

CIUDADANÍAS Y DIÁLOGO INTERCUTURAL: LOS LÍMITES Y APORTES DESDE LATINOAMÉRICA



CLAUDIA ABIGAIL MORALES GÓMEZ

Becaria del Programa de Becas posdoctorales en la UNAM
Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe CIALC
moralesclabi@yahoo.com.mx

Sociedad y Discurso
Número 28:232-253
Universidad de Aalborg
www.discurso.aau.dk
ISSN 1601-1686

Resumen: Las posibilidades de construcción de ciudadanía interculturales en una perspectiva latinoamericana se piensan y resignifican desde los contextos sociales y políticos, así como desde los horizontes humanos desde la existencia misma que se desenvuelven en esta región.

Por lo que la propuesta hacia la interculturalidad no puede estar fuera de la ética y de los sujetos sociales, en este sentido la presente participación tiene el propósito de reflexionar sobre las alternativas interculturales para la construcción de ciudadanía en un horizonte propio, que encuentra una fundamentación y propuesta epistemológica en el pensamiento latinoamericano desde la circunstancialidad y la dimensión contextual que son necesarias para propiciar el diálogo intercultural como elemento fundante de una ciudadanía distinta al modelo liberal.

De tal forma que se recupera las categorías de “desarme cultural” como una expresión en la que se abandonan las trincheras en las que se ha basado la cultura moderna occidental, con valores dominantes como son: el progreso, tecnología, ciencia, democracia y mercado económico mundial, así como “diálogo intercultural” de Raimon Panikkar como afirmaciones para construir las bases de una ciudadanía intercultural que se sustente en sujetos éticos y políticos en la acción pública.

Palabras clave: Latinoamérica, ciudadanía, interculturalidad y diálogo.

Abstract: The possibilities of construction of intercultural citizenship in a Latin American perspective is thought and redefined from the political and social contexts, as well as the human horizons from existence that is developed in that region. As a result, the proposal for intercultural position it can be taken out from ethical and social subjects. This paper aims to reflect on intercultural alternatives for the own citizenship construction that encounters a epistemological foundation from Latin American thinking since the contextual and circumstantial dimensions, that are necessary to start an intercultural dialogue as the main element for a different citizenship foundation to the one of the liberal model.

So that the categories of "cultural disarmament" as an expression in which the trenches in which was based modern Western culture, with dominant values are recovering abandoned: progress, technology, science, democracy and market global economic as well as "intercultural dialogue" Raimon Panikkar as statements to build the foundations of an intercultural citizenship that relies on ethical and political subjects in public action.

Key words: Latinoamerican, citizenship, intercultural and dialogue.

Introducción

Todo lo que entendemos y disfrutamos en los productos humanos pasa a ser nuestro de inmediato, cualquiera que sea su origen. Estoy orgulloso de mi humanidad cuando puedo reconocer como propios a los poetas y artistas de otros países. Déjenme sentir con una alegría pura, sin mezcla, que todas las grandes glorias del hombre son mías. Me duele profundamente que en mi país resuene el rechazo de Occidente (que en mi caso, es lo diferente), junto con el clamor de la educación occidental no puede sino perjudicarnos. (Cita de Sen sobre Rabindranath Tagore, 2007: 154-155).

Las claves para reconocer la interculturalidad son el diálogo y la comunicación en horizontalidad, en tanto afirmen lo humano y eliminen el dominio de una cultura sobre otra. Este es el sentido para proponer una ciudadanía desde el diálogo intercultural, la cual se fundamente desde éticas que reconozcan la pluralidad y actúen ante la fragilidad de la vida humana, así como de las diversas formas con la que se enfrenta la misma.

La interculturalidad como propuesta ética requiere de reconstruir los fundamentos antropológicos, desde las recuperaciones del *logos* de las diversas culturas, con un sentido incluyente, así el diálogo tiene cabida en el reconocimiento de igualdad humana en la pluralidad cultural. Para que el diálogo se desarrolle en horizontalidad e igualdad, requiere de lo que Raimon Panikkar ha llamado *desarme cultural*, con el cual, se renuncia a la pretensión civilizatoria desde una cultura hegemónica. Así como lo menciona el mismo Panikkar:

Por desarme cultural entiendo el abandono de las trincheras en las que se ha parapetado la cultura «moderna» de origen occidental, considerando valores adquiridos y no negociables como son el progreso, la tecnología, la ciencia, la democracia, el mercado económico mundial, amén de las organizaciones estatales (Panikkar, 1993: 61).

Con esta frase Raimon Panikkar interpela sobre la necesidad de un diálogo intercultural en que se posibilite la participación de las culturas que han sido desvitalizadas, menospreciadas y marginadas desde el predominio de una cultura occidental eurocéntrica. De tal forma que cualquier persona se pueda apreciar como digna, sin que sea menospreciada por su cultura, pues la dignidad mantiene una ontología universal que no puede ser fragmentada, pero en la que las diferencias y pluralidad reconocen distintas subjetividades como expresiones culturales, que como lo afirma Arturo Roig: una dignidad humana que no sea cuestión de jerarquías, ni que promueva al ser humano derivado de un modelo establecido desde una cultura dominante.

Ante la pluralidad, heterogeneidad y complejidad de las realidades latinoamericanas una vía necesaria de paz y diálogo es la interpelación intercultural, sin embargo las diversas culturas se han visto sometidas a una cultura, como si ésta fuera la única forma de ver el mundo y que ha seleccionado elementos de otras culturas sin permitir el diálogo y traducción desde la visión de culturas que se han menospreciado frente a la idea civilizatoria de occidente.

Por lo que, el propósito central de este texto es reflexionar sobre la fundamentación en la construcción de ciudadanía desde la comunicación y diálogo intercultural, en la comprensión de sus límites dados por el pensamiento occidental moderno y las alternativas que se rescatan de las propuestas desde el pensamiento latinoamericano como un horizonte propio.

La realidad de América Latina, hoy más que nunca se ve ante la exigencia de encontrarse realmente con otros saberes, dejando el discurso civilizatorio y aleccionador, por el aprendizaje y el desarme cultural. Esta preocupación no puede quedar fuera de la eticidad de los sujetos sociales y sus contextos, necesarios para propiciar el diálogo intercultural como elemento fundante de una ciudadanía distinta al modelo liberal y neoliberal, que desde una perspectiva ideológica trata al sujeto como fragmentado.

Se recuperan las categorías de “desarme cultural” y “diálogo intercultural” de Raimon Panikkar como expresiones que desmantelan el monoculturalismo y posibilitan las bases hacia la construcción de una ciudadanía intercultural que se sustente en sujetos éticos y políticos en la acción pública. Para tal efecto, la comunicación y diálogo que podría sustentar una propuesta ciudadana de este tipo, no puede desvincularse de las formas libertarias y de las aportaciones que nos otorga el pensar filosófico latinoamericano, ya que en las reflexiones sobre la realidad fenoménica se encuentran la recuperación histórica y de la circunstancialidad óptica como argumentaciones centrales para contemplar la vida ciudadana, desde un diálogo intercultural que está aún pendiente en esta región del mundo, los pueblos originarios y otros grupos vulnerables han quedado al margen de la discusión.

Con esta perspectiva este texto se divide en tres partes sustanciales: la primera trata los problemas de fundamentación de la ciudadanía dentro del mundo moderno, enmarcados en una racionalidad occidental y liberal, que sostiene al ciudadano como sujeto de derechos en el Estado nación y subsume distintas culturas a la nacional como única y homogénea. La segunda parte aborda las limitaciones del diálogo intercultural y la mirada latinoamericana que se fundamenta en la comunidad y en el reconocimiento de la pluralidad, lo que evidencia la necesidad de una perspectiva intercultural para convivir. La última parte comprende breves

reflexiones sobre la vida ciudadana desde dimensiones que reconozcan e integren las diversas culturas.

El problema de la fundamentación para la ciudadanía

La ciudadanía moderna tiene como base fundante la membresía al Estado nacional liberal, la cual conlleva la integración de los sujetos a la cultura nacional que homogeniza y concentra a sus miembros en ella. De lo cual, no se escapa el caso Latinoamericano, aun ante la pluralidad y las constantes luchas que dan cuenta de la diversidad y la complejidad de esta región del mundo en la que conviven diversas subjetividades, cosmovisiones y *mythos*, parecen ser impedimentos para establecer una comunicación y diálogo intercultural. La categoría de *mythos* nos da una gama más amplia para acercarse a las identidades, pues podría incluir saberes, sentimientos, cosmovisiones, conocimientos y todo aquello que no se puede expresar desde la razón, para precisar Panikkar describe el término como un universo de discurso compartido con rasgos comunes, de tal forma que el *mythos* es “*un horizonte de inteligibilidad que nos remite entender lo que se y estar de acuerdo o desacuerdo con ello –un ello que no es precisamente una «cosa en sí», sino un ello que descubrimos como tal porque como tal porque lo situamos dentro de un horizonte común*” (Panikkar, 2006: 79)

Sin embargo, el límite para entablar el diálogo ha sido la herencia de una visión y estructura colonizante, pues en esta región del mundo desde etapas prehispánicas y coloniales se desarrollaron amplios imperios que sometieron a otros grupos étnicos e influyeron en sus culturas. La idea civilizatoria proveniente de España controló, minimizó o negó a las culturas originarias.

Por lo anterior, el diálogo intercultural constantemente ha estado bloqueado, ya que la cultura hispánica se estableció como modelo de civilización y del ser humano como tal. Por consecuencia la comunicación, históricamente, se ha establecido de manera vertical entre las diversas culturas y grupos étnicos que han habitado América Latina, lo cual Arturo Roig identificó en las relaciones interhumanas organizadas sobre formas de mediación entre culturas de diversos tipos (Roig, 2001: 101), pero el problema central se encuentra en la superposición de una cultura como la hispánica, que ha establecido rasgos para la constitución de una ciudadanía basada en una estructura individualista y de mercado, que recrean al sujeto moderno occidental con una raíz liberal, lo que significa que la ciudadanía se sustenta en los individuos que han creado el mercado.

Por tanto, el problema de la fundamentación se encuentra en la concepción de la ciudadanía moderna, que plantea al individuo como sujeto jurídico y un Estado nacional que garantice y reconozca, a la vez, en la ciudadanía nacional sus derechos; lo que tiene una importante herencia romana, tal como lo afirma Adela Cortina en su teoría de la ciudadanía, el ciudadano romano apelaba a este estatus en cuanto a la garantía de sus derechos, pero no como una construcción identitaria o como sujeto político.

Muestra de lo anterior es el tradicional ejemplo narrado en el libro bíblico de *Hechos de los Apóstoles*, cuando Pablo de Tarso apela a su ciudadanía romana para que se le juzgue como tal, a través de un proceso jurídico. La ciudadanía implicaba actuar bajo la ley y ser defendido por ésta a lo largo del territorio que abarcaba el Imperio Romano, “*el advenimiento de la jurisprudencia traslada el concepto de «ciudadano» del polites griego al civis latino, zoon politikón al homo legalis*” (Cortina, 2005:54). El legado de la ciudadanía como sujeto jurídico se completará con el individualismo liberal, en el que los individuos son los sujetos de derecho, así como su espacio propio de reconocimiento es el territorio nacional que contiene el Estado.

Desde esta fundamentación, la discusión sobre la ciudadanía formal¹ se mantiene en la pertenencia a la misma y los derechos que posee por su condición de ciudadanos. Es justamente esta discusión, la que evidenció el sociólogo Thomas H. Marshall al incorporar la categoría de clase social en la idea de ciudadanía, con la cual amplió los derechos para dar lugar a la ciudadanía social. El autor, en 1950, pone en evidencia la ilusión de la igualdad de derechos para los ciudadanos al contemplarlos desde las clases sociales, en tal sentido, hace el cuestionamiento sobre la igualdad de derechos ante las clases sociales:

¿Sigue siendo cierto que la igualdad básica, enriquecida en lo sustancial y expresada en los derechos formales de la ciudadanía, es compatible con las desigualdades de clase? Mi respuesta es que la sociedad actual acepta aun esa compatibilidad, hasta el punto de que la propia ciudadanía se ha convertido, en ciertos aspectos, en el arquitecto de una desigualdad social legitimada (Marshall, 2007:21).

Al incorporar el aspecto social de la ciudadanía, Marshall la conceptualiza como un estatus y una institución de reconocimiento Estatal, que se desarrolló con el auge del capitalismo y como una producción burguesa liberal, que obedece más al conjunto de derechos que a la acción como miembros de un Estado nacional, pero marca una relación entre los individuos y el Estado en el reconocimiento de la igualdad así:

¹ Por ciudadanía formal se comprende en su concepción de sujeto de derechos en una perspectiva jurídica, como miembro de un Estado nacional.

La ciudadanía es aquel estatus que se concede a los miembros de pleno derecho de una comunidad. Sus beneficiarios son iguales en cuanto a los derechos y obligaciones que implica. Aunque no existe un principio universal que determine cuáles son los derechos y obligaciones, las sociedades donde la ciudadanía es una institución en desarrollo crean imagen de una ciudadanía ideal que sirve para calcular el éxito y es objeto de las aspiraciones. Las conquistas que se producen en la dirección así trazadas proporcionan una medida más acabada de la igualdad, un enriquecimiento del contenido de ese estatus y un aumento del número de los que disfrutan de él (Marshall, 2007: 37).

Desde este principio de igualdad, la diversidad cultural queda homogenizada en una cultura nacional, sin menosprecio por la ampliación de derechos sociales; la vida ciudadana se contempla en un ámbito de abstracción, es decir los ciudadanos son iguales ante la Ley, pero en el ejercicio la ciudadanía muestra desigualdades, tanto así que pareciera que hay ciudadanos de primera y de segunda, por lo que cada día surgen y resurgen diversas identidades, minorías y grupos étnicos que se han quedado al margen de una efectiva vida ciudadana.

Digamos que el ser ciudadano demanda un sentido más profundo de su significado como estatus e institución, ya que la homogeneidad y pretensión de universalidad de los ciudadanos se trastoca constantemente en la exposición con los otros, sobre todo, con otras culturas, sin embargo las posibilidades de libertad están en el ejercicio de los derechos reconocidos en los Estados nacionales democráticos.

En el sentido señalado, la membresía a un Estado-nación es la que garantiza el derecho de sus ciudadanos. La idea de nacionalidad está vinculada con lo común entre los miembros de la misma, es decir, se tiene en común una misma lengua, cultura e historia que comparten dentro de un mismo espacio geográfico y constituye la identidad nacional de cada Estado. Así la nacionalidad aparece como una condición natural, es decir, es nacional el que nace o reside en cierto territorio (*jus soli* o *jus sanguinis*) y con ello mantiene una identidad común que se muestra en rasgos culturales, distintivos de otras comunidades nacionales.

El fundamento de la nacionalidad como rasgo de pertenencia a una ciudadanía, conlleva una contradicción intrínseca, si bien la nacionalidad pudiera ser concebida como una condición natural en la que se reúnen el *ethos*, las costumbres, las normas y los *mitos* que se ven enfrentados al momento que se someten a un vertical e impositivo poder de dominio genérico como el del Estado-nación, tal como lo menciona Rosa María Palazón:

Las culturas nacionales en etapas históricas progresivas justifican los mecanismos «civilizatorios» o explotación de las periferias. El llamado nacionalismo de conquista (de *conquiere*, la adquisición que se hace con la fuerza de las armas) reclama del colonizado pasividad, vasallaje, obediencia, silencio y fatalismo para que acepte ser utilizable como instrumento de trabajo. El honor, la fraternidad para con los suyos, el patriotismo son virtudes que se niegan al oprimido (Palazón, 2006: 23).

La contradicción, principalmente, radica en los fundamentos de la condición natural de la nacionalidad ante la abstracción de la ciudadanía y el pueblo, que en el pensamiento liberal se constituye a través de un convenio (el pacto social) que los individuos acuerdan (voluntariamente) para ser miembros del Estado, por lo que los límites y la contradicción están entre los que pueden estar en posición de acordar y ser poseedores de derechos, se consideran sólo a los nacionales.

Esta contradicción la advirtió Hannah Arendt en sus diversos estudios, pues este condicionamiento ha marginado a muchos seres humanos de poder vivenciar su ciudadanía, es decir, quedan en el extrañamiento de la vida ciudadana, dando lugar a la confusión de los derechos humanos por derechos de los nacionales, que ha dejado de lado cualquier posibilidad de incluir un diálogo intercultural, en tanto se ven sometidos a la membresía de lo nacional.

El análisis de Arendt, lo muestra a través de la personificación del Estado totalitario, el cual dio lugar a los nacionalismos cerrados y ha confundido el orden político con la nacionalidad, pues el Estado no puede equipararse, de forma simplista, a la nación, porque debería ser comprendido como el máximo garante del ser humano y sus derechos como ser, así como sus derechos ciudadanos y desde luego sus derechos como nacional, con la intención de herencia kantiana en reconocer derechos a otros como al residente permanente (*Gastrecht*) como privilegio de comunidades republicanas modernas. Esta discusión, en la siguiente cita, Arendt la revela con claridad:

La función real del Estado es el establecimiento de un orden legal que proteja todos los derechos, y esta función no se ve afectada en absoluto por el número de nacionalidades que encuentren protección en el marco de sus instituciones legales. De estos derechos, sólo los derechos del hombre y del ciudadano son derechos primarios, mientras que los derechos de los nacionales se derivan de y están implicados en aquéllos. Pues «la nación presenta al hombre en su dependencia respecto del tiempo, de la historia y del devenir universal», y sus derechos están «afectados de relatividad en su misma fuente», ya que, después de todo, «ser francés, español o inglés no es un medio de llegar a ser hombre, es un modo de ser hombre (Arendt, 2005A: 260).

La ciudadanía dependiente de una nacionalidad dominante se ve imposibilitada para reconocerse interculturalmente en un diálogo horizontal, ya que se sobrepone el dominio de lo común en lo nacional a las diferencias de identidades y culturales que componen la sociedad, los ejemplos de estas diversidades son los pueblos originarios y los inmigrantes, quienes son invisibilizados ante la cultura dominante, que como lo advierte Adela Cortina esto hace difícil la convivencia entre las culturas y genera sentimientos de injusticia, indignidad y desinterés por el bien común, así la acción de la ciudadanía se limita al individuo.

Además de estas contradicciones, en el caso de América Latina, en la vida ciudadana se evidencia una situación compleja que ha impedido el ejercicio de la misma en pleno, ésta se da entre el individuo y la comunidad como sujetos humanos, éticos y políticos; lo que ha provocado ciudadanía legales desvinculadas a la acción política y pública de las comunidades. Tal como lo describe Fernando Escalante Bonzalvo en su texto “Ciudadanos imaginarios”, en el que estudia la construcción de ciudadanía en México en cuanto a la comunalidad:

Las comunidades tenían estructuras diferentes, y enfrentaban problemas diferentes también, pero no es aventurero suponer que tenían en común una lógica, una manera de ver el mundo y de entenderse con él. El profesor James Scott ha seguido esta idea, y ha propuesto que las sociedades agrarias desarrollan una *ética de subsistencia* que rige su organización (Escalante, 2005: 61).

Y entre el *mythos* y subjetividad de la comunidad, frente a la visión del individualismo compatible con el capitalismo, se ven enfrentadas las comprensiones y relaciones en el espacio público, por tanto, de la acción de lo que pudiera entenderse por ciudadanía en una complejidad como tal y notoriamente contrarias a la identidad de la comunalidad que es parte de la tradición de América Latina y hoy se evidencian con la necesidad de dialogar entre la diversidad de subjetividades de las que somos parte en esta región del mundo, en el cual se han ignorado los diálogos internos y postergado los aprendizajes de los pueblos originarios.

Los límites del diálogo y la conformación de una ciudadanía intercultural se ven enfrentados entre la individualidad y la comunidad, además de que se enmarcan en la complejidad de lo local y lo global, sin poder superar la parcialidad con la que se sobrepone la ciudadanía liberal occidental que defiende su cultura como la primera, lo que habrá que pensar es en las posibilidades de horizontalidad entre las culturas, como lo señala Adela Cortina : “no se trata de que la cultura más poderosa asimile y anule a las demás, ya que

induce a la segregación y a la creación de guetos” (Cortina, 2004) por lo que el reto para misma filósofa está en educar para la convivencia, no obstante, su propuesta la encuentra oportuna en el fomento del multiculturalismo y el respeto, así como la integración a las culturas diferentes, para evitar la discriminación que parece dejar pendiente el diálogo intercultural.

La interculturalidad requiere una transformación hacia el reconocimiento mutuo entre culturas y el diálogo horizontal de las mismas, por lo que rompe con una concepción dominante y monocultural, inclusive, presupone la deconstrucción de epistemologías para abandonar las racionalidades científicas que desconocen otros saberes, como los de pueblos originarios, lo que llamó Roig un enfrentamiento con el patriarcalismo *“como categoría omnicomprendensiva de todas las formas de dominación y subordinación humana”* (Cortina, 2001: 101), el patriarcalismo que muestra formas de desconocimiento del otro y a su vez la idea de una cultura dominante.

La propuesta de Adela Cortina, no puede dejar de verse en su contexto, es decir, desde sociedades occidentales enfrentadas al fenómeno de inmigración, que se ven trastocadas por culturas distintas, que encuentran en el acceso a derechos su integración o asimilación, pero que no se fundamentan en otras bases que impliquen el diálogo intercultural.

Al planteamiento multicultural liberal, Adela Cortina añade la visión ética-política, pues al reconocer públicamente el valor de las culturas, incluye una eticidad que afirma la dignidad de la persona desde una forma kantiana. La autora llama a su propuesta *liberalismo radical intercultural*. La radicalidad la encuentra en que es irrenunciable la autonomía de las personas, éstas son las que deben elegir su propia vida sin que tengan restricciones internas. Para Cortina existe una pluralidad cultural y son los individuos los que eligen las identidades que desean incorporar, de modo que se garantice su libertad de elección, así como el diálogo, que lo concibe desde dos supuestos:

A) Importa respetar las culturas porque los individuos se identifican y estiman desde ellas y no se puede renunciar *a priori* a la riqueza que una cultura pueda aportar.

B) El respeto tiene que llevar a un diálogo desde el que los ciudadanos puedan discernir qué valores y costumbres merece la pena reforzar y cuáles debilitar (Cortina, 2004, 2005, 2007).

Por lo anterior, la interculturalidad es una parte de la multiculturalidad, en la comprensión de que ninguna cultura se queda estática y las ciudadanías interculturales son en

las que se posibilita un diálogo y el aprendizaje mutuo entre las distintas culturas, durante su acción en la vida diaria.

Sin negar los aportes del enfoque liberal, éste se mantiene en el diálogo entre las culturas nacionales y otras culturas, en las que los individuos son los sujetos de derechos y asumen una ética con un carácter universal, en que la libertad y reconocimiento se conciben desde la subjetividad occidental moderna. Lo que podría considerarse como interculturalismo, tal como lo comprende Ana Luisa Guerrero, desde una tipología ética de las sociedades multiculturales.

El “interculturalismo es un nuevo modo de apreciar el fenómeno multicultural, va más allá del respeto de la presencia de otra cultura. El diálogo es su valor decisivo porque supone capacidad para abrirse a la diversidad. El contacto entre las culturas no es de tolerancia sino de intercambio, lo que es valorado como enriquecimiento de la misma culturalidad (Guerrero, 2011: 89).

Este “interculturalismo” para las realidades de América Latina es una visión limitada, debido a que desconoce e inclusive son negadas las concepciones éticas, cosmovisiones y *mythos* que toman vida al interior de los pueblos, las cuales no pueden comprenderse únicamente en una universalidad como en la que se define en las subjetividades europeas y anglosajonas. Como lo indica Ana Luisa Guerrero en su estudio sobre Xavier Etxeverria, haciendo énfasis en la necesidad del diálogo intercultural, sin que se olviden las formas en que operan las culturas a su interior, que pueden ser superadas en el reconocimiento de una igualdad asimétrica.

Dicha igualdad asimétrica o igualdad en la diferencia no persigue desaparecer las diferencias culturales, sino aspira al reconocimiento de su participación política, a través de la ciudadanía que les permita presentar su diversidad en la plaza pública. Este enfoque revela al “otro” en la arena política, que en el Estado nacional no se manifiesta ni en el ciudadano liberal ni en el social (Guerrero, 2011: 124).

En suma, los problemas de la fundamentación están en el dominio de una cultura, el desconocimiento de las *otras*; lo que ha hecho incomunicables las subjetividades de las diversas culturas, así como se mantienen en la marginalidad, sin que se dé la posibilidad del diálogo para incorporarse, reconocerse y respetarse entre las mismas.

Hacia una ciudadanía intercultural: Límites y aportes desde Latinoamérica

La *interculturalidad* no puede definirse como una perspectiva, sino que se establece como una necesidad de diálogo y comunicación, por tanto no solamente se reconocen los beneficios del intercambio entre varias culturas, sino que también los conflictos de la convivencia, ya

que no únicamente hay un enfrentamiento entre culturas, sino que al interior de las misma hay dificultades de ese intercambio. La interacción con los otros diferentes está relacionada con la percepción y valoraciones que se tienen en torno a la identidad, para lo cual habrá que dar razón de las diferencias, pues en la tradición latinoamericana el nosotros es una implicación constante de nuestra identidad que se enmarca en lógicas de negación y desvaloración de lo originario desde la colonia.

Las reflexiones y la visión hacia ciudadanías interculturales tienen que partir de bases distintas al individuo frente a la comunidad, en este sentido, las posibilidades del diálogo intercultural requieren de un aprendizaje que se despoje de la dominación y de la idea de llegar a consensos culturales, de ahí que es pertinente la noción “desarme cultural” que explica Raimon Panikkar, como ese abandono de la defensa de una cultura sobre otra, es decir dejar de concebirse como cultura dominante o civilizatoria de otras, así que habría que comprender que el mundo se observa desde el *mythos* y una cosmovisión que no son las únicas, además que pueden incluir elecciones de identidad y las influencias de otras culturas, fusionándolas o como lo diría Seyla Benhabib: en una hibridación que se da en la convivencia y el encuentro con los otros (Benhabib, 2004). Recordemos que nosotros también somos los “otros”. Por tanto, la cultura no puede ser concebida desde una perspectiva global universal, sino que necesariamente se ve limitada por la valoración que conlleva la comprensión del otro con las limitantes que esto implica.

Para Panikkar la solución entre el universalismo y el extremo del relativismo plural, lo encuentra en el diálogo intercultural, el cual se desprende del análisis y sentido de la interculturalidad, oponiéndose a cualquier significación de la fragmentación de la naturaleza humana, dado que ninguna cultura vale más que otra, lo cual se constituye en la principal crítica hacia el pensamiento occidental, que se sostiene en pretender entender y dominar a los contextos bajo la racionalidad que implica este dominio de una visión de la realidad presuntamente racional.

El desconocimiento y la falta de reconocimiento de otras culturas implicarán un conflicto, que podría dirimirse al intentar ser conscientes del valor de la otra cultura, pero tendrá que tomarse en cuenta, que valorar la cultura no necesariamente se traduce en la comprensión y aceptación de la misma. La novedad que introduce Panikkar es que las culturas no sólo se reconocen en la racionalidad, sino que se recuperan del acontecer en la vida misma, es decir desde la existencia e inclusive otras formas de saber de la realidad. Así “*el logos representa la gran dignidad del hombre, pero existe también el espíritu –que no está*

subordinado al anterior. Por esto todas las culturas, desde el buddhismo al cristianismo, y al hinduismo, insisten en la pureza de corazón que lleva a la acción justa” (Panikkar, 1993: 14).

El rescate que hace el autor de la espiritualidad, concibe al ser en una amplitud y complejidad que sale de los bordes de la razón, es por ello, que no sólo la expresión de los seres humanos es a través del *logos*, sino que hay un sentido del *mythos* y que permite vincularse a miembros de una misma cultura. Tal es el caso de los pueblos originarios en América Latina, en su cosmovisión hay una valoración de la existencia y relación con el cosmos, lo que no siempre tiene una explicación desde el *logos*, como la relación *de la madre tierra* (en náhuatl *Tlazocamti Tonantzin*), que puede tener una serie de dimensiones, significados y símbolos que son difíciles de comprender en el diálogo; por lo que queda es desarmarse para generar un espacio y escucharse.

Panikkar describe la cultura como un mito englobante de cada cosmovisión, el cual cuestiona la pretensión de universalidad de los problemas, puesto que habrá que tener en cuenta que es difícil salir del propio *mythos*, porque es el *mythos* el que nos ofrece el horizonte de inteligibilidad para los que vivimos:

Toda cultura es una galaxia que vive de su propio *mythos* (para evitar el sentido peyorativo de la palabra «mito»), en el que adquiere sentido concreto lo que llamamos bien, verdad, belleza y también realidad. Digo «sentido» en lugar de «significado» para evitar que se identifique el sentido con el significado conceptual: algo puede «tener sentido» para nosotros y sin embargo podemos encontrarlo carente de significados (Panikkar, 1993: 34).

Para Panikkar el ser humano mantiene dos dimensiones inseparables que convergen al formar su identidad cultural de acuerdo a la percepción y concepción que se tiene de la vida, la cual implica una dimensión que es producto de su visión metafísica (ya sea la religión o una interpretación más allá de la cotidianidad) y otra de la visión antropológica que reconoce en la realidad del vivir en este mundo. El señalamiento que hace el autor conlleva a una contradicción dada desde la razón moderna, pues se explica desde aspectos dicotómicos, es decir, se separan en campos distintos la racionalidad de las cosmovisiones metafísicas del mundo; lo cual ha sido una construcción artificial humana, pero en realidad los seres humanos no pueden desprenderse de estas dimensiones, inclusive la identidad está cargada de cosmovisiones, mitos y razones religiosas que entran en el campo de la fe y no de la razón.

El desafío intercultural se encuentra en evitar monopolios de una sola cultura y en reconocer la diversidad del símbolo, el *mythos* y las cosmovisiones, como diversas maneras

de comprender y estar en el mundo, que implican la relación del ser con su entorno, así como su forma de ser ante el mundo que se percibe y se explica desde el *mythos*.

El diálogo intercultural no puede plantearse desde en la inmovilidad cultural, como si las culturas permanecieran puras y estáticas, sino que su apuesta está en el intercambio, las fusiones y las diferencias que se dan en la convivencia. Por lo que el interculturalismo sería un eje orientador para los Estados y derechos humanos desde una eticidad que permite reconocerse y respetarse entre los otros, así como comprenderse en la diversidad de identidades. A lo Ana Luisa Guerrero añade, en su propuesta hermenéutica de la interculturalidad, la incorporación pluriétnica y plurinacional en la concepción, así como en la fundamentación de los Estados actuales:

El interculturalismo apoya la concepción de un Estado para el pleno reconocimiento de los derechos a la identidad y autogobierno de los grupos culturales, que sería un Estado pluriétnico y plurinacional acorde con su propia diversidad; es decir se compromete a incorporar demandas justas de los grupos culturales con el diseño de respuestas que las atiendan. Es importante mencionar que no cualquier grupo cultural tiene que ser aceptado en la construcción de políticas públicas (Guerrero, 2011: 92).

Para Latinoamérica la perspectiva intercultural es un quehacer pendiente de reconocer desde la propia idea de un significado plural de lo que constituye esta región del mundo, América Latina, pues la diversidad y la conquista de una cultura sobre otras dan cuenta de esta demanda que no se ha visualizado con claridad y tampoco ha sido un eje normativo que guíe la formación de las sociedades de la región.

La historia latinoamericana muestra su lucha libertaria en la búsqueda de respeto y dignidad, así como del reconocimiento de la diversidad. Pese a ello, ha prevalecido la concepción de interculturalidad como un diálogo entre las racionalidades y subjetividades del occidente europeizado y de Latinoamérica como unidad cultural, lo que se percibe como la imperiosa necesidad de comunicación, diálogo y traducción entre las culturas occidentales y la mestiza, lo que sigue dejando al margen otras formas de interpretación del mundo, saberes y formas de ser como las de los pueblos originarios. Por lo que cabe recuperar la perspectiva de Fernet-Betancourt, porque la interculturalidad la recobra en la experiencia y así vivenciar la vida en una forma existencial:

En este sentido interculturalidad es experiencia, vivencia, de la impropiedad de los nombres propios con que nombramos las cosas. O dicho de otra manera más positiva es la experiencia de que nuestras prácticas culturales deben ser también prácticas de traducción. Es decir: interculturalidad es el reconocimiento de la

necesidad de que una dimensión fundamental en la práctica de la cultura que tenemos como «propia» deba ser la traducción de los «nombres propios» que consolidan su tradición (Fornet-Betancourt, 2004: 15).

No obstante, para Latinoamérica como una complejidad que va más allá de ser una región del mundo, los alcances de la interculturalidad se desembocan inicialmente desde la negación, es decir en la lucha por el reconocimiento y dignidad, en espacios políticos pues sólo al alzar las voces los pobres, los marginados, los humillados, los maltratados, los olvidados, todos aquellos que se han estado en el constante menosprecio posibilitan ante la indignación un espacio de aparición dialéctico en el que apuntan la opresión y a decir de Roig una vuelta hacia nosotros para conocernos y reconocernos, de aquello que nos hemos negado a reconocer, por lo que en un sentido inmediato la noción de ciudadanías interculturales interpela al reconocimiento y valoración de la diversidad cultural y para el caso específico de América Latina a la emancipación hacia la conciencia del pueblo, la pertenencia a la tierra conlleva más que el nacimiento en la misma, pues es la comunidad, como lo dice Carlos Cullen es el movimiento que va del nosotros a la comunidad, así se entremezclan y entran en un conflicto constante la naturaleza como vida y la construcción humana cultural, enmarcado en la comunidad que dialoga con los externos y entre ella misma (Cullen, 2015).

Fornet- Betancourt propone desde una perspectiva autocrítica la interculturalidad como un horizonte en Latinoamérica, de tal forma, que abra nuestra historia descentrándola de la racionalidad europea occidental para dar pasos hacia las formas de expresión plurales que están en el presente que no puede seguir entendiéndose únicamente desde los fundamentos liberales tradicionales que igualan a los seres humanos en el marco legal, pero con ello, erradican la diversidad cultural, pues la expresión cultural no ha sido ejemplo de la riqueza de la misma, sino de una forma de selección reducida de ésta.

Las deficiencias interculturales en el proyecto de filosofía latinoamericana, señaladas por el autor, que es conveniente traerlas a la mesa como parte de las bases que no limitan la construcción de una ciudadanía intercultural, que a continuación se enumeran:

1. El vicio de validar el pensamiento y propuesta intelectual ante lo último que dicte la racionalidad Europea y Estados Unidos, con la obsesión del reconocimiento de los intelectuales metropolitanos, lo que impide ver la interculturalidad como una necesidad contextual que obliga a dialogar en la diversidad de la región.
2. La otra limitación es el proyecto nacional, centrado en una educación nacional que se basa en la visión del mestizaje como cultura unificadora, con la vigencia normativa del canon establecido por la academia eurocéntrica con metodologías

explicadas en fuentes documentales y por la forma escrita de expresión, el análisis de textos y la producción de los mismos que parece hacer de lado otras tradiciones y saberes que en la oralidad muestra su visión del mundo, la creación y transmisión de la propia cultura.

3. Otra objeción es que desde el trabajo académico sólo se reconocen dos lenguas: el español y el portugués, así las otras lenguas que se hablan en América Latina no explican racionalidades filosóficas, ni científicas pues el *logos* e mantiene como parte de la racionalidad occidental. Fonet-Betancourt lo explica así:

Que ésta no hable aymará, guaraní, quechua, náhuatl o kuna, es decir, que estos pueblos no estén presentes con sus lenguas y tradiciones en la filosofía latinoamericana y que ésta, por consiguiente, en vez refundarse como una gran escuela de traducción mutua, siga aferrada al bilingüismo hispano-luso, es obviamente, un testimonio contundente de su precaria apertura intercultural (Fonet- Betancourt, 2004: 23).

Por estas limitantes es necesario pensar en las posibilidades desde la fundamentación en la construcción de ciudadanías interculturales, recuperando y resignificando las racionalidades que se expresan desde lo que pueda significar este espacio llamado Latinoamérica. La perspectiva intercultural no puede estar alejada de la ética y los sujetos sociales, así como de la filosofía política que se denota en la propia acción y lucha libertaria que da cuenta la misma historia, así como de la razón de los pueblos, como lo propone Ricardo Salas Astrain en la acción intersubjetiva intercultural que podría garantizar una comprensión mutua mediante el inter-logos de varios conjuntos discursivos y no con el sometimiento a un código discursivo “más poderoso”, lo que sería dar el paso del reconocimiento a la interculturalidad (Salas, 2013).

Desde una propuesta epistémica y propia del pensamiento “latinoamericano” se recupera la pluralidad, las alteridades, la circunstancialidad y las dimensiones contextuales, porque solamente desde el reconocimiento donde el ser está situado se darán pasos al diálogo, como parte central de lo que nos significaría la ciudadanía. Tanto para los que llama Panikkar extranjeros habitan esta tierra, como para los originarios que se han visto desplazados y sumidos todos en las culturas nacionales mestizas. Arturo Roig y Luis Villoro lo identificaron muy claramente, por lo que no dejaron de exigir la incorporación de los pueblos originarios en el diálogo intercultural, a decir de Roig:

La cuestión de la identidad en América, se trata de «asomarnos» a la inmensa riqueza de los infinitos universos discursivos del quiché, del aymará, del castellano, del mapudungu, del inglés caribeño, del azteca

[náhuatl], del portugués, el maya, el créole haitiano, el sranotongo de Surinam, el holandés colonial, y tantos otros, con todos sus discursos, verbales o escritos, y todo ello con un espíritu nuevo (Roig, 2001:180-181).

El filósofo Arturo Roig abrió la percepción intercultural a la diversidad y pluralidad cultural de América Latina, que la concibe en la resignificación y alternativas que se dan en los encuentros y desencuentros desde la decodificación ideológica. Por su parte Luis Villoro, lleva la interculturalidad a una igualdad radical, pues en su análisis y enfoque filosófico muestra la horizontalidad y eticidad al afirmar a los pueblos indígenas como sujetos de culturas que han conservado vivos sus valores desde el sentido comunitario, por lo que no dejó de tomar en cuenta que el aprendizaje es recíproco, tanto nosotros de ellos, como ellos de nosotros, comprendiendo que la estructura comunitaria es parte de la matriz civilizatoria americana.

Las interpretaciones de Roig y Villoro nos develan la contradicción central entre la concepción de ciudadanía moderna liberal (basada en el individualismo), con las formas de convivencia comunitarias de *nuestra* América, lo cual impide vivir la ciudadanía como se ha planteado desde Europa.

Esto pone en dilema la universalidad frente a las particularidades, que son parte de la diversidad y de la distinción entre comunidades, habrá que reconocer unos mínimos éticos a favor siempre de la vida humana y del reconocimiento ontológico de nuestra humanidad, como lo diría Adela Cortina: en justicia que no se someta a los seres humanos ante otros, de ahí que quedan pendientes prácticas culturales que propician el dominio, esclavitud, negación y marginalidad de grupos étnicos o a seres humanos. *“De aquí la necesidad de crear principios mínimos de respeto transversales que protejan a todo ser humano más allá de la cultura de la que provenga y de articular los distintos tipos de derechos humanos”* (Guerrero, 2011:123).

Por lo que habrá reflexionar en otras perspectivas y horizontes ontológicos, que guarden el respeto y dignidad de cada cultura, así como la humanidad de cada ser, con el propósito de que desaparezcan las diferencias culturales para entrar en una comunicación horizontal, posibilitando la construcción de nuevas ciudadanía en las que sean incorporados otros fundamentos. Como lo señala Ricardo Salas en un cuestionamiento atrayente hacia las posibilidades de superar el reconocimiento por diálogos interculturales en su tesis sobre el vínculo de la hermenéutica y pragmática en la acción intersubjetiva intercultural:

En qué sentido el diálogo intercultural permite superar la idea del reconocimiento que proviene de la tradición europea, en que aquél que colabora en el difícil arte de comprender los propios procesos discursivos que se encuentra en ésta, ya que no se puede hacer nunca este proceso de inter-comprensión de un modo claro sin apoyo de los otros. El ideal moral de con-vivir con otros, en el respeto de las distintas maneras de vivir y que asegure una vida moral plural, exige este re-conocimiento de las reglas discursivas. Este esfuerzo teórico exige definir la dinamicidad de los procesos discursivos que forjan los recíprocos reconocimientos, se trata, entonces de un diálogo universal y contextual, que asume las dificultades históricas de la convivencia humana cargadas de a-simetrías y de discriminación. (Salas, 2013:68).

En este sentido, los aportes desde esta región del mundo desigual y compleja como es América Latina muestra los debates y acciones constantes entre la resistencia, emancipación y construcción de subjetividades éticas, así como políticas que se dan en el estar siendo en la misma acción y desde la negación, ya que han sido estas acciones las que enmarcan la comprensión de lo que nos podría significar la ciudadanía, que se aleja de la asimilación enmarcada en el liberalismo y del reconocimiento unilateral del Estado nación, es decir lo que nos muestra la existencia misma es el ejercicio de la acción política y en lo público como la ciudadanía, sin que se convenga de un acuerdo previo como beneficiarios de derechos, pues esta noción implica libertades de las cuales no se gozan al momento de verse negados como sujetos.

En el debate de la interculturalidad la ciudadanía se podría observar como una noción homogenizante, sino recupera otras perspectivas y el diálogo (interno y externo), así como las diferencias que no pueden ser sometidas a un solo *logos*, ni a la traducción de los mismos desde una forma cultural que se enuncie como civilizatoria, sino que desde la reciprocidad entre las subjetividades, *mythos* y *logos*.

Breves reflexiones finales

La ciudadanía moderna está cimentada en la racionalidad occidental, inclusive es considerada una de las grandes aportaciones y un elemento indispensable del mundo moderno. No obstante, la categoría de ciudadano, aun cuando implique una visión universal e igualitaria del ser humano, como ser digno, sigue siendo deshumanizante para los que carecen de ciudadanía y por tanto negar la posibilidad de ser un sujeto jurídico con derechos y responsabilidades, lo que entra en contradicción con la diversidad cultural al momento de exigir la asimilación e inclusive el reconocimiento de las culturas no dominantes por aquellas que se han mantenido como formas de dominio “civilizatorio” occidental.

El problema está en que la instauración de las estructuras sociales, políticas y económicas del mundo moderno, no reconocen al ciudadano como un ser o agente en sentido amplio, sino que está suscrito a los límites del Estado-nación y en la suposición del ser como un sujeto jurídico, lo cual se traduce en ciudadanos de primera y de segunda, en lo que los determina son sus posibilidades de bienestar y no la acción ante lo público.

Aunado a esto, converge una situación discutible y que merece un tratamiento mucho más profundo, que radica en la realidad misma, pues la concepción del ciudadano moderno carece de la incorporación del diálogo intercultural, es decir, cada sociedad acepta como especial su cultura y niega otras formas. Lo cual sucede dentro de un mismo Estado, pues los grupos étnicos minoritarios, así como los migrantes y extranjeros, quedan marginados y sin membresía política en pleno, dado que no son parte de la cultura dominante, tal es el caso de los pueblos originarios y de aquellos vulnerables que han sido negados en la idea de ciudadanía, pues sólo son considerados en un discurso de reconocimiento pero no de ejercicio y acción de la misma.

Para Panikkar “las diferencias culturales no son accidentes” y tampoco pueden ser únicamente observadas desde la racionalidad, sino que es preciso que nos demos la oportunidad de escuchar e intentar comprender a los otros, asumiendo que la visión con la que interpretemos la realidad de los otros, viene de nuestro propio *mythos*, de los símbolos que asumimos como legítimos.

La incorporación de una ciudadanía intercultural, no sólo responde a la complejidad que va aparejada a la globalidad, sino que da un nuevo sentido a los ciudadanos, quienes podríamos tener una membresía que supere la identidad nacional y pueda constituirse desde otras identidades, así como empezar a generar espacios de diálogo que según Panikkar están vinculados al amor, como *filia* entre la pluralidad de seres humanos que ocupamos el mundo. Así como a la solidaridad y las experiencias comunitarias que permitan la interacción en ciudadanías interculturales y no tan sólo en el reconocimiento de ciudadanía como un derecho humano universal que se objetiviza en el discurso y se desconoce en la existencia misma. Así el reconocimiento sólo puede comprenderse si es mutuo, no si se otorga de una cultura a otra y en términos de ciudadanía no como un desplazamiento del Estado a los vulnerables, sino como consecuencia de un replanteamiento horizontal en un diálogo intercultural.

En este sentido, reconocemos que es impostergable la generación del diálogo como mecanismo y esencia de la construcción de *eticidad ciudadanas*, en las cuales dar oídos a los

diálogos y a la experiencia del humano en el mundo, es decir ante el mercado global y la movilidad humana que éste ha implicado.

En América Latina, como en otras regiones del mundo, el diálogo intercultural es una de las perspectivas que podrían dar lugar al respeto y consideración en la pluralidad de identidades que componen este continente. Así, se muestra que en la actualidad, las identidades necesariamente requieren de una construcción intercultural que a decir de Mario Magallón implica la interacción entre las capas que se yuxtaponen o se superponen, al menos, a toda la identidad dialéctica entre lo local y lo global, por lo tanto la idea de lo común en la lengua o en la tradición habrá que tomarla con cuidado, ya que la propia globalidad da cuenta de mayor interacción y de romper barreras para entablar la comunicación y diálogo.

Ante ello los límites siguen siendo la falta de un diálogo entre la diversidad, la comprensión tendría que venir de abajo hacia arriba, no sólo como reconocimiento normativo, sino con la implicación ética que va más allá del reconocimiento ante la alteridad, sino en un horizonte que destaque una forma de ser ante el mundo que permita la convivencia de la pluralidad política y las diferentes maneras culturales de vivir, a fin de que lo que pueda comprenderse sea la acción al estar en el mundo.

A todo esto, la ciudadanía en un sentido arendtiano es una construcción producto de la acción entre los seres humanos, por tanto no son los principios naturales los únicos fundamentos de esta construcción, sino que se dan en la acción y diálogo entre, así como con los otros. Evidentemente hoy más que nunca requerimos de mecanismos, políticas y espacios para procurar el diálogo, desde el desarme cultural; para permitir la interacción, integración en pluralidad y combatir la marginalidad, el racismo, exclusión de identidades étnicas que han sido parte de la composición de los Estados modernos y que habrá que superarlos, a fin de garantizar la dignidad y valoración de cualquier humano.

Bibliografía

- ARENDDT, Hannah. (2005). *Ensayos sobre la comprensión 1930-1954*, Madrid: Caparrós Editores.
- BENHABIB, Seyla. (2004). *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*, Barcelona: Gedisa editores.
- CORTINA, Adela. (2004). Conferencia “Ciudadanía intercultural y derecho a la diversidad” en el Primer Congreso Internacional de Educación e Inmigración “EL reto de la

- interculturalidad para la educación del siglo XXI”, realizado en el Museo de las Ciencias Príncipe Felipe de Valencia, del 25 al 27 de noviembre.
- CORTINA, Adela. (2005). *Ciudadanos del Mundo. Hacia una Teoría de la Ciudadanía*, Madrid: Alianza Editorial.
- CORTINA, Adela. (2007). *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, Oviedo: Ediciones Nobel.
- CORTINA, Adela. “Ciudadanía intercultural”, Artigos, recuperada el 10 de febrero de 2015 de la página web <http://www.centrodefilosofia.com/uploads/pdfs/philosophica/27/2.pdf>
- CULLEN, Carlos. (2015). *Fenomenología de la crisis moral. La sabiduría de la experiencia de los pueblos*, Buenos Aires: Editorial Las cuarenta.
- ESCALANTE, Gonzalbo Fernando. (2005). *Ciudadanos imaginarios*, México: Colegio de México.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl. (2004). *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid: Editorial Trotta.
- GUERRERO, Ana Luisa. (2011). *Hacia una hermenéutica intercultural de los derechos humanos*, México: CIALC-UNAM.
- GUERRERO, Ana Luisa (coordinadora). (2015). *Dignidad intercultural*, México: CIALC-UNAM, Bonilla Artiga Editores.
- GUERRERO, Ana Luisa (coordinadora). (2015). *Deconstrucción y Genealogía del Concepto de Dignidad de los Pueblos Originarios en el Pensamiento Latinoamericano*, México: CIALC-UNAM, Bonilla Artiga Editores.
- KUSCH, Rodolfo. (2008). *La negación en el pensamiento popular*, Buenos Aires: Editorial Las cuarenta.
- LENKERSDORF, Carlos, *Filosofar en clave Tojolabal*, recuperado del sitio web <http://www.olimon.org/uan/lenkendorf.pdf> el 18 de enero de 2015.
- MARSHALL, Thomas y Tom Bottomore. (2007). *Ciudadanía y Clase social*, Madrid: Alianza Editorial.
- PALAZÓN, Mayoral Rosa María. (2006). *¿Fraternidad o dominio? Aproximación filosófica a los nacionalismos*, México: UNAM.
- PANIKKAR, Raimon. (1993). *Paz y Desarme cultural*, Santander: Editorial Sal Terrea.
- PANIKKAR, Raimon. (2006). *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*. Barcelona: Herder.

- ROIG, Arturo Andrés. (2001). *Caminos de la Filosofía Latinoamericana*, Maracaibo: Universidad del Zulia, Centro Experimental de Estudios Latinoamericanos (CEELA), “Dr. Gastón Parra Luzardo” Centro de Estudios Filosóficos “Adolfo García Díaz”.
- SALAS, Astrain Ricardo. (2013). “Desde el reconocimiento a la interculturalidad” en *Revista No. 20 Cuadernos del Pensamiento Latinoamericano, I Dossier: Ideas e intelectuales en América Latina. El pensamiento social en disputa*, recuperado del sitio web http://www.cuadernoscepla.cl/web/wp-content/uploads/Texto-4_Ricardo-Salas.pdf el 10 de febrero de 2016.
- SALAS, Astrain Ricardo. (2007). “Para una reconstrucción intercultural de la historia republicana” en *Revista Universum (Talca)*, versión on line, N° 22 Vol.2: 229-243 recuperada del sitio web <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-23762007000200015> el 15 de febrero de 2016.
- SEN, Amartya. (2007). *India contemporánea. Entre la modernidad y la tradición*: Barcelona, Gedisa editores.
- VILLORO, Luis. (1998). *Estado plural, pluralidad de culturas*, México: Paidós/UNAM.
- VILLORO, Luis. (2001). *De la libertad a la comunidad*. México: Ariel/ITESM.

DATOS DE LA AUTORA

Doctora en Humanidades con especialidad en Ética por la Universidad Autónoma del Estado de México, se graduó de la maestría en Sociología en la Universidad Iberoamericana y la licenciatura en Ciencias Políticas y Administración Pública en la universidad Autónoma del Estado de México. Durante los estudios doctorales realizó una estancia académica y de investigación en la Universidad de Valencia, España teniendo como tutora a la Dra. Adela Cortina Orts. Ha participado como ponente en diversos congresos, coloquios y seminarios internacionales.

Ha publicado en revistas arbitradas sobre los temas de ciudadanía, ética, el pensamiento de Hannah Arendt y las redes de poder político en México y cuenta con varios capítulos de libros sobre ética, ciudadanía e interculturalidad. Fue becaria posdoctoral de la Coordinación de Humanidades en el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Publicaciones recientes: Leticia Heras Gómez y Claudia Abigail Morales Gómez (2013) “Un recorrido en el pensamiento de Hannah Arendt: De la vita contemplativa a la vita activa” en Revista do Centro de Estudos Humanísticos série filosofia e cultura diacrítica, Universidade do Minho, No. 27/2-2013, pags. 225-246.

Claudia Abigail Morales Gómez (2014) “Formación ética y ciudadanía en el mundo global: un aspecto de la Responsabilidad Social Universitaria” en Olvera García Jorge y julio César Olvera García (coordinadores) Responsabilidad social universitaria. El reto de la construcción ciudadana, UAEM y Miguel Ángel Porrúa, México, págs. 75- 102.

Claudia Abigail Morales Gómez (2015) “Ciudadanía cosmopolita e interculturalidad” en Guerrero Guerrero Ana Luisa, Jorge Olvera García y Julio César Olvera García (coordinadores) libro colectivo Pensamiento político y genealogía de la dignidad en América Latina CIALC-UNAM , UAEM, MA Porrúa, México, págs. 97-122.

Claudia Abigail Morales Gómez (2015) “La construcción del espacio público en la acción como fundamento ético para la vida ciudadana” en Olvera García Jorge y Julio César Olvera García (coordinadores) libro colectivo Ciudad y ciudadanía: Hacia una resignificación desde el contexto mexicano, UAEM, MA Porúa, México.