. Cronológicamente, el momento álgido del nuevo imperialismo ejercido por la potencia estadounidense comprende desde la caída del Muro de Berlín, en noviembre de 1989, hasta los últimos años de la Administración de George W. Bush (2000-2008), cuando, por diferentes y múltiples motivos, se produce la crisis de la hegemonía mundial estadounidense, actualmente enmarcada en el contexto de la actual crisis económica y financiera global. Para Petras (2000: 246), la globalización neoliberal, el proyecto político e ideológico dominante puesto en funcionamiento desde las últimas décadas del siglo XX constituye la expresión más reciente del imperialismo occidental. Los análisis de Petras relacionan el imperialismo contemporáneo con el surgimiento del Nuevo Orden Mundial que en la década de 1980 diseñaron Ronald Reagan y Margaret Thatcher y que se consolidó en el año 2000, con la todavía hoy sospechosa victoria electoral de George W. Bush. Durante estas décadas, bajo la orientación de los principios ideológicos del neoliberalismo, se producen una serie de cambios y transformaciones en la estructura del capitalismo, tales como la división internacional del trabajo, el desmantelamiento del Estado de Bienestar, la adopción de dinámicas basadas en la privatización, la liberalización, la flexibilización y la desregulación de mercados nacionales, la creciente importancia económica y política del sector financiero y la sacralización de los derechos de propiedad privada individual. Para Petras, imperialismo y globalización capitalista neoliberal son, por tanto, dos hechos inseparables, pues la globalización neoliberal no es, como sostienen algunos de sus defensores, una etapa más en la evolución histórica natural del capitalismo, sino la manera de referirse a la hegemonía mundial de los valores y las políticas imperialistas neoliberales.

Dando continuidad a la interpretación del imperialismo contemporáneo, el geógrafo social David Harvey (2004: 39) también habla en sus trabajos de una forma reciente de imperialismo que llama “imperialismo capitalista”. Está caracterizada por la convergencia de dos lógicas diferentes de poder, aunque entrelazadas de manera compleja: la lógica capitalista y la lógica territorial. La primera, imperante, se refiere a los procesos de acumulación por medio de los cuales flujos de poder económico atraviesan el espacio y el tiempo de diversas áreas geográficas. La segunda tiene que ver con el conjunto de estrategias ideológicas, políticas, diplomáticas y militares que los Estados utilizan para satisfacer sus intereses y preservar o aumentar su hegemonía en el sistema mundial. Harvey (2004: 116 ss) analiza la dinámica de funcionamiento del imperialismo capitalista desde el fenómeno que llama “acumulación por desposesión”, el proceso a través del cual el capital privado favorece su expansión global mediante nuevos y antiguos métodos para difundir la violencia, la explotación, el pillaje, el fraude y la subordinación. La mercantilización del conocimiento tradicional, la privatización de los derechos sociales y de los bienes públicos comunitarios, como la tierra y el agua, la financierización de la economía y la redistribución estatal desigual son los rasgos básicos de la acumulación capitalista por desposesión.

La cuestión de fondo sobre la que, desde diferentes perspectivas, estos teóricos reflexionan es el impacto negativo que sobre la diversidad cultural y humana provocan determinados productos, identidades y valores locales que se globalizan con éxito: el fenómeno que el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos (2001: 71; 2005a: 275) conceptualiza como *localismo globalizado*. Al traspasar sus demarcaciones territoriales y temporales de referencia, penetrando e instalándose cómodamente en una cultura (2) local receptora, los localismos globalizados significan para ella una amenaza de adulteración, transformación y, en el peor de los casos, de destrucción. Un localismo que logra globalizarse con éxito es definido, de hecho, de modo negativo y muy gráfico, como un “proceso cultural mediante el cual una cultura local hegemónica se come y digiere, como un caníbal, otras culturas subordinadas” (Santos, 1998a: 202). Lejos de darse un intercambio simbólico en pie de igualdad entre culturas diferentes, los localismos globalizados conllevan, por el contrario, la puesta en marcha de procesos de localización cultural, de exotización y folclorización de la cultura local subordinada, que es relegada jerárquicamente al ámbito de lo particular y local, mientras que la cultura que logra globalizarse se mueve en la escala de lo universal. Además de inferiorización, los procesos de localización suelen implicar el desperdicio y la pérdida parcial o total de los conocimientos, experiencias y formas de vida no hegemónicas de las culturas subordinadas, que quedan atrapadas en una red de relaciones de poder políticas, sociales, económicas y culturales. A la cultura que padece la imposición de un localismo globalizado no sólo se le impide ser y desenvolverse por sí misma, sino que también se la silencia, se la priva del derecho a hablar y a expresarse libremente, fracasando cualquier posibilidad de establecer diálogos interculturales simétricos. Muchas veces, debido a la opresión ininterrumpida de la que han sido víctimas, las culturas subordinadas no tienen nada que decir, ya que han sido gravemente descaracterizadas, y si aún les queda algo, no saben cómo decirlo, viéndose abocadas a un inquietante silencio: “Una construcción que se define como síntoma de un bloqueo, de una potencialidad que no puede ser desarrollada” (Santos, 2003b: 32). Los localismos globalizados, en síntesis, encierran a la cultura que los sufre en una dinámica homogeneizadora que perjudica su idiosincrasia. A este hecho se refiere Eduardo Galeano (2004: 59) cuando en uno de sus poemas

escribe que las culturas subalternizadas, desde el punto de vista de la cultura hegemónica, “no profesan religiones, sino supersticiones. Que no hacen arte, sino artesanía. Que no practican cultura, sino folklore”.

En la actualidad, el conjunto de localismos occidentales más potente y mundialmente globalizado es la mencionada globalización neoliberal, también llamada, de manera sinónima, *globalización hegemónica* o *globalización desde arriba* (Santos, 2001: 76; 2005a: 281). A partir de las observaciones preliminares hasta aquí hechas, puede entenderse que la globalización neoliberal entraña una nueva forma de imperialismo epistemológico y cultural. Se trata de la presencia de una ideología neocolonial que, expresándolo en términos breves y filosóficos, significa la ausencia de pensamiento sobre la alteridad, que se ve sometida a un proceso de cosificación, de reducción a un mero objeto de uso y abuso. Tal y como escriben algunos teóricos críticos de las ciencias sociales:

“La producción de Occidente como forma de conocimiento hegemónico exigió la creación de un Otro, constituido como un ser intrínsecamente descalificado, un repositorio de características inferiores con relación al saber y al poder occidentales y, en razón de ello, disponible para ser usado y apropiado.” (Santos, Meneses y Nunes, 2004: 24)

En cualquiera de sus formas y manifestaciones históricas, el imperialismo cultural entraña en lo más hondo de sí la creencia según la cual hay formas correctas y formas desviadas, incorrectas o “prohibidas” de humanidad. Considera que hay culturas superiores y culturas inferiores, culturas centrales y periféricas, culturas desarrolladas y atrasadas, entre otras clasificaciones jerárquicas y discriminatorias. En lo que concierne a las culturas y a la diversidad humana, el imperialismo que comporta la globalización neoliberal asume el presupuesto según el cual hay una sola cultura a globalizar, tratando de imponer resto de culturas sus criterios etnocéntricos y autorreferenciales. Por medio de una falsa y metonímica universalidad que encubre un particularismo occidental, la globalización neoliberal atribuye e impone al resto del mundo sus propios productos, valores y estilos de vida, provocando la exclusión o la inclusión subordinada, que incorpora de manera instrumental y jerárquica elementos de las culturas subalternas. (3) Capitalismo global, consumo irresponsable, individualismo posesivo, darwinismo social, afán y acumulación ilimitada de lucro, retórica del progreso, de la seguridad y de la defensa de los derechos humanos, modernización tecnológica, democracia representativa liberal, esquilmación de los bienes públicos naturales y “McDonalización de la sociedad” (4) son, entre otros, algunos de los principales localismos occidentales diseminados *urbi et orbi* por la globalización neoliberal.

Este hecho comporta una seria amenaza de agresión para el reconocimiento de las múltiples, diferentes e infinitas formas en las que se expresa la condición humana, el fenómeno que con un neologismo llamo *antropodiversidad*. La idea clave que encierra el concepto de “antropodiversidad” es el reconocimiento de la pluralidad, de la diversidad y de la diferencia. Frente a aquellas posturas homogeneizantes e intransigentes que creen disponer del monopolio universal de lo humano, la idea de antropodiversidad busca reivindicar y legitimar como un valor positivo la diversidad étnico-cultural de los pueblos, su derecho a la diferencia, la pluralidad de la vida humana y la riqueza que suponen las múltiples y coexistentes formas de ser humano, garantizando su convivencia pacífica.

Si por un lado, la antropodiversidad admite la unidad del género humano, la idea según la cual, como escribe Montaigne (1998: 27), “cada hombre encierra la forma entera de la condición humana”, por el otro, y al mismo tiempo, asume que “no hay ninguna cualidad tan universal como la diversidad y variedad” (Montaigne, 1998: 337). En virtud de ello, la inagotable variedad cultural y humana es un hecho valioso, merecedor de protección y de un adecuado reconocimiento político, social y académico.

Sobre la base de las afirmaciones anteriores, resulta obvio que las formas dominantes de globalización colisionan frontalmente con la cosmovisión y los modos de vida por los que se rigen muchos pueblos, como las comunidades indígenas. Entre 1960 y 1990, la explotación petrolera de la transnacional estadounidense Texaco -hoy Chevron- en Ecuador, además de la destrucción de 1,5 millones hectáreas de la selva, de la contaminación del aire, tierras y aguas y de la polución masiva que propició la contracción de enfermedades mortales, provocó el genocidio de dos pueblos amazónicos enteros: los tetetes y los sansahuari. Valores comunitarios como la solidaridad, el compañerismo y el respeto a los espíritus protectores la naturaleza, sobre los que se articula la sociedad mapuche, por poner un ejemplo, son radicalmente incompatibles con la lógica neoliberal de la competencia y la sacralización del libre mercado. Al internarse en el bosque, el mapuche tiene que pedir permiso a los espíritus guardianes y mostrarse agradecido por permitirle cortar un poco de leña o extraer frutos de los árboles. Estas costumbres ancestrales, desde los criterios economicistas de la globalización capitalista neoliberal, no tienen importancia ni valor económico alguno.

La globalización hegemónica no asimila bien la antropodiversidad. La existencia de localismos globalizados y de culturas subalternizadas es un hecho empírico revelador de que la diversidad cultural y humana, en el marco de la globalización capitalista neoliberal, está atravesada por la desigualdad y la dominación. En este contexto, se hace urgente y necesario comprometerse con ideas, proyectos y orientaciones éticas y epistémicas críticas que no ignoren ni supriman la antropodiversidad, que no reduzcan las diferencias y apuesten por la celebración de diálogos interculturales poscoloniales, flexibles y abiertos en el que estén representados democráticamente todos los intereses, valores y necesidades de los participantes, de forma que, respetando sus diferencias, sean tratados como iguales, abriendo la oportunidad de construir juntos una convivencia más justa y pacífica.

Teniendo en cuenta estas premisas introductorias, el objetivo principal de este artículo es el de presentar la hermenéutica diatópica de Boaventura de Sousa Santos como propuesta epistémica, política y metodológica válida para tratar de afrontar los riesgos que la globalización neoliberal supone para la antropodiversidad. La de Santos constituye una propuesta contextual que, sin caer en el relativismo, rechaza el universalismo como punto de partida en pro de la construcción dialógica y poscolonial de cadenas de inteligibilidad recíproca entre culturas y movimientos sociales que ofrezcan la oportunidad de incorporar la voz de quienes luchan por una globalización alternativa y solidaria.

2) Diálogo intercultural y multiculturalismo progresista

Ante este escenario, surge la pregunta sobre cuáles deberían ser las claves para poder construir un escenario de diálogo pacífico entre culturas. Pero no de cualquier diálogo, sino de uno que sea capaz de analizar y valorar la diversidad de culturas, no a partir de criterios etnocéntricos, tendentes al asimilacionismo y la homogeneización cultural, sino de un diálogo basado en el reconocimiento de las múltiples, diferentes e infinitas formas que asume la antropodiversidad.

Pueden señalarse, *grosso modo*, dos grandes actitudes enfrentadas a la hora de abordar la antropodiversidad y afrontar el reto del diálogo intercultural. La primera la constituyen las actitudes frentistas, que se caracterizan por considerar la relación con la alteridad en términos de lucha, guerra y antagonismo. Dentro de las actitudes frentistas, es posible distinguir, a su vez, tres variantes distintas. La primera es la que puede llamarse belicismo cultural, hoy en día máximamente representada por la famosa tesis del choque de civilizaciones, presentada en la década de 1990 por el politólogo estadounidense Samuel P. Huntington y que cobró especial fuerza después de los atentados terroristas del 11 de septiembre de 2001 contra la Torres Gemelas y el Pentágono. Para la actitud belicista, que adopta una perspectiva esencialista y reduccionista, las culturas, lejos de complementarse, son totalidades orgánicas cerradas, mutuamente excluyentes e incompatibles entre sí, que se relacionan a través de enfrentamientos conflictivos originados a partir de las diferencias culturales. Según el esquema belicista, los diferentes son vistos como enemigos potenciales, pues la diferencia es percibida como una amenaza que exige seguridad y prevención político-militar, más que colaboración y entendimiento mutuo. La segunda variante frentista es la indiferencia cultural, la actitud de apatía y desinterés que conduce al aislamiento del diferente en guetos identitarios. La tercera y última actitud frentista es el llamado campanilismo (5) cultural, el excesivo apego a las tradiciones y costumbres del propio pueblo o ciudad. Este hecho lleva a adoptar un punto de vista muy localista y provinciano que rechaza, desprecia y establece relaciones de rivalidad con los vecinos inmediatos. En contraposición a las actitudes frentistas, se encuentran las actitudes dialoguistas, que rechazan el enfrentamiento, la indiferencia y el parroquialismo cultural, abogando por mantener una actitud abierta de encuentro y comunicación intercultural que sirva para legitimar la diversidad cultural y humana. En este sentido, como observa con lucidez el filósofo y teólogo Raimon Panikkar (1993a: 1148): “Sin diálogo, el ser humano se asfixia y las religiones se anquilosan”. En la misma línea, destacando la trascendencia del diálogo intersubjetivo e intercultural para el (re)conocimiento de antropodiversidad, el filósofo iraní Ramin Jahanbegloo (2007: 92) escribe: “Sin diálogo, la diversidad es inalcanzable; y, sin respeto por la diversidad, el diálogo es inútil”.

En sintonía con los enfoques dialoguistas, reconociendo la urgencia de practicar el diálogo intercultural simétrico como condición necesaria para encarar los silenciamientos causados por los universalismos hegemónicos y promover, al mismo tiempo, la convivencia emancipadora y solidaria, Boaventura de Sousa Santos (cf. 1998b, 2003a, 2005a, 2005b, 2006a, 2006b) propone llevar a cabo lo que llama trabajo de *traducción intercultural*, encuadrado dentro de un proyecto teórico más amplio que el sociólogo llama *epistemología del Sur* (cf. Santos, 2009). La epistemología del Sur es un proyecto epistemológico y político para la renovación de las ciencias

sociales y humanas desde una clave crítica y poscolonial. Está formado por un conjunto plural de orientaciones teóricas y metodológicas que buscan rescatar los saberes, las prácticas y los grupos sociales históricamente excluidos por las epistemologías monoculturales y excluyentes, por el colonialismo y el capitalismo, así como hacer visibles alternativas epistémicas y sociales emergentes, estableciendo puentes de diálogo entre el máximo de experiencias de conocimiento del mundo.

Como categoría de análisis, la traducción intercultural consiste en un trabajo a la vez “de imaginación epistemológica y de imaginación democrática” (Santos, 2005a: 186), definido literalmente como el “procedimiento que permite crear inteligibilidad recíproca entre las experiencias del mundo, tanto las disponibles como las posibles” (Santos, 2005a: 175). El alcance de un grado razonable de inteligibilidad mutua entre dos o más culturas resulta clave a la hora de reconocer y valorar la diferencia intercultural, pues permite establecer puentes interpretativos y canales comunicativos entre culturas, mientras que, por el contrario, “la diferencia sin inteligibilidad conduce a la inconmensurabilidad, y en última instancia, a la indiferencia” y al escepticismo (Santos, 2003: 32).

El trabajo de traducción intercultural se apoya sobre el presupuesto según el cual es posible alcanzar el consenso intercultural sobre lo que Santos (2005a: 177; 2005b: 146) llama universalismo negativo, la tesis que afirma la imposibilidad de establecer una teoría general omnicomprendensiva sobre el funcionamiento y los cambios que se producen en el mundo. Cualquier teoría general y única de la transformación social concibe el mundo como una totalidad social, epistémica y cultural dada que, al presuponer la homogeneidad de sus componentes, permite ser explicada e interpretada. Esta visión entra en contradicción con el presupuesto epistémico que Boaventura de Sousa Santos asume al concebir el mundo como un lugar en el que concurren “muchas totalidades, todas ellas parciales” (Santos, 2005b: 146) e incompletas, siendo el mundo una totalidad inabarcable de experiencias infinitas y diversas que no pueden ser subsumidas bajo una teoría general de análisis de la realidad. Las teorías totalizantes, presuponiendo su perfecta completud, tienden a presentar narrativas únicas de carácter universalista y monocultural que olvidan que la multiplicidad y la diversidad enriquecen el mundo, mientras que la uniformidad lo reduce y empobrece. De este modo, para Santos, en el contexto de pluralismo social y cultural en el que nos movemos, no hay que hablar de soluciones válidas universalmente, ni tampoco, como hacen ciertas teorías sociales explicativas, de un sujeto colectivo privilegiado que confiera una dirección o sentido específico a la historia, como la burguesía o el proletariado. Lo que encontramos, más bien, es una pluralidad de diferentes agentes del cambio social que presentan proyectos y aspiraciones parciales de emancipación social. Dado el rechazo de un solo principio explicativo de la transformación y la emancipación social, la teoría de la traducción intercultural, en su lugar, es el procedimiento decisivo para crear la inteligibilidad recíproca necesaria entre los diferentes actores sociales. A partir de aquí, en cada contexto histórico, pueden articularse nuevas constelaciones de sentido y afianzar alianzas duraderas que podrán dar lugar, o no, a constelaciones de prácticas con un potencial transformador. Siendo así, la teoría de la traducción intercultural facilita las condiciones para construir nuevas y múltiples formas de emancipación social de las personas y los grupos, de ahí que adquiera una importante dimensión política. Sin la

aceptación de este consenso intercultural sobre el universalismo negativo, el trabajo de traducción no deja de ser un trabajo colonial.

Según Santos (2005a: 175-180), el trabajo de traducción intercultural reúne cuatro características básicas. Es un trabajo que afecta, en primer lugar, no sólo a las relaciones comunicativas entre culturas, sino también a las que se dan entre los movimientos sociales que se oponen a la globalización neoliberal, aunque también atañe a las relaciones entre saberes, entre prácticas sociales y los agentes que las realizan. Rechaza, en segundo lugar, el presupuesto de la completud cultural, la idea hermética según la cual las culturas son sistemas simbólicos cerrados y autosuficientes. En contraposición, y como hipótesis de partida, asume la incompletud cultural, que estimula a las culturas a enriquecerse y complementarse mutuamente por medio del diálogo intercultural. El trabajo de traducción intercultural es, en tercer lugar, un trabajo flexible que puede ponerse en práctica tanto entre saberes hegemónicos y saberes subalternos como entre saberes y prácticas no hegemónicas. Es, en cuarto y último lugar, un trabajo con una dimensión a la vez intelectual, política y emocional. Intelectual porque busca crear inteligibilidad y coherencia a través de procesos de comunicación y entendimiento entre los participantes, tratando de ver lo que les une y lo que les separa; es político porque sus componentes técnicos son objeto de deliberación democrática; y tiene, por último, un componente emocional porque revela un cierto inconformismo ante la carencia que supone la incompletud de un conocimiento o de una práctica dada.

El trabajo de traducción intercultural adquiere, según el sociólogo, la forma concreta de una *hermenéutica* (6) *diatópica* (Santos, 1998b: 357). Se trata de un concepto central que de Sousa Santos toma del pensamiento filosófico de Panikkar. En sus escritos, Panikkar (1990: 87) clasifica la hermenéutica en tres tipos: la “hermenéutica morfológica”, que permite descifrar y transmitir, a través de los padres, maestros y otras figuras de autoridad, los conocimientos de una cultura particular a quien no los tiene a su alcance; la “hermenéutica diacrónica”, que contribuye a superar la distancia temporal entre culturas, facilitando la comprensión de textos de épocas pasadas; y finalmente la “hermenéutica diatópica”, que permite ir no sólo más allá de la distancia temporal, sino también, y esto es lo fundamental, de los lugares comunes teóricos, los *tópoi* (7) culturales. La hermenéutica diatópica trata de poner en contacto universos de sentido diferentes por esto reúne, sin yuxtaponerlos, *tópoi* humanos para que, desde sus diferencias, puedan crear juntos nuevos horizontes de inteligibilidad recíproca, sin que pertenezcan de manera exclusiva a una cultura, de ahí su carácter *dia-tópico*, en el sentido etimológico de atravesar los diferentes lugares comunes. Tal y como Santos (2005a: 134) la define formalmente, la hermenéutica diatópica es “un ejercicio de reciprocidad entre culturas que consiste en transformar las premisas de argumentación (*tópoi*) de una cultura determinada en argumentos inteligibles y creíbles en otra cultura”. Teniendo en cuenta que todas las culturas presentan carencias y son incompletas por sí mismas, como también lo son los *tópoi* sobre los que construyen sus discursos, el objetivo principal de la hermenéutica diatópica es el “de llevar al máximo la conciencia de la incompletud recíproca de las culturas a través del diálogo con un pie en una cultura y el otro pie en la otra” (Santos, 2005a: 134). Dado que las culturas tienden a autopercebirse ilusoriamente como una totalidad, a sentirse completas, hecho que las induce a tomar metonímicamente la parte del conjunto por el todo, la incompletud de una cultura sólo se hace perceptible a la luz de otra, es decir, las culturas sólo se perciben a sí mismas

como incompletas en presencia de otras. Como los *tópoi* disponibles pertenecen siempre a una determinada cultura, saber o práctica, no pueden ser aceptados como evidentes por otra cultura o saber. Su descontextualización cultural los hace vulnerables porque dejan de ser premisas de argumentación y son vistos como argumentos. Panikkar (1990: 135) representa bien la idea de interdependencia y complementariedad recíproca de las culturas por medio de su imagen de las ventanas: cada cultura es como una ventana abierta al mundo que permite verlo y representarlo de una determinada manera. Ahora bien, cada cultura–ventana, aunque se autoconciba como un todo panorámico, es una perspectiva parcial, ya que “no soy la única ventana por la que se ve el mundo; ni mi yo existe sin un tú” (Panikkar, 1993b: 173). Existen, en efecto, otras visiones parciales de la realidad del todo necesarias para ayudarme a percibir que mi cultura es sólo una de las ventanas posibles y que tiene, por tanto, un carácter incompleto y parcial.

Siendo así, la hermenéutica diatópica exige a sus participantes realizar un esfuerzo mutuo por tratar de conocer, comprender y traducir, en la medida de lo posible, los *tópoi* fuertes de una cultura a otra. Para Santos, puede hablarse de una cierta inconmensurabilidad (8) entre culturas, en el sentido de que ninguna cultura es reductible a otra. La inconmensurabilidad planteada, sin embargo, no es total, sino que en el marco de la teoría de la traducción intercultural adquiere un carácter relativo, pues la hermenéutica diatópica se basa precisamente en la traductibilidad de diferentes universos simbólicos con el fin de generar y aumentar entre ellos la conciencia de incompletud. Si las culturas fuesen totalmente inconmensurables, sin posibilidad de comprender mutuamente sus *tópoi* ni de encontrar elementos que puedan aproximarlas, el diálogo diatópico carecería de sentido, pues éste trata de detectar preocupaciones isomórficas (Santos, 2005a: 176), o en el lenguaje de Panikkar (1990: 124), “equivalentes homeomórficos”: preocupaciones interculturales comunes expresadas en lenguajes diferentes (9). Para la hermenéutica diatópica, la diversidad y multiplicidad de lenguas existentes no es, como sucede en el mito bíblico de la Torre de Babel (cf. *Gén*, 11), un castigo divino por el cual los seres humanos están condenados a no entenderse unos a otros. Es, por el contrario, una situación aprovechable que reclama tejer, por medio del diálogo intercultural, redes de inteligibilidad entre las distintas voces. Esto no significa que el trabajo de traducción intercultural consista en expresar las categorías de análisis y explicación de una determinada cultura en la lengua de otra. De ser así, la hermenéutica diatópica no pasaría de un mero ejercicio de sinonimia conceptual basado en la búsqueda de correspondencias semánticas entre cosmovisiones, cuando aspira a ser, más bien, un procedimiento epistemológico y político de interpretación y confrontación entre alteridades con vistas al descubrimiento de *tópoi* interculturales que favorezcan la comunicación recíproca y el entendimiento mutuo.

Para llevar a cabo el trabajo de traducción intercultural, Santos (2005a: 184) propone la figura del intelectual cosmopolita, un representante elegido de cada cultura o movimiento social en diálogo que cuenta con una actitud mental de apertura para trabajar y relacionarse con sujetos plurales y diversos, lejos de un patrón cultural único de normalidad. Los traductores cosmopolitas, tales como dirigentes de movimientos sociales o activistas de base, deben ser personas con fuertes vínculos con los saberes y prácticas a los que representan, pero también con la suficiente capacidad crítica

para experimentar el sentimiento de incompletud cultural y la necesidad de confrontarse y enriquecerse con la alteridad.

El procedimiento de traducción funciona mediante la generación de zonas de contacto interculturales (10) (Santos, 2005a: 181), “campos sociales donde diferentes mundos de vida normativos, prácticas y conocimientos se encuentran, chocan e interactúan” (Santos, 2005a: 181). Las zonas de contacto constituyen lugares fronterizos abiertos y creativos caracterizados por el diálogo y la confrontación. Para evitar que se produzca un encuentro de culturas en un contexto imperialista, la hermenéutica diatópica no atribuye a ninguna de las partes en contacto el estatus de totalidad exclusiva ni de parte homogénea, sino que parte de la relatividad y de la variabilidad interna de cada cultura. En las zonas de encuentro, cada cultura, saber o práctica en diálogo selecciona los aspectos a poner en contacto, de forma que los avances en el trabajo de traducción permitan poner en discusión los aspectos más relevantes e incluso identificar aquellos que han sido silenciados. Las interacciones y los intercambios interculturales producidos en la zona de contacto ofrecen la posibilidad de establecer contactos coloniales, cruzados por relaciones asimétricas de desigualdad y desprecio, pero también la de ejercer una acción epistémica y política transformadora. En este sentido, permiten abrir, por un lado, lo que la Teoría Crítica poscolonial llama un proceso de descolonización del conocimiento basado en la formación de *ecologías de saberes* (Santos, 2005a: 163), constelaciones de múltiples saberes configuradas a partir del diálogo horizontal de saberes. El resultado de este proceso significaría el reconocimiento de la infinita diversidad epistemológica del mundo, la desactivación de la dicotomía jerárquica entre saberes clasificados como hegemónicos y saberes subalternos y, en consecuencia, la promoción efectiva de la justicia cognitiva (Santos, 2005a: 187; cf. Aguiló Bonet, 2009). Asimismo, los intercambios culturales en la zona de contacto pueden contribuir, por otro lado, a la descolonización del ser mediante la práctica de *ecologías de los reconocimientos* (Santos, 2005a: 165). Este tipo de interacciones sociales buscan sustituir la monocultura de la naturalización de las diferencias, la cual, identificando diferencia con inferioridad, establece una lógica de clasificación social jerárquica y discriminatoria, y plantean, en su lugar, una nueva articulación entre el principio de la igualdad y el de la diferencia conducente a nuevas experiencias de reconocimiento. En ellas las diferencias no implican desigualdades, sino que abren la posibilidad de lograr “diferencias iguales” a partir de “reconocimientos recíprocos” (Santos, 2005a: 165). La ecología de los reconocimientos es, por tanto, portadora de una vocación por encaminar las relaciones entre personas y culturas hacia un clima de paz, de solidaridad y de respeto por la diferencia.

Dadas estas condiciones, los diálogos interculturales mediados por la hermenéutica diatópica contribuyen a crear un contexto favorable en el que pueden emerger nuevas experiencias de interacción y reconocimiento humano basadas en un *multiculturalismo progresista* (Santos, 2005a: 173; 2006a: 89) o *emancipador* (Santos y Nunes, 2004). Para Santos, “multiculturalismo” es un concepto controvertido, creado originariamente por los países occidentales durante las últimas décadas del siglo xx para referirse a la coexistencia, pacífica o no, de grupos culturalmente diversos en el marco de los Estados–nación del Norte. Adoptando una concepción más genérica del término, referida a los modos de concebir y gestionar políticamente la diversidad cultural, el sociólogo distingue aquellas versiones del multiculturalismo que tienen un carácter conservador y

las que albergan un contenido emancipador. El multiculturalismo conservador reconoce en cierta medida las prácticas y costumbres de las diferentes culturas en convivencia, aunque subordinándolas a las de la cultura dominante. Es un multiculturalismo de tipo jerárquico porque, si bien admite la pluralidad de manifestaciones culturales y humanas, juzga que no todas son iguales. Generalmente las culturas minoritarias son consideradas inferiores y, por tanto, subordinadas respecto a la cultura hegemónica mayoritaria, autoconcebida como el sistema simbólico de referencia. Cuando son implementadas, las políticas multiculturales inspiradas en el multiculturalismo conservador son propensas a estimular el asimilacionismo cultural, una propuesta de uniformización cultural útil a la reproducción de los patrones culturales imperantes, sobre todo en materia de modelo de familia, escuela, lengua y religión.

El multiculturalismo emancipador, por el contrario, está regido por los principios de solidaridad, justicia social, justicia cognitiva y emancipación social. Consiste en la “construcción democrática de las reglas de reconocimiento recíproco entre identidades y entre culturas distintas” (Santos, 2005a: 284), sin necesidad de que haya un grupo sociocultural dominante que impone y normaliza los códigos culturales reguladores de la convivencia social. En virtud de ello, este enfoque adopta una perspectiva antiesencialista según la cual las culturas no son realidades estáticas ni cerradas, sino redes incompletas, abiertas y dinámicas de significados que se van (re)construyendo y (re)configurando al relacionarse entre sí, unas veces de manera pacífica, otras conflictiva. A partir de diferentes estudios de caso sobre movimientos de lucha contrahegemónica que buscan nociones más inclusivas y respetuosas de la antropodiversidad, Santos y Nunes (2004: 454-458) enumeran cinco tesis para el desarrollo del multiculturalismo emancipador. La primera afirma que los diferentes grupos humanos desarrollan diferentes concepciones del mundo que no obedecen necesariamente a criterios eurocéntricos de clasificación ni son reducibles a ellos, pues “la comprensión del mundo excede en mucho a la comprensión occidental del mundo” (Santos, 2009: 100). Existe una rica pluralidad de formas alternativas de concebir la comunidad, el desarrollo, el territorio, la naturaleza, la memoria y el tiempo, entre otros aspectos, que debe ser justamente reconocida y valorada, sin olvidar que no hay cosmovisiones concluyentes, sino que todas las concepciones del mundo son parciales, locales e incompletas.

La segunda establece que las distintas formas de opresión y dominación que hay en el mundo también generan distintas formas de resistencia, de movilización y de identidad colectiva. De la adecuada articulación de estas resistencias a escala local y global depende el éxito o el fracaso de la globalización contrahegemónica en su lucha contra la globalización neoliberal.

La tercera apunta que la incompletud de las culturas y de sus respectivas nociones de dignidad humana, derecho y justicia exige la realización de diálogos conducidos por la hermenéutica diatópica, de forma que en las zonas de contacto intercultural se creen amplios círculos de reciprocidad y empatía capaces de promover un mayor reconocimiento de la alteridad.

La cuarta manifiesta que las políticas emancipadoras y la invención de nuevas ciudadanía se juegan en el terreno de la tensión entre el principio de la igualdad y el de la diferencia. El multiculturalismo progresista aspira a ser un multiculturalismo poscolonial fundando una nueva relación entre el principio de la igualdad y el de la diferencia. Así, por un lado, asume el valor de la

igualdad política, económica y social como meta, hecho que se traduce en la demanda de una política pública basada en la igualdad de oportunidades y en la exigencia de una redistribución social más justa, especialmente en la dimensión económica. En efecto, para poder desarrollar con independencia el derecho a la propia cultura y, por tanto, el derecho a la diferencia, es imprescindible la redistribución social de la riqueza económica. Sin embargo, y al mismo tiempo, el multiculturalismo progresista sabe que la igualdad, por sí misma, no es suficiente. En virtud de ello, reclama que el derecho a la igualdad esté armónicamente combinado con el derecho a la diferencia, por lo que no sólo reconoce las diferencias externas existentes entre las culturas, sino también las diferencias y matices que pueden encontrarse en el interior de cada cultura. A partir de estas ideas, Santos enuncia el “imperativo transcultural” que la hermenéutica diatópica presupone y sobre el que deberían articularse las políticas de la igualdad y la diferencia elaboradas en clave progresista. Según éste: “Tenemos el derecho a ser iguales cada vez que la diferencia nos inferioriza y a ser diferentes cuando la igualdad nos descaracteriza” (Santos, 2005a: 284). De este modo, la respuesta que Santos propone a la tensión generada entre la igualdad y la diferencia consiste en defender la igualdad cuando la diferencia, lejos de ser reconocida en un plano de igualdad, es utilizada para producir inferioridad, y, viceversa, defender la diferencia cuando la igualdad es aprovechada para provocar procesos de descaracterización cultural.

La quinta y última de las tesis manifiesta que el éxito de las luchas emancipadoras es proporcional a las alianzas que sus protagonistas son capaces de forjar. En el siglo XXI, estas alianzas tienen que ampliar y consolidar los compromisos de lucha transescalares -locales, nacionales, regionales y globales-, originando lo que Santos llama *cosmopolitismo subalterno* e insurgente (Santos, 2005a: 232, 279; 2006b: 406), uniones de diferentes personas, grupos, movimientos y Estados subordinados que luchan contra las múltiples formas de opresión y plantean alternativas creíbles a la globalización neoliberal.

Presentando algunas ideas conclusivas, el análisis de la propuesta de traducción intercultural de Boaventura de Sousa Santos se funda, en último término, en la producción de un conocimiento “colectivo, interactivo, intersubjetivo y reticular” (Santos y Nunes, 2004) que permita la realización de intercambios cognitivos, sociales y emotivos en los que se confrontan individuos y colectivos con diferentes formas de pensar y experimentar el mundo. Estos intercambios buscan crear redes de inteligibilidad recíproca, coherencia y articulación no sólo entre culturas, sino también entre las organizaciones y movimientos sociales que impulsan la globalización alternativa.

Ahora bien, para que el trabajo de traducción intercultural pueda ser un camino adecuado para la generación de diálogos entre culturas y movimientos, es necesario que los actores participantes acepten previamente una serie de requisitos fundamentales que, a tenor de lo expuesto, pueden llamarse criterios transculturales para la promoción del diálogo intercultural, la construcción del multiculturalismo progresista y la protección de la antropodiversidad. Todos ellos tienen en común la idea según la cual, en su definición de mínimos, “la cultura es la lucha contra la uniformidad” (Santos, 2005a: 258). Aunque Santos no enuncia estos criterios exactamente tal y como siguen a continuación, pueden condensarse del siguiente modo:

La aceptación, en primer lugar, de la idea según la cual la antropodiversidad, al igual que la biodiversidad, debe ser vista como un bien común público digno de ser reconocido y conservado mediante políticas públicas implementadas a escala local y global. Debido a su carácter de bien público colectivo, la antropodiversidad es un patrimonio inapropiable por parte de cualquier particular, colectivo o Estado, ni tampoco puede estar sometida a las dinámicas económicas del mercado.

En segundo lugar, el reconocimiento de la incompletud y la relatividad -que no del relativismo- de las culturas, hecho que las lleva a valorar más la pluralidad cultural y humana, a ejercitar la curiosidad antropológica y a asumir la importancia del diálogo intercultural como modo de atenuar su sentimiento de incompletud.

La superación, en tercer lugar, de la tensión entre universalismo y relativismo cultural. Para Santos, ambas posiciones filosóficas hacen inviable el diálogo intercultural. Mientras que el universalismo, aceptado como punto de partida, por lo general oculta la globalización de determinados localismos impuestos a otras culturas, el relativismo, por su parte, niega la posibilidad de comunicación y comprensión cultural mutua y se muestra, por tanto, escéptico ante la posibilidad de construir consensos interculturales. Lo único aceptable, en todo caso, es el “universalismo de llegada” o a *posteriori* del que habla Herrera Flores (2000: 264), que es el resultado de una producción recíproca construida mediante procesos de comunicación intercultural celebrados en un plano de igualdad, no de conquista ni imposición colonial. De hecho, ante estas dos posturas teóricas, Santos no se inclina por ninguna, sino que aboga por el mencionado cosmopolitismo subalterno: “La globalización de las preocupaciones morales y políticas y las luchas contra la opresión y el sufrimiento humanos” (Santos, 1998a: 198).

El diálogo intercultural debe partir, en cuarto lugar, de la elección de las versiones culturales que presentan una mayor amplitud, es decir, que llegan más lejos en el reconocimiento de la alteridad.

Debe concentrarse, en quinto lugar, en cuestiones escogidas de mutuo acuerdo que reflejen preocupaciones isomórficas y saquen a la luz tópicos culturales compartidos, pues todas las culturas, a pesar de su carácter relativo, aspiran a tener valores últimos y comparten interrogantes y preocupaciones antropológicas significativas.

El momento de inicio del diálogo intercultural, en sexto lugar, debe resultar de la convergencia entre las comunidades culturales participantes, mientras que su suspensión o interrupción, ya sea temporal o definitiva, puede decidirse unilateralmente por una de las partes, pues en el trabajo de traducción intercultural no hay nada irreversible.

En séptimo y último lugar, el equilibrio entre las exigencias que se derivan de la afirmación de la igualdad, siempre que ésta no sea no descaracterizadora, y del reconocimiento de la diferencia, cuando no sea inferiorizante.

3) Conclusión

Frente a la lógica colonial subyacente al imperialismo cultural y a los universalismos etnocéntricos que tratan de imponer un discurso civilizatorio monocultural, hay quienes, tratando de conciliar las aspiraciones de universalidad de ciertos principios normativos con la diversidad cultural y humana, apuestan por la posibilidad de construir socialmente una universalidad crítica y alternativa. Se trata de una universalidad emancipadora, democrática, abierta y plural que incluye participativamente las voces de las culturas que han sido excluidas e inferiorizadas. Sus objetivos principales son los de identificar la angustia contenida e intentar comprender el silencio insondable de los grupos subordinados para tratar de asentar las bases del diálogo intercultural. Desde esta perspectiva, el filósofo del derecho Joaquín Herrera Flores (2000: 77) apela a la invención de un “universalismo de contrastes, de entrecruzamientos, de mezclas” en el que lo universal es entendido como proceso, como horizonte orientador de la acción y rechazado como punto de partida trascendente. En un lenguaje similar, el también filósofo del derecho David Sánchez Rubio (2000: 235) habla de la necesidad de forjar un “universalismo de confluencia”, de interrelación, que parta de la apertura al diálogo y del (re)conocimiento de otros grupos en un mismo contexto relacional, en oposición a las versiones frentistas y monoculturales de la antropodiversidad.

Rechazando el universalismo como punto de partida, la hermenéutica diatópica de Boaventura de Sousa Santos apuesta por la creación del multiculturalismo progresista, un marco teórico y actitudinal que permita la emergencia de relaciones interpersonales e interculturales más justas y solidarias que las que produce el imperialismo cultural generado por la globalización hegemónica neoliberal. Este marco alternativo de relaciones obliga a gestionar las similitudes y las diferencias a partir de diálogos entre culturas y entre movimientos sociales confrontados en zonas de encuentro intercultural que permiten el contacto entre versiones locales de racionalidad y la apertura a diferentes tradiciones de sentido, siempre relativas, permeables e incompletas.

En contra del desperdicio sistemático de experiencia humana que provoca la imposición de una cultura monológica globalizada, la sociología crítico-emancipadora de Santos defiende la idea según la cual el diálogo no sólo es una exigencia ética para la convivencia pacífica, sino también, y sobre todo, un trabajo político de apertura a la diversidad social, epistémica, religiosa y cultural. El diálogo abierto, polifónico y en pie de igualdad puede contribuir de manera decisiva a la creación de una inteligibilidad recíproca capaz de trenzar lazos multicolores de comprensión, reconocimiento y respeto mutuo. El diálogo y la hermenéutica diatópica forman parte, de este modo, de la base teórica y metodológica necesaria para la profundización de la democracia participativa y para el establecimiento de articulaciones cosmopolitas descolonizadoras en diferentes escalas de acción.

4) Referencias bibliográficas

Aguiló Bonet, Antoni Jesús (2009): "La Universidad y la globalización alternativa: justicia cognitiva, diversidad epistémica y democracia de saberes". *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, vol. 22, Nº1/2, pp.5-28. Madrid-España: Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología. (Disponible en: <http://www.ucm.es/info/nomadas/22/antoniaguilo.pdf>)

Aristóteles (2000): *Retórica*. Madrid-España: Gredos.

Fariñas, María José (2005): "Diversidad cultural y globalización". *Diario Vasco*, 13/10/2005. San Sebastián-España.

Galeano, Eduardo(2004): *El libro de los abrazos*. Madrid-España: Siglo XXI.

Geertz, Clifford (1995): *La interpretación de las culturas*. Barcelona-España: Gedisa.

Grosfoguel, Ramón (2007): "Los dilemas de los estudios étnicos estadounidenses: multiculturalismo identitario, colonización disciplinaria y epistemologías decoloniales". *Universitas Humanística*, Nº63, pp.35-47. Bogotá-Colombia: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Ciencias Sociales.

Harvey, David (2004): *El nuevo imperialismo*. Madrid-España: Akal.

Herrera Flores, Joaquín, edit. (2000): *El vuelo de Anteo: Derechos Humanos y crítica de la razón liberal*. Bilbao-España: Desclée de Brouwer.

Jahanbegloo, Ramin (2007): *Elogio de la diversidad*. Barcelona-España: Arcadia/Atmarcadia.

Montaigne, Michel (1998): *Ensayos iii*. Madrid-España: Cátedra.

Montaigne, Michel (2001): *Ensayos i*. Madrid-España: Cátedra.

Palmer, Richard (1969): *Hermeneutics*. Evanston-USA: Northwestern University Press.

Panikkar, Raimon (1990): *Sobre el diálogo intercultural*. Salamanca-España: Editorial San Esteban.

Panikkar, Raimon (1993a): "Diálogo intrarreligioso". En: Casiano Floristán y Juan José Tamayo (edit.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, pp.1144-1155. Madrid-España: Trotta.

Panikkar, Raimon (1993b): *Paz y desarme cultural*. Santander-España: Sal Terrae.

Perelman, Charles y Lucie Olbrechts-Tyteca (1989): *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*. Madrid-España: Gredos.

Petras, James (1986): *Clase, Estado y poder en el Tercer Mundo. Casos de conflictos de clases en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.

Petras, James (2000): *La izquierda contraataca. Conflicto de clases en América Latina en la era del neoliberalismo*. Madrid-España: Akal.

Pratt, Mary Louise (1992): *Imperial eyes: travel writing and transculturation*. Londres-UK: Routledge.

Ritzer, George (1996): *La McDonalización de la sociedad. Un análisis de la racionalización en la vida cotidiana*. Barcelona-España: Ariel.

Sánchez Rubio, David. (2000): "Universalismo de confluencia, Derechos Humanos y procesos de inversión". En: Joaquín Herrera Flores (edit.), *El vuelo de Anteo: Derechos Humanos y crítica de la razón liberal*, pp.215-244. Bilbao-España: Desclée de Brouwer.

Santos, Boaventura de Sousa (1998a): *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*. Bogotá-Colombia: Universidad Nacional de Colombia, Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos (ILSA).

Santos, Boaventura de Sousa, org. (2001): *Globalização: Fatalidade ou Utopia?* Porto-Portugal: Afrontamento.

Santos, Boaventura de Sousa (2003a): *Conhecimento prudente para uma vida decente. "Um Discurso sobre as Ciências" revisitado*. Porto-Portugal: Afrontamento.

Santos, Boaventura de Sousa (2003b): *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Bilbao-España: Desclée de Brouwer.

Santos, Boaventura de Sousa (2005a): *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Madrid-España: Trotta/ILSA.

Santos, Boaventura de Sousa (2005b): *Foro Social Mundial: manual de uso*. Barcelona-España: Icaria.

Santos, Boaventura de Sousa (2006a): *Conocer desde el Sur: para una cultura política emancipatoria*. Lima-Perú: Programa de Estudios sobre Democracia y Transformación Global, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Santos, Boaventura de Sousa (2006b): *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. Porto-Portugal: Afrontamento.

Santos, Boaventura de Sousa (2009): *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI.

Santos, Boaventura de Sousa; Paula Meneses y João Nunes (2004): "Introdução: para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo". En: Boaventura de Sousa Santos (org.), *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*, pp.23-101. Porto-Portugal: Afrontamento.

Santos, Boaventura de Sousa y João Nunes (2004): "Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade". En: Boaventura de Sousa Santos (org.), *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo cultural*, pp.19-51. Porto-Portugal: Afrontamento.

Tamayo, Juan José (2004): *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*. Madrid-España: Trotta.

Wieviorka, Michel (2002): *El racismo: una introducción*. La Paz-Bolivia: Plural Editores.

Young, Iris Marion (2000): *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid-España: Cátedra.

* Recibido: diciembre 2009. Aceptado: julio 2010.

Este artículo forma parte del proyecto de investigación doctoral "Hegemonía y contrahegemonía en la era global", financiado por el Ministerio español de Educación a través del programa de becas de Formación del Profesorado Universitario (FPU). Está enmarcado, de manera más amplia, en las líneas del proyecto de investigación "Globalización, legitimidad democrática y sostenibilidad" (SEJ204-04197) del grupo de investigación interdisciplinar Política, Trabajo y Sostenibilidad de la Universitat de les Illes Balears (España).

** Universitat de les Illes Balears, Departamento de Filosofía, España. Correo electrónico: toni.aguilo@uib.es

1 La metonimia es una figura retórica a través de la cual se sustituye el nombre de una cosa por el de otro con el que guarda una relación de sentido. Una de los usos comunes de la metonimia consiste en la relación que toma la parte por el todo.

2 Por "cultura", siguiendo los parámetros interpretativos del interaccionismo simbólico del antropólogo estadounidense Clifford Geertz (1995: 20), entiendo un conjunto de "tramas de significación" urdidas por los seres humanos en sus relaciones y contextos cotidianos. Desde esta concepción simbólica, la cultura se refiere a un "esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medio de las cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida" (Geertz, 1995: 88).

3 Como por ejemplo el empleo de elementos culturales étnicos en el diseño textil de ropa occidental o determinados productos que forman parte de la oferta alimentaria de McDonald's en el mundo, como los menús del McKebab o el McArabia. Lejos de ser el resultado de un intercambio intercultural recíproco, lo que se busca es aprovechar la diversidad, en este caso la gastronómica, de manera interesada para expandir y fortalecer el consumo capitalista.

4 Con esta expresión, el sociólogo estadounidense George Ritzer (1996: 15) se refiere al “proceso mediante el cual los principios que rigen el funcionamiento de los restaurantes de comida rápida han ido dominando un número cada vez más amplio de aspectos de la sociedad norteamericana, así como de la del resto del mundo”. Estos principios son la eficacia, la previsibilidad, el cálculo y el control, que se han ido extendiendo a otros ámbitos de la vida, como la educación, la salud, la política, el trabajo o el mundo del ocio.

5 Término derivado de la voz italiana *campanile*, que significa “campanario”, elemento arquitectónico que en muchos casos marcaba la división entre pueblos.

6 La etimología del término “hermenéutica” remite al griego *hermeneia*, que significa interpretación. Según el filósofo y especialista en teoría de la interpretación Richard E. Palmer (1969: 13), en su uso antiguo el verbo interpretar (*hermeneuein*) contiene tres significados diferentes: (i) interpretar como *decir* o expresar algo en voz alta; (ii) interpretar como *explicar*, como cuando se explica una situación; y (iii) interpretar como *traducir*, como en la traducción de una lengua extranjera.

7 *Tópoi*, en griego, significa “lugares”. El “lugar común” (*tópos koinós*) retórico es un tecnicismo elaborado por Aristóteles (cf. *Retórica*, I, 1358a). Los lugares comunes son premisas generales, ampliamente difundidas e infundadas, sobre las que se funda la argumentación de una determinada cultura. Al ser indiscutidos, dado que se consideran verdades evidentes, ideas común y públicamente aceptadas, los *tópoi* hacen posible la producción ordinaria de argumentos y su intercambio por medio del diálogo. Constituyen, siguiendo la definición de Perelman (1989: 146): “Premisas de carácter general que permiten fundamentar los valores y las jerarquías. [...] Constituyen las premisas más generales, sobreentendidas con frecuencia, que intervienen para justificar la mayoría de nuestras elecciones”.

8 El concepto de “inconmensurabilidad” procede de las matemáticas, donde significa falta de medida común. En filosofía, el término cobró especial relevancia en el ámbito de la filosofía de la ciencia de Kuhn, en la que remite a la imposibilidad de comparar teorías científicas rivales pertenecientes a paradigmas en competencia, dada la inexistencia de un lenguaje teórico común a través del cual ambos pueden ser articulados, lo que hace que sean recíprocamente intraducibles.

9 En algunos de sus trabajos, tratando de construir una versión intercultural de los derechos humanos, Santos (1998b: 357; 2006b: 414) ha propuesto realizar un diálogo intercultural sobre la preocupación común por la dignidad humana entre el *tópos* de los derechos humanos occidentales, el *tópos* hindú del *dharma* (armonía cósmica) y el *tópos* de la *umma* (comunidad) en la cultura islámica.

10 El concepto de “zona de contacto” (*contact zone*) es una aportación de la teórica canadiense de la lingüística Mary Louise Pratt (1992: 7). Para esta autora, las zonas de contacto son espacios sociales en los que entran en comunicación culturas previamente separadas por discontinuidades geográficas e históricas y cuyas trayectorias se cruzan en un momento dado. En muchos casos, las zonas de contacto constituyen espacios de encuentros coloniales basados en relaciones asimétricas de dominación y subordinación.

Fuente: Cuadernos Interculturales – Universidad de Valparaíso [en línea]
http://cuadernosinterculturales.uv.cl/index.php?option=com_content&view=article&id=65&Itemid=7