

UNIVERSIDAD ANDINA SIMÓN BOLÍVAR
SEDE ECUADOR
PROGRAMA ANDINO DE DERECHOS HUMANOS

MAESTRÍA LATINOAMERICANA
EN DERECHOS HUMANOS Y DEMOCRACIA
MENCIÓN: POLÍTICAS PÚBLICAS

PINCELADAS PARA COLOREAR LA SOLIDARIDAD
COMO FUNDAMENTO DE LOS DERECHOS HUMANOS

ADRIANA INÉS MONESTEROLO LENCIONI

JUNIO, 2010

Al presentar esta tesis como uno de los requisitos previos para la obtención del grado de magíster de la Universidad Andina Simón Bolívar, autorizo al centro de información o a la biblioteca de la universidad para que haga de esta tesis un documento disponible para su lectura según las normas de la universidad.

Estoy de acuerdo en que se realice cualquier copia de esta tesis dentro de las regulaciones de la universidad, siempre y cuando esta reproducción no suponga una ganancia económica potencial.

Sin perjuicio de ejercer mi derecho de autora, autorizo a la Universidad Andina Simón Bolívar la publicación de esta tesis, o de parte de ella, por una sola vez dentro de los treinta meses después de su aprobación.

Adriana Inés Monesterolo Lencioni

7 de junio de 2010

UNIVERSIDAD ANDINA SIMÓN BOLÍVAR
SEDE ECUADOR
PROGRAMA ANDINO DE DERECHOS HUMANOS

MAESTRÍA LATINOAMERICANA
EN DERECHOS HUMANOS Y DEMOCRACIA
MENCIÓN: POLÍTICAS PÚBLICAS

PINCELADAS PARA COLOREAR LA SOLIDARIDAD
COMO FUNDAMENTO DE LOS DERECHOS HUMANOS

ADRIANA INÉS MONESTEROLO LENCIONI

TUTOR: DR. RAMIRO ÁVILA SANTAMARÍA

QUITO, 2010

Introducción

La pregunta de por qué la solidaridad contribuye al diálogo intercultural en torno a los derechos humanos, constituye el eje central de esta investigación y surge de la preocupación y de la esperanza. Preocupación al constatar las tensiones que existen entre el discurso de los derechos humanos y la realidad, que me cuestionan sobre su posibilidad objetiva de alterar la realidad y asegurar las condiciones para la vida digna de las personas, comunidades y pueblos. La esperanza, porque los derechos humanos, desde el reconocimiento de la centralidad de la persona, han favorecido avances significativos en las sociedades y han contribuido a que seamos más humanos, y porque creo en los procesos de cambio que se gestan en las relaciones y en lo cotidiano. En esta tensión, me propuse indagar desde otros horizontes de vida, otros modos de comprender, saber, sentir y vivir la vida: el *ethos* de la solidaridad como principio de convivencia y como posibilidad de descubrir otros sentidos de la solidaridad, capaces de activar procesos de transformación social.

Para ello, opté por dos enfoques complementarios: el intercultural, asumido como actitud y como proceso político por construirse a través del *diálogo dialogal intercultural* que propone Panikkar, complementado con las visiones de Sousa Santos y Fernet Betancourt, entre la filosofía andina y algunos representantes de la filosofía y antropología occidental, primordialmente de la perspectiva latinoamericana; y el enfoque de lo cotidiano como el espacio donde se dan las respuestas concretas y se realiza la vida.

El diálogo dialogal, según Panikkar y Estermann, se realiza a partir de la comprensión de lo que se dice y de lo que se quiere decir, y en las que asumo que tras las palabras hay un universo de sentidos y construcciones culturales. Por ello, en el inicio de la

investigación me surgieron dos dificultades: una relacionada con la identificación de visiones y discursos más amplios para poder generar las condiciones para el diálogo, y la otra, el ubicar que la palabra solidaridad no existe en el idioma kichwa, lo que me planteó la cuestión de cómo avanzar en el estudio de este tema y que provocó su descubrimiento en la concepción de sujeto colectivo y de su cosmovisión. De ahí, la importancia de asumir que el diálogo dialogal incorpora lo simbólico, las comprensiones culturales, así como a las personas concretas entre quienes se dialoga, a partir de las cuales es posible comprender la solidaridad presente en el modo de vida y en la relación. En este sentido, considero que esta investigación aporta “pinceladas” para los diálogos necesarios y hasta urgentes entre comunidades y personas concretas a fin de enriquecer las miradas que mutuamente se tienen respecto al otro/a, así como a integrar la diversidad y las peculiaridades propias de cada cultura que en la presentación general del runa andino pueden quedar opacadas. Se trata de pinceladas porque se aportan elementos para el diálogo pero éste es, en cierto sentido, todavía una tarea pendiente.

La investigación fue documental y de fuentes secundarias; considero que cuenta con abundante base bibliográfica, aunque reconozco la limitación respecto a las fuentes que recogen la filosofía andina, la cual se complementa con pocos relatos etnográficos de los naporunas del Oriente y cuentos de sabiduría ancestral, cada uno con su propia identidad. Para poder crear las condiciones para propiciar el diálogo, me preocupé por indagar sobre las tendencias de la teoría de la filosofía y antropología occidental y el paradigma liberal de los derechos humanos más próximos. Considero que la academia debe ampliar su mirada respecto a los métodos de investigación que asume como científicos si realmente está abierta a la interculturalidad, a fin de reconocer otros modos de generar conocimiento.

La tesis se estructura en tres capítulos y las conclusiones. El primer capítulo tiene como punto de partida el paradigma de la modernidad y la constatación del sistema mundial de desigualdad, donde se desarrollan la teoría y práctica de los derechos humanos, y presenta los enfoques de interculturalidad y de lo cotidiano como perspectivas que posibilitan ampliar la mirada para asumir los desafíos éticos del siglo XXI. El segundo capítulo indaga algunas concepciones de la solidaridad, la que se convierte en “solidaridades” en la búsqueda de aquello que nos configura como humanos y que para Pannikar y Estermann es necesario en el diálogo intercultural, así como para identificar varios de sus sentidos y alcances en contextos culturales más próximos; y se enfatizan en algunos de ellos por su apuesta e implicaciones en procesos de cambio y transformación social. El tercer capítulo se encarga de profundar en las raíces de sentido y de significado de la/las solidaridad/des, que develan la urgencia de optar por modos de convivencia que permitan la vida. Los capítulos tienen como eje la vida en sentido amplio como comprensión transcultural para el diálogo, así como urgencia ética.

Las conclusiones presentan una breve contextualización, así como los alcances de la ampliación de las nociones de solidaridad y de sus fundamentos en la teoría de los derechos humanos, para finalizar con la invitación a trascender la teoría de los derechos humanos y asumir desde la solidaridad, la tarea y el desafío de incidir en lo estructural y construir otro mundo posible.

Resumen

La existencia de un mundo que no genera las condiciones para la vida porque se sostiene en estructuras de exclusión y desigualdad, hace surgir la inquietud sobre la solidaridad como fundamento de los derechos humanos a los cuales se les otorga una importancia significativa en el reconocimiento de la dignidad de la persona, pero a la vez se cuestionan algunas de sus limitaciones que se explican en la visión liberal de la que surgen y se desarrollan.

Pinceladas para colorear la solidaridad como fundamento de los derechos humanos, se propone descubrir en el diálogo entre la cultura occidental y las culturas de la filosofía andina, los sentidos y alcances de la solidaridad o solidaridades y visualizar cómo puede enriquecer la teoría de los derechos humanos en tanto mínimos de convivencia. A partir de la solidaridad, se van develando paulatinamente otras visiones respecto a la del clásico sujeto moderno, subjetividades más abiertas y amplias de occidente que pretenden entrar en diálogo con la cosmovisión andina en la actitud y comprensión de aquello que nos configura como humanos y por lo que se identifican como raíces o fundamentos de la solidaridad: la relacionalidad del todo, la alteridad, la vulnerabilidad y la reconciliación. A partir de la solidaridad, como sustancia que nutre y da sentido a los demás principios de los derechos humanos y a sus contenidos y alcances, es posible ir construyendo un nuevo *ethos* que tiene sus raíces en lo cotidiano como espacio de relación, de diálogo, donde se juega la vida y la interculturalidad; es actitud de apertura al otro, es diálogo dialogal que permite encontrarnos en aquello que nos configura como humanos e incidir en la transformación social.

Dedicatoria

A
Maikito,
con todo mi amor.

Tabla de contenidos

Capítulo I: El color con el que vemos y sentimos la vida	10
El color con el que vemos	10
Los colores de la razón y las injusticias	11
Los colores de los derechos humanos	18
Los colores de la interculturalidad	25
Los colores de la cotidianidad	42
Capítulo II: El arcoíris de la solidaridad	46
Sobre solidaridad y solidaridades	47
Otros modos de ver y vivir las solidaridades	56
Capítulo III: Las raíces de la solidaridad	70
La relacionalidad del todo	73
La alteridad	84
La vulnerabilidad	95
La reconciliación	104
Conclusiones	106
Bibliografía	116

Capítulo I

El color con el que vemos y sentimos la vida

En algún lugar del tiempo, más allá del tiempo, el mundo era gris. Gracias a los indios ishir, que robaron los colores a los dioses, ahora el mundo resplandece; y los colores del mundo arden en los ojos que los miran.

Ticio Escobar acompañó a un equipo de la televisión española, que vino al Chaco para filmar escenas de la vida cotidiana de los ishir.

Una niña indígena perseguía al director del equipo, silenciosa sombra pegada a su cuerpo, y lo miraba fijo a la cara, de muy cerca, como queriendo meterse en sus raros ojos azules.

El director recurrió a los buenos oficios de Ticio, que conocía a la niña, y la muy curiosa le contestó:

- Yo quiero saber de qué color mira usted las cosas.
- Del mismo que tú –sonrió el director.
- ¿Y cómo sabe usted de qué color veo yo las cosas?¹

El color con el que vemos

América Latina se caracteriza por su diversidad cultural, étnica y lingüística que siente e interpreta la realidad desde un criterio de racionalidad peculiar, así como desde la colonialidad del poder. La metáfora del “color con el que vemos” pretende hacer presente desde el comienzo, el símbolo como presentación de la realidad y el diálogo que se propone

¹ Eduardo Galeano, *Los Colores*, http://ar.geocities.com/vea_y_lea2002/galeano/preguntas20-6-99.

entre racionalidades diferentes identificadas como filosofía andina y la occidental moderna, de donde surgen los derechos humanos y en donde los acontecimientos y el conocimiento se colorean con los mitos fundantes de cada cultura, lo cual incide en el modo como las personas y las sociedades en sus miradas y sentires² incorporan su cosmovisión, su contexto, su historia, en culturas dinámicas y en relación.

En este capítulo las metáforas vinculadas al color se utilizan con la finalidad de favorecer una redacción emocional-afectiva y simbólica, que se identifica más con el modo como la racionalidad andina percibe y siente la realidad como forma de conocimiento y en donde los colores representan además de una realidad externa, objetiva, una experiencia vivencial.

Los colores de la razón y las injusticias

La modernidad coloreó Europa y luego también la parte de América con un modo de pensamiento y de ser; colores con la luz de la razón y la energía de la pretensión de universalidad; colores coloniales que aún inciden en las relaciones y en la vida de América Latina; colores fuertes que opacaron los colores de la vida de otros pueblos y otras culturas, y en donde algunos fueron deliberadamente ocultados. Son los colores que caracterizan el *ethos*³ de la Modernidad.

² Josef Estermann en *Filosofía Andina* explica que mientras la filosofía y cultura occidentales son “visuales” porque el sentido de la vista se plasma como modelo de la relación cognitiva en general, la filosofía y las culturas andinas enfatizan en el tacto, pero también en el olfato y en el oído, pág. 100.

³ La palabra “*ethos*” de origen latino tiene tres sentidos: morada humana, entendida no en sentido físico, sino existencial y que se refiere a la red de relaciones de las personas; modo de ser: carácter, la manera de ser, lo que confronta a la persona con sus preocupaciones y acciones concretas; y, estilo de vida: costumbres, hábitos, tradiciones. En base a estos tres sentidos, la ética es el conjunto ordenado de los principios, los valores y las motivaciones últimas de las prácticas humanas, personales y sociales, Leonardo Boff, *El cuidado esencial. Ética de lo humano, compasión por la Tierra*, Madrid, Trotta, 2002, pág. 27.

Enrique Dussel⁴ desarrolla dos paradigmas de modernidad. El primero, que es el aceptado por la tradición europea actual, identificado por el autor como eurocéntrico, provinciano, regional –en tanto designa procesos intra-europeos– y significa que la modernidad es una emancipación, una "salida" de la inmadurez por un esfuerzo de la razón como proceso crítico, que abre a la humanidad a un nuevo desarrollo del ser humano.

El segundo paradigma, desarrollado por Dussel, tiene como punto de referencia el desmontar el “mito eurocéntrico de la modernidad”, y tiene como eje de referencia a América, que desde la llegada de Colón permitió a España y luego a Europa, que hasta ese entonces era la periferia, el configurarse como centro. El autor distingue diversos momentos en el proceso de las modernidades, y los describe de la siguiente manera:

- a) En primer lugar, la Modernidad hispánica, humanista, renacentista, ligada todavía al antiguo sistema interregional de la cristiandad mediterránea y musulmana. En ella se concebirá la “gestión” del nuevo sistema mundo desde el paradigma del antiguo sistema interregional. Es decir, España “maneja” la “centralidad” como el dominio a través de la hegemonía de una cultura integral, una lengua, una religión [...]; como ocupación militar, organización burocrática-política, expropiación económica, presencia demográfica [...], transformación ecológica (por la modificación de la fauna y flora), etc.
- b) En segundo lugar, la Modernidad del centro de Europa, que se inicia con Amsterdam en Flandes, pasa frecuentemente como la única Modernidad [...] Este segundo

⁴ Enrique Dussel, de nacionalidad argentina y radicado en México desde 1972, es reconocido por sus trabajos en ética, filosofía política y pensamiento latinoamericano; es uno de los fundadores de la filosofía de la liberación y crítico de la modernidad, apelando a un nuevo momento denominado “transmodernidad”.

momento de la Modernidad, para poder “gestionar” el enorme “sistema mundo” que de pronto se le abre a la pequeña Holanda, que de provincia de la corona española se sitúa ahora en el “centro” del sistema-mundo, debe efectuar o aumentar su eficacia por *simplificación*. Es necesario realizar una abstracción (favoreciendo el *quantum* en desmedro de la *qualitas*), que deja *fuera* muchas variable válidas (variables culturales, antropológicas, éticas, políticas, religiosas; aspectos que son válidos aún para el europeo del siglo XVI), que no permitían una adecuada, “factible” o técnicamente posible “gestión” del sistema-mundo.⁵

Se concibe a la modernidad como la cultura del centro del “sistema mundo” en el cual la determinación fundamental del mundo moderno –en el que se incorporan sus estados, ejércitos, economía, filosofía, etcétera– es “centro” de la historia mundial, la cual comienza a partir de 1492, fecha de iniciación del despliegue del "sistema-mundo", porque antes de esta fecha los imperios o sistemas culturales coexistían entre sí. Para Enrique Dussel, es claro que con América se inicia la constitución de un nuevo patrón de orden mundial, elemento fundante de una nueva perspectiva de conocimiento y de subjetividad, que simplifica la complejidad de la vida.

Esta *simplificación* de la complejidad abarca la totalidad del mundo de la vida, de la relación con la naturaleza (nueva oposición tecnológica, no teleológica y desde una razón instrumental), ante la propia subjetividad (nueva comprensión de la objetividad consciente), ante la comunidad (la individualidad como nueva relación intersubjetiva y

⁵ Enrique Dussel, *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 2002, pág. 58 y 59.

política) y, como síntesis, nueva actitud económica (la posición práctico-productiva del capital).⁶

En la perspectiva eurocéntrica del conocimiento se produce una “articulación peculiar” entre el dualismo que establece contrastes radicales entre pre-capital y capital, entre lo no europeo y lo europeo, entre lo primitivo y lo civilizado, entre lo tradicional y lo moderno, por un lado, y la concepción evolucionista, lineal, unidireccional de la historia que avanza inexorablemente desde un mítico estado de naturaleza hasta la moderna sociedad europea.

Se desarrolla un paradigma socio-cultural en el que se naturalizan las diferencias culturales entre los grupos humanos, mediante un sistemático régimen de codificación y clasificación de estas diferencias como diferencias raciales. Como consecuencia de la ubicación de las diferencias entre los distintos pueblos en una escala temporal, todo lo no-europeo es percibido como pasado.

El mito eurocéntrico de la modernidad es caracterizado por Enrique Dussel por la auto comprensión de la civilización moderna como más desarrollada y superior, lo que conlleva la obligación moral de educar a aquellos identificados y denominados como primitivos y bárbaros, a través del proceso de desarrollo seguido por Europa. En dicho proceso, se admite la violencia contra el “primitivo” a fin de destruir los obstáculos de la modernización; proceso de dominación que produce víctimas y en donde la violencia es interpretada y asumida como un acto inevitable.

⁶ (E. Dussel, *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, 59).

Este proceso de “conquista occidental”, realizado en un contexto de imposición de un nuevo orden cultural por las fuerzas de las armas y de aparatos de control político, económico y de dominación ideológica-religiosa, tiene para el naporuna un significado totalmente diferente que no empata con las concepciones tradicionales de su cosmovisión, de su sistema de valores y de su forma de vida.⁷

La modernidad y el capitalismo son dos procesos históricos diferentes y autónomos⁸ que “convergió y se entrecruzaron, y aunque parezca contradictorio, las condiciones y la dinámica del desarrollo de cada uno se mantuvieron separadas y relativamente autónomas. La modernidad no presupone el capitalismo como modo propio de producción: concebido como modo de producción, el socialismo marxista es también, al igual que el capitalismo, parte constitutiva de la modernidad”⁹. Empero, es necesario hacerlo presente porque el capitalismo ha sido investido de tal predominancia y hegemonía, que algunos autores sostienen que “se ha hecho imposible pensar la realidad social de otra manera, mucho menos imaginar la supresión del capitalismo”,¹⁰ lo que incide también en la concepción de los derechos humanos y en el rol que ellos cumplen respecto a generar condiciones para la vida.

⁷ Así también lo considera José Miguel Goldáraz respecto al naporuna, indígena del Oriente ecuatoriano, en *Mushuk Pacha hacia lo tierra del mal*, Cicame, Quito, 2004, pág. 15.

⁸ En tanto, el proceso de modernidad en Europa se da entre el siglo XVI y finales del XVIII, antes de que el capitalismo industrial llegase a ser dominante en los actuales países centrales.

⁹ Boaventura de Sousa Santos, *Crítica de la razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2003, pág. 51.

¹⁰ Fernando Coronil, “Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo” en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, Edgardo Lander (comp.) CLACSO, 2000, pág. 246.

Por ello, Hinkelammert, respecto al neoliberalismo, sostiene que “el mercado se transforma en una máquina aplanadora de las condiciones de posibilidad de la vida humana y, por tanto, de las condiciones de su reproducción”¹¹, en donde la globalización tiene rostro de estrategia, en virtud de la cual se hace surgir un poder que está por encima de toda autoridad política: los poderes del mercado que privan a la política de su independencia porque en tanto más se totalizan los mercados, tanto menos resulta posible una política frente a los mercados.¹²

Con este panorama, muy generalizado y que por tanto incurre en el desconocimiento de las diferencias y especificidades, pero que intenta evidenciar algunas construcciones culturales sobre la subjetividad y que inciden en los sistemas socio-económicos, el siglo XX deja un mundo que produce víctimas y cargado de contradicciones, como expone Amartya Sen:

Vivimos en un mundo de una opulencia sin precedentes, difícil incluso de imaginar hace cien o doscientos años. [...] Durante el siglo XX se ha consolidado el sistema de gobierno democrático y participativo como modelo superior de organización política. Actualmente, los conceptos de derechos humanos y de libertad política forman parte en gran medida de una retórica imperante. Vivimos, por término medio, mucho más que antes. Hoy en día, las diferentes regiones del mundo mantienen más lazos que nunca, no

¹¹ Franz J. Hinkelammert, “*La globalización desde una perspectiva económica*” en *Resistencia y solidaridad, globalización capitalista y liberación*, Edición de Raul Fonet – Betancourt, Madrid, Trotta, 2003, pág. 37.

¹² (Franz J. Hinkelammert, *La globalización desde una perspectiva económica*, 39).

sólo en el campo del comercio y de las comunicaciones, sino también en el de las ideas y los ideales interactivos.

Y, sin embargo, también vivimos en un mundo de notables privaciones, miseria y opresión. Hay muchos problemas nuevos y viejos, y entre ellos se encuentran la persistencia de la pobreza y muchas necesidades básicas insatisfechas, las hambrunas y el problema del hambre, la violación de libertades políticas elementales, así como de libertades básicas.¹³

Un orden mundial –como lo denomina Enrique Dussel, acogiendo la expresión de Wallerstein– que tiene varios siglos de desarrollo cultural, que ha producido y hoy sigue reproduciendo injusticia y que se sustenta en la desigualdad y la exclusión en base a la raza, el género, así como al déficit de representación como sostiene Nancy Fraser.¹⁴ Esta situación que mantiene empobrecidos a la mayoría del planeta, me hace cuestionar si, parafraseando a Eduardo Galeano, hemos perdido la memoria de la solidaridad.

Los dueños del mundo lo están convirtiendo en un matadero y en un manicomio. Ellos dicen que la condición humana es así. Puede ser. No sé. No me convencen. Si nuestros abuelos más remotos hubieran sido como somos ahora, no habiéramos durado ni un ratito en el mundo. Ellos sobrevivieron porque supieron compartir la comida y defenderse juntos. No se aniquilaban entre sí. Las hormigas tampoco, y por eso, insignificantes como son, pesan ahora tanto como todos nosotros sumados. No se matan

¹³ Amartya Sen, *Desarrollo y libertad*, Bogotá, Planeta, 2000, pág. 15.

¹⁴ Nancy Fraser, *Reinventar la justicia en un mundo globalizado*, en *New Left Review*, No. 36, enero/ febrero 2006.

entre ellas. Nosotros sí. **Hemos perdido la memoria de la solidaridad** (el resaltado es mío).¹⁵

Eduardo Galeano nos introduce en uno de los ejes de esta investigación porque asocia la solidaridad con un modo de convivencia pacífica en donde se comparte lo cotidiano –la comida–, lo que hace posible la sobrevivencia de la vida humana en el planeta. Con cierta ironía, pone de ejemplo a las hormigas que, desde su propia realidad de pequeñez, no solo sobreviven sino que desarrollan sistemas de “convivencia” que permiten la vida de todas.

Este es el antecedente histórico y el contexto socio-cultural para cuestionarse sobre la posibilidad de otros modos de ser posibles. Quizás, hemos perdido la memoria de la solidaridad y corresponde emprender un proceso de sanación para “recuperar la memoria”. A pesar de la pesadumbre, Galeano deja abierta la posibilidad de que existe solidaridad y solo se trata de haber perdido la memoria sobre ella; asunto que por ahora me sostiene en la esperanza.

Los colores de los derechos humanos

La teoría de los derechos humanos acoge la idea de la dignidad humana universal como pilar fundamental, en virtud de la cual se reconoce el valor intrínseco de todo ser humano y a partir de la que se desarrollan varios derechos con la aspiración de constituirse en referentes mínimos para la convivencia de la humanidad. Esta pretensión de

¹⁵ Eduardo Galeano, *Hemos perdido la memoria de la solidaridad*, Martín Garrido, Revista Teína, <http://www.diarioperfil.com.ar/edimp/0171/articulo.php?art=433&ed=0171>, acceso 10 de noviembre de 2008.

universalidad no toma en cuenta otros modos de comprender y de dar sentido al sentir, al pensar, al decir y al hacer que nos ofrecen otras culturas.

Este desconocimiento se explica en el hecho de que los derechos humanos conceptualmente se desarrollan en el paradigma de la modernidad que reduce la complejidad de la vida a nociones de “subjetividad solipsista sin comunidad, es la negación de la corporalidad de dicha subjetividad, la vida humana misma como última instancia”¹⁶ cuya dignidad es esencial y que la distingue de los demás seres de la naturaleza, en base a la cual se propugna el principio de la igualdad de todas las personas; sujeto que ejerce su libertad de manera autónoma por lo que requiere de un estado que respete dicha identidad y por lo cual los derechos se configuran en primer lugar como límites a la acción del estado. En la Revolución Francesa, se constituyeron como referentes de libertad, igualdad y fraternidad frente al absolutismo monárquico; cuya identificación en las luchas contra los abusos del poder, les mereció el calificativo de “antídotos” por parte de Carlos Santiago Nino¹⁷. La concepción liberal en la que se construye la teoría de los derechos humanos, sustenta una visión de individuo solitario (cerrado y aislado), con relaciones humanas que expresan el ejercicio de libertades individuales en interacción, por lo cual dependen de la autonomía de la voluntad de cada persona y que, en cuanto estas relaciones no son constitutivas de su ser persona, es posible su abstención.

¹⁶ (E. Dussel, *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, 62).

¹⁷ Carlos Santiago Nino, *Ética y derechos humanos*, Buenos Aires, Astrea, 2005, pág. 2.

En otras palabras, se es individuo y, como tal, distinto de otros individuos. Es aquí donde va a surgir el problema sobre el que descansará la moral de la filosofía moderna, al hacer de esta también natural expresión del hombre, su individualidad, su identidad, el punto de partida para una nueva y racional dominación que unos hombres impondrán a otros.¹⁸

Respecto al estado, esta visión ha implicado también el abstenerse de actuar (no hacer) de modo de no afectar el ejercicio de la voluntad de sus ciudadanos. En este sentido quienes han sido beneficiados por los derechos han reivindicado para sí la libertad y autonomía; lo cual también ha sido un punto de tensión al constatarse, como lo hace Rabbosi¹⁹, la violencia directa e indirecta que genera la injusticia; o que no existe verdadera libertad sin condiciones materiales para su ejercicio, como sostiene Amartya Sen.

Las corrientes comunitaristas constituyen un avance y en ellas se da énfasis a la comunidad, a partir de cuya mirada se desarrollan los derechos colectivos.

Los comunitaristas discuten este concepto del “individuo autónomo”. Consideran que las personas están “incrustadas” en roles y relaciones sociales particulares. Estos yoes incrustados no conforman ni se replantean su propio concepto de vida buena; por el contrario, heredan un modo de vida que define lo que es bueno para ellos. En vez de ver las prácticas grupales como el producto de las elecciones individuales, los comunitaristas consideran a los individuos el producto de las prácticas sociales.

¹⁸ Leopoldo Zea, “*Derechos Humanos y problema indígena*”, en *Cuadernos Americanos*, Nueva época, Año VIII, Vol. 3, N. 45, México, Universidad Autónoma de México, 1994, pág. 13.

¹⁹ Eduardo Rabbosi, “*Notas sobre la globalización, los derechos humanos y la violencia*” en Francisco Cortés y Miguel Giusti (eds), *Justicia Global, Derechos Humanos y Responsabilidad*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2007, pág. 240 y 241.

Además, a menudo niegan que los intereses de las comunidades puedan reducirse a los intereses de los individuos que las integran. Por consiguiente, el hecho de privilegiar la autonomía individual se considera un factor de destrucción de las comunidades. Una comunidad saludable mantiene un equilibrio entre la elección individual y la protección de la forma de vida comunal y trata de limitar la incidencia que tiene la elección individual en la erosión de la vida de la comunidad.²⁰

El aporte de Kim Kymlicka a la teoría de los derechos humanos es importante en tanto se avanza en la visualización y el reconocimiento de los derechos de “las minorías” y un enfoque multicultural a los derechos humanos; sin embargo, es una propuesta que se engarza en la visión liberal y que además, mantiene las dualidades contradictorias –individuo y comunidad– propias de la modernidad. Los derechos humanos reflejan un cierto tipo de subjetividad y de alteridad que está presente también en las concepciones de los pilares fundamentales de los derechos humanos: la dignidad, la igualdad, la libertad y la solidaridad.

Las situaciones de injusticia y exclusión referidas en el acápite anterior son indicativas de que los derechos humanos no han sido suficientes para concretar sus aspiraciones de reconocimiento en las prácticas cotidianas de la dignidad humana, generar condiciones para la igualdad material e incidir en las causas estructurales de las injusticias. Porque en el fondo, existe un individualismo subyacente a la concepción de los derechos humanos criticada por los culturalistas y recogida por Miguel Giusti.

²⁰ Kim Kymlicka, *La política vernácula: nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, Bilbao, Paidós, 2003, pág. 31.

A lo que esta crítica se refiere es que los derechos humanos no se venden solos. Vienen acompañados de muchas cosas más. El derecho a la libertad individual viene con la ley del mercado. El derecho a la libertad de expresión viene con el derecho a la propiedad privada de los medios de comunicación. El derecho al trabajo con el derecho a la acumulación del capital. El derecho a la libertad de conciencia con la ruptura de la solidaridad social. Los derechos humanos son, para decirlo en palabras de Michael Walzer, un maximalismo moral disfrazado, es decir, son sólo en apariencia un código mínimo de principios morales, porque a través de ellos se expresa, implícitamente, una cosmovisión bastante más amplia y bastante más densa de valores de la cultura liberal.²¹

Quizás es por esto que, como evidencia Boaventura de Sousa Santos, los derechos humanos han cumplido tanto funciones de regulación social como de emancipación social; y expresan las tensiones dialécticas del paradigma de la modernidad: la comunidad internacional amplía su reconocimiento en la confianza de que los estados se comprometan para su vigencia y efectividad; pero ellos han sido instrumento de regulación, vinculada a una hipocresía admitida social e internacionalmente y no necesariamente de liberación.

Si observamos la historia de los derechos humanos en el período de Postguerra, no es difícil de concluir que las políticas de derechos humanos han estado, por mucho, al servicio de intereses económicos y geopolíticos de los Estados capitalistas hegemónicos. El discurso seductor y hegemónico sobre los derechos humanos ha permitido inauditas atrocidades, y tales atrocidades han sido manejadas de acuerdo a una clara doble moral.

²¹ Miguel Guisti, *Los derechos humanos en un contexto intercultural*, <http://www.pucp.edu.pe/ridei/pdfs/Miguel%20Giusti.pdf>, acceso el 10 de enero del 2010.

Escribiendo en 1981 acerca de la manipulación de la agenda de los derechos humanos en Estados Unidos en conjunción con los medios masivos de comunicación, Richard Falk se refirió a una “política de invisibilidad” y a una “política de supervisibilidad”. Como ejemplos de la política de invisibilidad, mostró cómo los medios ignoraron completamente al pueblo Maurebe de Timor Oriental que estaba siendo diezmado (lo cual costó más de 500.000 vidas), así como la condición de cien millones de intocables en la India. Como ejemplos de la política de supervisibilidad, Falk mencionó la presteza con la que los abusos contra los derechos humanos de los regímenes de Irán y Vietnam fueron denunciados por los Estados Unidos. De hecho, en buena medida, lo mismo podría decirse de los países de la Unión Europea, siendo el ejemplo más notable el silencio que mantuvo oculto a los europeos el genocidio del pueblo Maurebe, lo que facilitó el entonces floreciente y fluido comercio internacional de Indonesia²².

Los derechos de la solidaridad que surgen en la década de los ochenta del siglo XX, desarrollan el derecho al desarrollo y al medioambiente sano como evidencia de la necesidad de generar condiciones que permitan la vida y la preocupación de la comunidad internacional de dar respuestas a nuevas necesidades humanas que tienen incidencia social. Antonio Augusto Cancao Trindade²³ cuestiona “la fantasía” de la teoría de las generaciones de los derechos humanos, entiende que la solidaridad no es de dominio exclusivo de ninguna categoría de derechos en particular, e invoca por una mirada más integral en tanto todos los derechos tienen dimensiones individuales y sociales. La pregunta que queda

²² Boaventura de Sousa Santos, *De la mano de Alicia: lo social y lo político en la postmodernidad*, Bogotá, Siglo del Hombre, 1998, págs. 353 y 354.

²³ Antonio Augusto Cancao Trindade, *Derechos de solidaridad*, en *Estudios Básicos de Derechos Humanos I*, Rodolfo Cerdas Cruz y Rafael Nieto Loaiza compiladores, IIDH, San José, 1994, pág. 63 y 64.

pendiente respecto a estos derechos, es la idea de desarrollo que propugna y que puede ser cuestionada.

Santos invita a los diálogos transculturales como instrumentos para recuperar la fuerza creativa y emancipadora de los derechos humanos y por ello “la tarea principal de la política emancipadora de nuestro tiempo, en este terreno, consiste en lograr que la conceptualización y la práctica de los derechos humanos pasen de ser un localismo globalizado a un proyecto cosmopolita.”²⁴ No obstante, me cuestiono sobre si éste debe ser el camino y el horizonte en tanto la recuperación de la fuerza a la que se refiere Santos se realiza en base a los mismos presupuestos.

Personalmente, también albergo algunos sentimientos encontrados respecto a la teoría y práctica de los derechos humanos a los cuales reconozco avances y potencialidades para colorear el planeta con condiciones para la vida de todos y relaciones de reconocimiento y respeto en la cotidianidad. Por ello, creo que es posible recrear los derechos humanos desde otras visiones del mundo y de la vida donde se vive la solidaridad en la cotidianidad e indagar si ésta puede ser la sustancia que nutra los derechos humanos y su capacidad para transformar realidades.

Para comprender los sentires y modos de ser de la solidaridad, en tanto fundamento de derechos humanos asumidos en la convivencia cotidiana, planteo dos enfoques complementarios, el de la interculturalidad y el de la cotidianidad a los me refiero brevemente a continuación.

²⁴ (B. de Sousa Santos, *De la mano de Alicia: lo social y lo político en la postmodernidad*, 355).

Los colores de la interculturalidad

El diálogo entre la niña Ishir y el director del cuento de Galeano que introduce este capítulo, nos pone frente a uno de los temas más delicados en torno a los derechos humanos, porque ellos surgieron y se desarrollaron dentro del *ethos* de la cultura occidental en la que la razón es criterio de verdad, y la objetividad se constituye en inexpugnable a partir del desarrollo de las ciencias y de la tecnología. La riqueza y diversidad de culturas, con otras comprensiones y sentidos de la vida interpelan el discurso de los derechos humanos e incluso, cuestionan que ellos puedan ser asumidos como mínimos de convivencia. En esta tensión se han desarrollado las posturas postmodernas que propugnan el relativismo cultural y que se sustentan en la inconmensurabilidad de las mismas.

Estas posturas antagónicas, no obstante, están siendo superadas desde diferentes perspectivas como la de Boaventura de Sousa Santos, quien aboga por el diálogo transcultural para “una concepción mestiza de los derechos humanos” y establece como primera premisa de punto de partida de dicho diálogo, el trascender el debate entre el universalismo y el relativismo cultural porque “todas las culturas son relativas pero la postura filosófica del relativismo está equivocada. Todas las culturas aspiran a tener valores últimos y preocupaciones centrales, pero el universalismo cultural, en tanto postura filosófica, es erróneo.”²⁵

Santos sostiene que en el campo de los derechos humanos, la cultura occidental debe aprender del Sur (por lo que he elegido como punto de partida de este capítulo a Enrique Dussel); Santos reconoce que el carácter emancipador de la hermenéutica diatópica que

²⁵(B. de Sousa Santos, *De la mano de Alicia: lo social y lo político en la postmodernidad*, 355).

propone no está garantizado a priori, en tanto “el multiculturalismo puede convertirse en un nuevo argumento para la política reaccionaria”²⁶ y para prevenir que esto suceda, presenta lo que él denomina como imperativos transculturales:

1. Que de entre las diferentes versiones de una cultura dada, se debe escoger la que “representa el más amplio círculo de reciprocidad dentro de ella. Es decir, la versión que va más allá en el reconocimiento del otro”;²⁷ lo cual se concreta en esta investigación en la búsqueda de subjetividades, alteridades e incluso solidaridades más amplias dentro de la cultura occidental.
2. Que “los pueblos tienen el derecho a ser iguales siempre que la diferencia los haga inferiores, pero tienen derecho a ser diferentes cuando la igualdad pone en peligro su identidad”²⁸ a partir de la consideración de que las diferentes culturas tienden a distribuir a los pueblos y a los grupos según principios competitivos de pertenencia y jerarquía (lo que implica dos concepciones competitivas de igualdad y diferencia). Si bien en principio estoy de acuerdo con el imperativo que reconoce el derecho a la igualdad y el derecho a la diferencia, me permito cuestionarlo en cuanto implica asumir los principios de pertenencia y jerarquía desde la lógica competitiva occidental; por ello, en esta investigación, asumo la tendencia que propone Estermann de identificar la humanidad que nos configura como iguales, a la que paso a referirme.

²⁶ (B. de Sousa Santos, *De la mano de Alicia: lo social y lo político en la postmodernidad*, 364).

²⁷ (B. de Sousa Santos, *De la mano de Alicia: lo social y lo político en la postmodernidad*, 356).

²⁸ (B. de Sousa Santos, *De la mano de Alicia: lo social y lo político en la postmodernidad*, 365).

Josef Estermann se pronuncia por una postura intermedia en la que es posible identificar lo común que favorece la comprensión y el diálogo. Este sustrato común para Estermann es lo humano, que como presupuesto e ideal invita al encuentro interpersonal.

Desde la filosofía intercultural, pensamos que debe haber una posición intermedia: *Tertium datar*. La mensura (medida) *com conditio sine qua non* de la conmensurabilidad y comunicabilidad entre las culturas es lo ‘humano’, no como un concepto analítico y apriorístico, sino como un presupuesto y a la vez un ideal ético. A pesar de que los distintos paradigmas ‘definen’ al ser humano de manera diferente, sin embargo, todos los participantes en el ‘polílogo’ intercultural son seres humanos que expresen a su manera el *humanun* transcultural común. [...] En el fondo la conmensurabilidad de culturas y paradigmas filosóficos se remonta siempre a la posibilidad del encuentro interpersonal pre-conceptual y éticamente determinado [...] Por eso lo humano no es algo ‘por encima de’ o ‘entre’ los seres humanos, sino una revelación o manifestación ‘en’ el otro y la otra cultura. Su hablar y filosofar no revelan su ‘humanidad’ porque son verdaderos, sino son verdaderos porque revelan su ‘humanidad’²⁹.

Esta mirada del diálogo intercultural convoca al reconocimiento de la humanidad común, en cuanto a seres humanos lo cual es posible exigirlo como deber y como compromiso y que en esta investigación se expresa en la identificación de los principios de relacionalidad, vulnerabilidad, alteridad y reconciliación, asumidos como raíces o fundamentos de la solidaridad. Cada cultura expresa la humanidad de modo diferente, donde la solidaridad, con sus diferentes expresiones y manifestaciones, es concreción de lo

²⁹ (J. Esterman, *Filosofía Andina*, 77 y 78).

que nos configura como seres humanos, porque comparte un sustrato común que en esta investigación se identifica con los principios a partir de los cuales es posible descubrir otras expresiones, alcances y contenidos de la solidaridad.

El principio de solidaridad que expresa apertura y compromiso por los demás, no puede desconocer ni ocultar que también existe una dimensión de egoísmo que produce tensiones, genera relaciones interpersonales donde cada uno se mira a sí mismo, y culturas que organizan relaciones que excluyen, que producen desigualdad y cuyas formas de organización asimétricas conllevan a relaciones de dominación y poder. Por eso, Estermann reconoce que:

Encuentro inter-cultural no es éticamente neutral, sino siempre cargado (biased); culturas no son entidades asépticas como supuestamente el dinero [...] que tiene el mismo valor monetario en las manos del blanco, negro, rico y pobre. Culturas son marginadas, dominantes, explotadas, explotadoras, justas o injustas.³⁰

Raimon Panikkar propone la interculturalidad a partir del “vínculo” entre las distintas culturas del mundo y, sin pretender asumir un criterio absoluto, sugiere como vía media entre el absolutismo y el relativismo cultural, la denominada “relatividad cultural”³¹ en donde la interculturalidad depende del criterio, intrínseco al diálogo intercultural, en su realización de hecho.

³⁰ (J. Esterman, *Filosofía Andina*, 77 y 78).

³¹ Raimon Panikkar, *Paz y interculturalidad una reflexión filosófica*, Barcelona, Heder, 2006, pág. 44, donde el autor explica a su vez la diferencia entre relativismo y relatividad.

Hay una vía media entre el absolutismo y el relativismo cultural: la relatividad cultural. La filosofía intercultural intenta seguir este camino medio. **Su método es el diálogo como apertura al otro.** La cultura predominante en Occidente ha olvidado, o considera imposible, el pensar con símbolos (simbólicamente) y piensa con conceptos (conceptualmente). Los símbolos son relegados a la subjetividad artística y excluidos de la objetividad “científica”, lo cual no es negativo siempre que no se haga de la objetividad el criterio único de verdad.³² (El resaltado es mío).

La filosofía intercultural, para Panikkar, requiere del diálogo, e invita a comprenderlo como “**diálogo dialogal**”, definido como encuentro de dos dialogantes que se escuchan recíprocamente para entender lo que se dice y se quiere decir; afirmación que para Panikkar implica asumir que la vida humana no se reduce a su comprensión lógica, la cual ubica la racionalidad antes de la realidad humana, porque el dar sentido a la vida y a la realidad –como pretende la filosofía– “no puede excluir a priori la participación existencial del cuerpo y de la acción humana”.³³

El diálogo dialogal, en tanto método de la filosofía intercultural, requiere de un diálogo radicalmente diferente del dialéctico, puesto que no pretende con-vencer al otro; se configura no solo como un instrumento sino que es constitutivo del ser humano. Requiere de actitudes existenciales, que involucran a toda la persona, y no solo una estrategia para determinar quién tiene la razón; un diálogo que no pone condiciones y es vulnerable; y pide

³² (R. Panikkar, *Paz e interculturalidad una reflexión filosófica*, 44 y 45). Para expresar esta idea, Panikkar pone de ejemplo las diferentes visiones respecto a la persona como ser fundamentalmente histórico, para occidente, o temporal, pero no histórico para las culturas asiáticas.

³³ (R. Panikkar, *Paz e interculturalidad una reflexión filosófica*, 52).

“enfrentarse a él con confianza en el deseo común de profundizar en una verdad, una justicia, o un entendimiento que nos supera”.³⁴

La interculturalidad de la filosofía intercultural se refiere mas bien a las opiniones de fondo y los dogmas (siempre en sentido clásico) de las respectivas culturas. En otras palabras, los problemas inherentes a la interculturalidad requieren el diálogo, pero no se resuelven con el diálogo dialéctico, que presupone la aceptación de una forma muy particular de racionalidad que podría no ser compartida por el interlocutor. Existen, por ejemplo, Europa incluida, pueblos que reclaman una autodeterminación que amenaza la unidad del Estado y a los que no se les consciente el diálogo a menos que acepten la indisolubilidad estatal. No se les permite transgredir las fronteras horizontales.

El diálogo dialéctico presupone la racionalidad de una lógica aceptada recíprocamente como juez del diálogo, un juez por encima de las partes implicadas. Pero la dialéctica puede ser entendida de otra manera: no como la confrontación de dos *logoi* (personas) en un duelo caballeresco ante el tribunal abierto a todos.³⁵

Panikkar propone una actitud de apertura y es enfático en sostener que no debe confundirse la interculturalidad con la hermenéutica cultural, la cual es un paso intermedio necesario para abrir las puertas de la comprensión del otro, aunque es casi siempre monocultural: “la interculturalidad no es cuestión de traducción, sino de comunicación y

³⁴ (R. Panikkar, *Paz e interculturalidad una reflexión filosófica*, 53).

también de fecundación mutua”³⁶ y es básicamente sobre este enfoque de interculturalidad sobre el que se sustenta y desarrolla esta tesis.

Para que dos cosmovisiones distintas puedan dialogar, Panikkar recomienda tres pasos, que son: primero, superar los malos entendidos; segundo, explicar los respectivos puntos de vista de forma inteligible para el interlocutor, y de este entendimiento se puede descubrir la verosimilitud de las dos concepciones dentro de sus respectivos contextos; y, tercero, el dia-logos, que significa pasar a través del logos para llegar a lo que se quiere decir. “Se podrá alcanzar entonces, un cierto entendimiento o seguir pensando que el interlocutor está equivocado, pero se identificarán los motivos por los que difieren las opiniones y se llegará a aquellas opciones fundamentales que constituyen la riqueza y el tormento de la condición humana”.³⁷

El enfoque intercultural que pretende asumir esta investigación, implica una opción por desarrollar formas diferentes de comprendernos mutuamente y de reconocernos humanos. No será fácil el diálogo entre la filosofía andina y algunos representantes “emergentes” –en el sentido arriba referido– del pensamiento occidental, en tanto cada uno expresa concepciones diferentes del mundo y de la vida; no obstante, el “diálogo dialogal” que propone Panikkar se constituye en un referente en este intento, así como horizonte que orienta por dónde hay que ir y que motiva a seguir adelante.

Para estar en posibilidad de incursionar en el diálogo dialogal, he asumido la actitud de volver a aprender; me he propuesto responder a la invitación de Raimon Panikkar respecto a evitar caer en la “epistemología del cazador”, caracterizada como aquella forma

³⁶ (R. Panikkar, *Paz e interculturalidad una reflexión filosófica*, 63).

³⁷ (R. Panikkar, *Paz e interculturalidad una reflexión filosófica*, 47).

de conocimiento “dirigida a la caza de informaciones realizada por una `razón instrumental’, separada del ser humano y sobre todo del amor”. Pannikar explica:

El cazador debe matar o por lo menos herir la presa para capturarla. Esta epistemología está separada de toda ontología, como ha sucedido en la Europa moderna cuando ha proclamado de “edad de la Ilustración” porque creía en la Diosa Razón, la razón raciocrinante.

Traspasar las fronteras culturales empuñando el fusil de la “pura” razón (es decir, la sola razón) es abandonar un acto de violencia y de contrabando cultural. Quisiera recordar aquí la contribución de las traducciones interculturales, que revelan las diversas resonancias de las palabras más corrientes ya que no permiten interpretaciones unívocas. Una razón “pura” sugiere una razón no contaminada por las impurezas de cualquier contacto con el resto del hombre, es decir, el cuerpo, los sentimientos, el amor... ¿Pero es verdaderamente pura la “razón pura”? ¿Puede “funcionar”, separada de todo el resto? ¿Sería entonces el diálogo impuro porque no es monólogo?

Pero hay más. Si el diálogo dialogal quiere ser fecundo y no contentarse con simples elucubraciones, no puede limitarse a formalismos abstractos de validez general, sino que debe descender al diálogo entre culturas concretas que entran en contacto. Este diálogo real aproxima generalmente dos culturas concretas con sus multiformes aspectos.³⁸

³⁸ (R. Panikkar, *Paz e interculturalidad una reflexión filosófica*, 54 y 55).

Raúl Fornel Betancourt cuestiona el considerar la interculturalidad como diálogo de culturas y/o entre culturas consideradas como entidades espiritualizadas y cerradas, y sostiene:

... interculturalidad quiere designar más bien aquella *postura o disposición* por la que el ser humano se capacita para [...] y se habitúa a vivir “sus” referencias identitarias *en relación* con los llamados “otros”, es decir, compartiéndolas en convivencia con ellos. De ahí que se trata de una actitud que abre al ser humano y lo impulsa a un proceso de reaprendizaje y de reubicación cultural y contextual. Es una actitud que, por sacarnos de nuestras seguridades teóricas y prácticas, nos permite percibir el analfabetismo cultural del que nos hacemos culpables cuando creemos que basta una cultura, la “propia”, para leer e interpretar el mundo.³⁹

Estermann, a partir de la frecuente constatación de que en la filosofía andina no existen conceptos “homólogos” (de igual contenido lógico) con respecto a las conceptualizaciones de occidente, ni traducciones unívocas de conceptos occidentales en el mundo andino, insiste en la búsqueda de “equivalentes homeomórficos”, lo que solamente puede llevarse a cabo cuando sucede mediante encuentros “reales” de personas de distintas culturas “inter culturalidad vivida”, como una invitación al director del cuento de Galeano, pero fundamentalmente para todas y todos quienes pretendemos aproximarnos a la interculturalidad y que asumo como una limitación de esta investigación.

³⁹ Raúl Fornel Betancourt, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid, Trotta, 2004, pág 14 y 15.

Sobre todo, para la tradición occidental que está marcada predominantemente por la vista [...] y la objetivación del “otro” [...] la actitud de escuchar y la apertura de dejarse “interpelar” por este “otro”, es una urgencia de hoy día. El intento de hacer sonar esta voz disonante de la filosofía andina, es a la vez un cuestionamiento de la usurpación hegemónica de la razón filosófica por Occidente⁴⁰.

La pregunta de la niña Ishir –¿y cómo sabe Usted, de qué color veo yo las cosas? –, seguramente, esconde algunas otras inquietudes: ¿cómo sabe usted, de qué color veo las cosas, si no me conoce?; ¿cómo sabe de qué color veo, si solo viene a filmar (o a invadir nuestra cotidianidad)?; ¿cómo sabe de qué color veo, toco o siento yo las cosas, si yo y la comunidad somos meros objetos de investigación?; ¿cómo sabe usted, de qué color son las cosas para mi, si no hay, en fin, una relación que nos permita conocernos y comprendernos mutuamente? Son preguntas que cuestionan la actitud del interlocutor y que develan la necesidad de dialogar con profundo respeto y con actitud de escucha, más aún cuando ese diálogo es entre diferentes comprensiones y sentidos de la vida y del mundo.

Dichas comprensiones y sentidos de la vida y del mundo que expresan determinadas subjetividades e intersubjetividades, como anota Antonio Peña Cabrera, las cuales son sociales e históricas, por lo que lo racional es lo aceptado por el grupo social, reclama consenso, noción que se distingue de la racionalidad clásica de la modernidad.

La racionalidad andina es diferente a la occidental porque "lo racional es el proceso mismo en que los elementos religiosos, tradicionales, etc., constituyen el marco referencial de la manera peculiar como una sociedad siente e interpreta la realidad y en donde se

⁴⁰ Josef Estermann, *Filosofía andina estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Quito, Abya Yala, 1998, pág. 81.

estructura la racionalidad que, en consecuencia, también es peculiar”⁴¹. Este autor, refiriéndose a las expresiones lingüísticas, arguye que ellas expresan las comprensiones que las sociedades asumen como correcto y lo que no lo es; entre lo real y lo irreal, por lo que la afirmación de que los lenguajes son inconmensurables entre sí se comprende en cuanto que en ellos está impregnado el sentido de las actitudes fundamentales de la vida del ser humano las que:

...están empero condicionadas [...] por el medio geográfico, la tradición, el mito, la historia, las costumbres. Es un error creer —y en éste se funda la soberbia del hombre occidental moderno— que la ciencia es un mandato de una razón intemporal. Los principios en que ella se funda derivan de hechos históricos, igual como los mitos, las leyendas y las creencias en que se fundan los saberes de los diferentes pueblos y sociedades de todas las épocas y lugares⁴².

Para poder comprender los diferentes sentidos ante la vida, es menester una aproximación entre quienes pretendo que sean los interlocutores del diálogo. De un lado, es el pensamiento occidental que inspira la teoría de los derechos humanos, en donde se recogen aquellas visiones y posturas más cercanas para la comprensión del interlocutor (lo que implica hasta cierto punto un previo diálogo intracultural para su identificación), y la catalogada de modo general como cultura andina que expresa una concepción de la vida

⁴¹ Antonio Peña Cabrera, *Racionalidad y racionalidades*, http://sisbib.unmsm.edu.pe/Bibvirtual/Publicaciones/Logos/1994_n1/racionalidad.htm, acceso 27 de enero 2010.

⁴² A. Peña Cabrera, *Racionalidad y racionalidades*, http://sisbib.unmsm.edu.pe/Bibvirtual/Publicaciones/Logos/1994_n1/racionalidad.htm, acceso 27 de enero 2010.

que toma el nombre del espacio geográfico de los Andes, pero que constituye una categoría cultural a la cual me permito presentar de manera muy somera.

La filosofía andina comprende el conjunto de culturas que se extiende en el espacio geográfico y topográfico de los Andes identificadas como lo andino, con sus expresiones y costumbres específicas, pero en donde Estermann reconoce lo común.

El espacio geográfico y topográfico de los Andes es determinante en parte para la elaboración de un pensamiento filosófico propio [...] La situación geográfica de lo “andino” es entonces la condición “material” o el caldo de cultivo imprescindible y a la vez singular para el surgimiento de distintas culturas y un cierto modo de concebir el mundo. Por lo tanto, este mismo término (“andino”) llegó también a referirse a un cierto modo integral de vivir, es decir, a una determinada “cultura”. Lo “andino” es, derivado de la acepción geográfica, sobre todo **una categoría cultural**. [...] Es cierto que en el ámbito geográfico de los Andes existían y siguen existiendo distintas culturas con sus formas de organización, sus idiomas y sus expresiones artísticas propios. Sin embargo, y a manera de una “idealización” tipológica [...] se puede enfocar lo “andino” común en todas estas manifestaciones culturales y hablar de una “cultura andina”⁴³.

Lo andino es un concepto multifacético y polisémico que trasciende en cierto sentido el espacio geográfico en cuanto es también una categoría étnica que designa a los pueblos indígenas de esta zona que han sufrido la conquista y han resistido; categoría cuestionada en la doctrina y que Josef Estermann, procura superar con la constatación de que actualmente las personas, pueblos y comunidades han incorporado otros criterios a

⁴³ (J. Estermann, *Filosofía andina...*, 52 y 53).

partir de la relación e influencia de la cultura occidental. Lo andino integra tanto la cosmovisión, las nociones de sentido, los criterios de validación, el conocimiento ancestral como las prácticas culturales e intelectuales que han sido subordinadas a los patrones de comprensión de la cultura occidental y que cuestionan todos los referentes de validación de la ciencia, el conocimiento y las prácticas del saber hechos desde Occidente⁴⁴.

Lo andino en tanto conjunto de culturas dinámicas y cambiantes y la construcción del saber sobre ellas, “desde su formulación epistémica hasta su instrumentalización técnica, está transida por las complejidades de su tiempo histórico; releva de complejas relaciones de poder; se circunscribe dentro de luchas políticas y hace referencia a formas de dominio, legitimación y justificación teórica”⁴⁵ y por ello, como afirma Patricio Guerrero, lo andino tiene una dimensión teórica y política.

Teórica, como una posibilidad que nos permite, como dice Ramón, repensar el pasado así como el presente. Política, para ver lo andino como una respuesta a la racionalidad dominante que niega la riqueza pluricultural y multiétnica de nuestra realidad social: lo andino se vuelve la respuesta necesaria para que el hecho social negado se exprese, para que se muestre la racionalidad, las ideas, el saber, la cultura de los “vencidos” [...] Lo andino también nos permite entender la rica diversidad, la

⁴⁴ Pablo Dávalos, “Movimiento indígena ecuatoriano: construcción política y epistémico”, en *Cultura, política y sociedad, perspectivas latinoamericanas*, Daniel Mato. Buenos Aires, CLACSO, 2005. pág. 337-357, <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/mato/Davalos.rtf>

⁴⁵ P. Dávalos, *Movimiento indígena ecuatoriano: construcción política y epistémico*, <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/mato/Davalos.rtf>

pluralidad y la unidad de nuestras realidades. Esto se muestra tanto en la esfera de lo geográfico y ecológico, cuanto en lo social, en lo simbólico, en lo cultural.⁴⁶

Participan en el diálogo los naporunas. José Miguel Goldáraz designa como naporunas a la gente del Napo, descendientes de antiguos pueblos amazónicos y que vivían en los territorios aledaños al Río Napo. El río Napo es afluente del río Amazonas, tiene una longitud de más de seiscientos kilómetros cuadrados y nace en los Andes a los pies del volcán Cotopaxi. El territorio amazónico que recorre el río Napo es extensa región natural donde fluye más de un tercio del agua dulce de la tierra y con una diversidad biológica muy rica con muchas especies únicas.

El entorno geográfico del naporuna es la selva tropical que aporta en la configuración de su concepción de vida y su relación con la naturaleza. Si bien en una primera aproximación, puede darse a entender que los naporunas no pueden ser integrados en el marco de las múltiples culturas de la filosofía andina, los naporunas son kichwa hablantes y comparten principios fundamentales como el de la relacionalidad del todo con énfasis en la complementariedad como posibilidad de armonía cósmica, la visión del sujeto colectivo representado por el ayllu como modelo paradigmático de ser humano/comunidad, la dignidad y respeto igual de todos los seres.

⁴⁶ Patricio Guerrero, *El saber del mundo de los cóndores Identidad e insurgencia de la cultura andina*, Quito, Abya Yala, 1993, pág. 6.
<http://books.google.com.ec/books?id=JdpKI3hNHgC&pg=PP1&dq=Patricio+Guerrero+Arias&cd=1#v=onepage&q=&f=false>, acceso 11 de mayo de 2009.

Como expresión de la diversidad cultural de Latinoamérica y concretamente de Ecuador, en esta investigación se utilizan básicamente los principios de la filosofía andina y los aportes de los naporunas.

El diálogo dialogal debe penetrar en la realidad y Panikkar sostiene que exige coraje en tanto debe llevarse a cabo incluso entre los sujetos y pueblos que han oprimido y quienes han sufrido dicha violencia, lo que implica en el contexto andino tener presente la colonialidad del poder. Sousa Santos⁴⁷ identifica el dilema que se presenta ante la posibilidad de dialogar cuando una de las culturas ha sido moldeada por violaciones prolongadas y masivas de derechos humanos: como en el pasado, la cultura dominante logró que algunas de las aspiraciones a la dignidad humana de la cultura subordinada se volvieran impronunciadas, y se pregunta sobre la posibilidad de pronunciarlas en un diálogo transcultural sin que ello signifique su justificación o reforzamiento.

Panikkar ubica en el encuentro entre culturas un problema práctico (las lenguas), y otro teórico y que es el punto de partida del método intercultural, por cuanto no puede establecerse *a priori* y consiste en establecer juntos el camino que se ha de recorrer en el diálogo dialogal. Para este efecto, Panikkar se refiere a la relacionalidad radical relativa a los diferentes contextos culturales en los que cada afirmación tiene sentido, y reconociendo que no todas las culturas atribuyen a estas palabras el mismo significado. La relacionalidad a la que se refiere Panikkar “no debe malinterpretarse como un relativismo que se destruye

⁴⁷ Boaventura De Sousa Santos, *Crítica de la razón indolente*, España, Desclée de Brouwer, 2003, pág. 32.

a sí mismo justo en el proceso de formulación”⁴⁸ porque el relativismo absoluto es una mera contradicción y su importancia radica en que todo está relacionado.

Llamo radical a esta relatividad porque no sólo muestra que todo está relacionado, sino que afirma que incluso el “todo” es relacional, que la realidad no es un caos de mónada gigantesca, o un Absoluto insuficiente, sino más bien una red de núcleos ópticos, con visibilidad ontológica, aunque de consistencia metafísica. Esta relatividad nos salva del solipsismo cultural y nos impide caer en una homogenización monista que destruye toda diversidad.

El sentido de este complejo párrafo debería quedar claro: la realidad (el Ser, lo que de alguna manera hace que los seres *sean*) no es sólo una *realidad a ser*, objetiva; está también en nosotros, subjetiva; formamos parte de ella y somos conscientes de eso precisamente en el conjunto de relaciones con aquello que llamamos el “todo”, pero que no es otra cosa que la noción que adquirimos a partir de nuestras relaciones.

Podemos presuponer una naturaleza humana común, a condición de que no la sustantivemos y de no olvidar que esta naturaleza es solo un concepto en relación trascendental con sus respectivas manifestaciones concretas.⁴⁹

En el marco del diálogo dialogal, he decidido emprender el camino del “recuerdo”, palabra que etimológicamente significa “poner el corazón”. Recordar desde y en lo cotidiano, decisión que si no está suficientemente comprendida hasta ahora, la resumo en tres razones: la primera como reacción al rigor científico que ubica a la razón como única

⁴⁸ (R. Panikkar, *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*, 70).

⁴⁹ (R. Panikkar, *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*, 71).

manera de generar conocimiento válido; la segunda, como una opción por un conocimiento más integral que involucra todas las dimensiones de la persona; y, por último y seguramente la más importante, es porque no hay procesos de transformación sin pasión, sin amor como afirma Panikkar.

Colorear la solidaridad y los derechos humanos como instrumentos filosóficos, políticos y cotidianos de transformación social implica “recordar” otras culturas y sabidurías emergentes, en fin “corazonar”, como propone Patricio Guerrero.

No es simplemente un neologismo, sino que implica pensar un modo de romper la fragmentación que de la condición humana hizo la colonialidad del poder, pues desde la racionalidad colonial de occidente, RAZONAR ha sido el centro de la constitución de lo humano, ya desde un punto de vista semántico, la sola palabra connota la ausencia de lo afectivo, la RAZÓN es el centro, y en ella la afectividad no aparece ni siquiera en la periferia.⁵⁰

Poner el corazón es una invitación a superar la fragmentación de la realidad como paradigma del pensamiento occidental y volver a integrar todas las dimensiones de la condición humana. Para Guerrero, el “corazonar” que es una razón enriquecida con la afectividad —y yo agregó con las demás dimensiones de la persona como la trascendencia— es también el modo cómo se puede ir construyendo un nuevo tipo de relaciones.

⁵⁰ Patricio Guerrero Arias, *Corazonar una antropología comprometida con la vida*, Asunción, Litocolor SRL, 2007, pág. 61.

CORAZONAR, busca reintegrar la dimensión de totalidad de la condición humana, pues nuestra humanidad descansa tanto en las dimensiones de afectividad, como de razón. En el CORAZONAR no hay centro, hay un descentramiento del centro hegemónico marcado por la razón; el CORAZONAR lo que hace es descentrar, desplazar, fracturar la hegemonía de la razón y poner primero algo que el poder negó, el corazón, y dar a la razón afectividad: CORAZON-AR, de ahí que el corazón no excluye, no invisibiliza la razón, sino que por el contrario, el CO-RAZONAR le nutre de afectividad, a fin de que descolonice el carácter perverso, conquistador y colonial que históricamente ha tenido⁵¹.

El diálogo intercultural como apertura a los otros, que nos permite comprendernos y respetarnos mutuamente en el reconocimiento de la diferencia, con la dificultad que presenta, así como en lo común que nos hace humanos, es también una necesidad y urgencia del siglo XXI, en cuanto puede aportar a restituir el valor a aquellas visiones del mundo negadas u olvidadas por la modernidad, lo que en la experiencia de América Latina implica el reconocimiento de la colonialidad del poder para poder emprender el proceso de descolonización y desarrollo de otros modos de convivencia que favorezcan las condiciones para la vida.

El diálogo dialogal es posible en el encuentro con rostros concretos que se hacen cargo de la realidad y por ello también he escogido como enfoque complementario el de la cotidianidad.

⁵¹ (P. Guerrero Arias, *Corazonar una antropología comprometida con la vida*, 61).

Los colores de la cotidianidad

Lo cotidiano, ambiente inmediato de la vida de cada persona y primer horizonte en que se dan las experiencias humanas, constituye un elemento central de la realidad porque “provee las raíces profundas que necesitan nuestras utopías para no convertirse en fuentes de opresión”⁵² a la vez que expresa la forma creativa como la gente lidia con la vida diaria. A pesar de que constituye un elemento central de la realidad no es valorado en los análisis epistemológicos; encuentro sentido a esta carencia de valoración en el *ethos* de la modernidad, donde la pura razón y la fragmentación de la realidad descuida lo común, lo asume como ordinario y, por tanto, sin mayor interés para la reflexión y el análisis.

En lo cotidiano cobran vida las diferentes expresiones y alcances de la relación, dónde se reflejan las situaciones de desigualdad, de exclusión, los silencios de las culturas marginadas; pero también es el espacio donde se evidencia la diferencia, el vínculo, la ayuda, el compromiso y hasta una cierta complicidad en cuanto las personas se asumen solidarias ante experiencias o situaciones compartidas como la pobreza, el dolor, la exclusión; o sencillamente el ser parte de un espacio natural y de vida común.

Lo cotidiano es descrito por Ada María Isasi-Díaz y constituye, entre otras muchas cosas, el ambiente inmediato de nuestras vidas, con las experiencias vividas (aquellas que han sido analizadas e integradas en la manera de entender y comportarnos), y tiene que ver con la manera como encaramos el día a día; lo cotidiano “es lo que da cabida a la

⁵² Ada María Isasi-Díaz, “Lo cotidiano, elemento intrínseco de la realidad” en *Resistencia y solidaridad globalización capitalista y liberación*, edición de Raúl Fonet- Betancourt, Madrid, Trotta, 2003, pág. 365.

singularidad, a lo específico y a la diversidad”⁵³ y por esto mismo es importante en el ámbito de esta investigación.

La autora explica el alcance de las dimensiones que ella descubre en lo cotidiano, cuyo esquema toma de Ignacio Ellacuría, y que no parecen muy distantes del “penetrar la realidad” al que se refiere Panikkar, de la siguiente manera:

- Hacerse cargo de la realidad: significa estar en la realidad de las cosas a través de sus mediaciones materiales y activas, y no meramente un estar ante la idea de la cosa.
- Cargar con la realidad: comprende el carácter ético que tienen las personas y por el cual no pueden desatenderse y evadirse de la realidad.
- Encargarse de la realidad: implica el involucrarse en lo que sabe la persona y que constituye una de las características del conocimiento.

Para penetrar la realidad, Ada María Isasi-Díaz propone una hermenéutica y epistemologías críticas a partir de lo cotidiano, la cual no separa la praxis de la reflexión y le da preferencia hermenéutica a las mujeres, a los pobres. Estar en la realidad es una invitación a otras formas de relación concretas, desarrollar la capacidad de escucha activa para descubrir lo que cada uno me comunica y no lo que yo espero oír; es asumir una actitud crítica de las propias actuaciones personales y sociales a partir de lo que la otra persona me devuelve, es ampliar la mirada para comprender la realidad tal como se presenta y superar la idea abstracta que puedo tener sobre ella; es abrir el corazón y dejar espacio para dejarme conmover; es estar presentes con todo lo que cada persona es en cada

⁵³ (A. M. Isasi-Díaz, *Lo cotidiano, elemento intrínseco de la realidad*, 371).

situación, lo que implica disponibilidad y superar la visión de meros observadores, turistas o profesionales que no se dejan afectar por las situaciones que atienden.

El modo de estar en la realidad, no deja a la persona indiferente, o ajena a la misma, por el contrario, hace cargar la realidad que implica la actitud ética de compromiso y del que surge la respuesta que involucra y que se expresa en lo concreto con el encargarse de la realidad, desde las propias fortalezas de cada persona, con sus cualidades y destrezas. En este contexto, “en lo cotidiano encontramos una forma de concebir al ser humano, al sujeto, que hoy está en peligro ante los avatares sistemas totalizantes como la globalización. Por eso, nos empeñamos en lo cotidiano; aunque a algunos, a menudo, les aburra y agobie. Sea como sea, el hecho es que sin lo cotidiano la vida humana no existiría.”⁵⁴

Patricio Guerrero desarrolla el sentido de lo cotidiano en la cultura y la identidad.

Es solo en la vivencia de la praxis del diario vivir, como puede generarse la cultura y la estructura de la identidad; pues lo cotidiano muestra nítidamente la diversidad y las diferencias, donde el saber y la cultura expresan su especificidad, sus propios contenidos y a su vez aquello que los hace distintos. Lo cotidiano, en consecuencia no puede verse como una instancia inamovible, sino que muestra una dimensión dialéctica. Es también un proceso de construcción continua que se realiza y recrea constantemente.

Lo cotidiano es el espacio para la realización humana y para la realización histórica; pues la vivencia del saber y la praxis del hombre están cargados de

⁵⁴ (A. M. Isasi-Díaz *Lo cotidiano, elemento intrínseco de la realidad*, 367).

historicidad. También en el diario vivir se va construyendo la historia. Por lo tanto, lo cotidiano es además, el espacio de lo político y lo ideológico.⁵⁵

Como aproximación a un diálogo dialogal fecundo, y al desarrollo de la disposición o postura a la que se refiere Raúl Fornet Betancourt, elijo partir desde lo cotidiano en donde se vive y se reproduce la vida, en el encuentro y en el diálogo, pero también en el contexto de exclusión y globalización, desde lo concreto donde se vive y se expresa la vida para el runa andino con sus manifestaciones y celebraciones, con la carga de mito fundante y de símbolo que cada cultura aporta.

La vida de lo cotidiano, está presente de manera sutil en esta investigación y hace que plantee la posibilidad de pensar que la solidaridad puede ser asumida como una de las mediaciones por las que la gente se “hace cargo” y “cargan” con la realidad, como afirma Ada María Isasi- Díaz.

⁵⁵ (P. Guerrero, *El saber del mundo de los cóndores*, 14).

Capítulo II

El arcoíris de la solidaridad

El runa andino, en la relación ritual y ceremonial, se siente parte de la realidad que se revela como un conjunto holístico de símbolos significativos para la vida cotidiana. La vida cotidiana está cargada de significados donde los símbolos, que se constituyen en el sentido de lo social, “son el motor de las acciones humanas y sociales que permiten a las sociedades construirse una razón de ser, un sentido sobre su existencia presente, o sobre la posibilidad de pensar la utopía de una sociedad diferente”.⁵⁶

El arcoíris es un fenómeno natural al que las culturas le han dotado de diversos sentidos los que, recordando lo dicho en el capítulo anterior, están impregnados de las actitudes fundamentales de la vida. Así, para los pueblos indígenas, el arcoíris es el símbolo con el que expresan la unidad en la diversidad, y en la tradición judeo-cristiana simboliza el compromiso por la vida luego de la catástrofe del diluvio universal.

Este capítulo, propone identificar los significados y sentidos de la solidaridad en la unidad del compromiso por la vida; quizás también se propone soñar con que el arcoíris de la solidaridad sea también el del diálogo dialogal donde la interculturalidad es cuestión de comunicación y fecundación mutua, a partir de lo cual se desarrollen otras actitudes y acciones que permitan generar nuevas identidades y prácticas culturales que reconozcan el valor y dignidad de cada persona y de cada ser, en las que el conocimiento sirva de instrumento para la comprensión mutua.

⁵⁶ Patricio Guerrero, *Usurpación simbólica insurgencia y poder*, Quito, Abya Yala, 2002, pág. 41, <http://books.google.com.ec/books?id=ic5-fY0oyuYC&printsec=frontcover&dq=Patricio+Guerrero+Arias&cd=2#v=onepage&q=&f=false>, ingreso el 27 de diciembre del 2009.

Sobre solidaridad y solidaridades

Javier de Lucas en su libro *El concepto de la solidaridad*, se sirve de la etimología de la palabra solidaridad para desarrollar el concepto o definición de la misma⁵⁷. En sus orígenes, esta palabra significaba “totalidad” o “el todo”.

La solidaridad es un sustantivo abstracto formado a partir del adjetivo solidario, derivado a su vez inicialmente de la palabra latina *in solidum*, que equivale a totalidad, el todo. Así es utilizada, v. gr., por Cicerón, y ese es el sentido con el que aparece su formulación en los primeros textos del *Digesto* en los que se habla de relaciones solidarias y de donde pasará a designar, primero entre los romanistas (Savigny, Windscheid, Keller, V. Ribbentrop) y en los civilistas e iusnaturalistas más tarde (Planiol, Rippert, Bonnecasse, Ferrara, Messineo, Castán) una categoría específica de relaciones obligatorias caracterizada por la unidad–integridad del vínculo obligatorio y la pluralidad de sujetos...⁵⁸

Con el tiempo adquiere otras connotaciones, vinculadas a la idea de “solidez” usada en la construcción y de la que se toma uno de los significados más utilizados en el campo jurídico, ético y de la teoría social. Es curioso que sea en la modernidad donde se desvincula la noción de totalidad y se desarrollan las acepciones relacionadas con vínculos de solidez, lo cual me cuestiona sobre lo que nos vincula, sobre lo que es capaz de dar solidez.

⁵⁷ Para profundizar en la comprensión de la solidaridad en diferentes épocas y culturas remito a autores como Javier de Lucas, Peces Barba y Luis de Sabastian.

⁵⁸ Javier De Lucas, “*El concepto de solidaridad*”, México, Distribuciones Fontamara, S.A., 1993, pág 15.

La respuesta a estas inquietudes se puede obtener a partir del análisis sobre el modo de convivencia en la sociedad moderna —tema que además constituye el eje de preocupación de las diferentes ideologías—. Así, Malthus, expresa un modo que excluye a la solidaridad de tal convivencia.

Un hombre que nace en un mundo que ya tiene dueño, si no puede obtener el alimento de sus padres, a los que tiene derecho a pedirlo, y si la sociedad rechaza su trabajo, no tiene derecho a reclamar ni una pequeña parte de los alimentos... En el gran banquete de la naturaleza no hay un lugar reservado para él. Ella le dice que se marche y rápidamente ejecutará su orden, si él no despierta la compasión de otros invitados. Si algunos invitados se levantan y le hacen lugar, otros intrusos de inmediato aparecen, exigiendo el mismo favor. La noticia de que hay comida para todos los que lleguen, llenará la casa de numerosos pedigüenos. El orden y la armonía del banquete se ven perturbados, la abundancia que antes reinaba se torna en escasez y la felicidad de los invitados se ve destruida por el espectáculo de la miseria y de la dependencia que reina en todas partes de la sala y por el clamor inoportuno de los que están justamente furiosos por no encontrar los alimentos que les habían prometido. Los invitados se dan cuenta demasiado tarde de su error, al desobedecer las órdenes estrictas para todos los intrusos que dio la gran anfitriona de ese banquete, la que deseando que todos los invitados tuvieran comida abundante y sabiendo que no podía ofrecerla para un número ilimitado, humanitariamente se negó a admitir a los recién llegados, cuando su mesa ya estaba ocupada...⁵⁹

⁵⁹ Thomas Malthus, citado por Peces Barba, “La solidaridad”, en *Curso de Derechos Fundamentales*, Teoría General, Madrid, Universidad Carlos III de Madrid, 1999, pág. 270.

La situación de desigualdad y exclusión provocada y sostenida por el sistema mundo y que se ve agravada por el neoliberalismo, hace que a la mayoría de las personas se les niegue el derecho a participar del “banquete de la vida”; y esto, a pesar de los principios de dignidad e igualdad que animan los derechos humanos. Se erige a la libertad individual como valor casi supremo, donde la autonomía de la voluntad es el criterio fundamental de la existencia y de las relaciones. Los derechos humanos que otrora permitieron visibilizar de manera progresiva las dimensiones de la dignidad humana y constituir en sujetos de derechos a individuos y colectividades, parece que se hubiesen “acomodado” a relaciones y a sistemas como el neoliberalismo en el que las personas son instrumentalizadas como objetos del mercado.

Esta visión y el ejemplo del banquete que la expresa, contradicen claramente la experiencia de la solidaridad. Si así están las cosas, me pregunto: ¿es posible y creíble proponer la solidaridad como principio de convivencia que se concreta en la práctica y que permite otro tipo de relaciones?

En este contexto es necesario tener presente que existen algunos avances en las concepciones de la libertad tales como la de Amartya Sen que se expresa también como compromiso social.

Esta investigación se sustenta en la confianza de que la solidaridad tiene su propia fuerza y sentido, pero también que ha perdido su color y ha sido devaluada en discursos y prácticas regulatorias —parafraseando a Santos—, que tranquilizan las conciencias pero que no liberan ni trascienden a cambios estructurales.

El hecho de que hoy casi todas las corrientes políticas recurran al concepto de “solidaridad” no significa ningún cambio en las fronteras del debate ideológico en torno a este concepto; fronteras que se trazaron justamente a partir de los “sistemas” sociales típicos de la modernidad: el estado y la economía del mercado, y cuyos efectos sobre las bases de la solidaridad social siguen siendo objeto de controvertida valoración. Según la posición ideológica que se tome, el estado y el mercado aparecen como garantes o como destructores de la solidaridad social. Esta dicotomía ideológica ha marcado también todo el debate sobre las políticas del desarrollo en las últimas décadas. Hasta hoy, pues, la esencia y el sentido de la solidaridad global dependen de las opciones ideológicas correspondientes.⁶⁰

La expresión solidaridad sirve para justificar y designar acciones sociales y como eslogan de campañas de “sensibilización”, que en el fondo no hacen más que sostener las estructuras de exclusión; el capitalismo ha contribuido para “naturalizar” algunas situaciones y, entonces, somos capaces de alzar la mirada y extasiarnos ante los avances de la tecnología en el espacio y al mismo tiempo evadirnos de la realidad del “de al lado” (vecino, extranjero, comunidad, pueblo, país). ¿Es verdad que la naturaleza no ofrece sus frutos para todos?, ¿o será que hemos desarrollado un modo de vida que tiene otras prioridades, que incentiva el consumo como respuesta a los vacíos existenciales y que, en fin, impide el compartir de manera equitativa los bienes?

Xavier de Lucas estima que deben despejarse algunos “equívocos” y recuperar la noción de solidaridad en el ámbito jurídico. La apertura a la interculturalidad, quizás permita identificar los diferentes colores de la solidaridad y así superar la visión de

⁶⁰ Hans Schelkshorn, “Solidaridad Global” en *Resistencia y solidaridad globalización capitalista y liberación*, Madrid, Trotta, 2003, pág.81.

“concepciones equivocadas” que distorsionan, y que por tanto, requieren una “recuperación” de la noción y que este autor la propone en el ámbito jurídico, lo que a mi entender es restringir su sentido y alcance. Por ello, a continuación presento diferentes comprensiones del concepto de solidaridad, algunas vinculadas a los derechos humanos y otras, en las que se identifica la necesidad de la solidaridad para responder a realidades actuales.

Peces-Barba propone asumir la solidaridad como valor fundante de los derechos humanos en tanto asume una función inspiradora de la organización social.

... la solidaridad como valor fundante de los derechos humanos se coloca en las antípodas del de la profesora Victoria Camps, para quien los derechos están en la raíz de esas disposiciones que llama virtudes públicas. Plantear la solidaridad como virtud es plantearla siempre desde el individuo, plantearla como valor superior, es hacerlo desde una función inspiradora de la organización social, aunque pueda tener un reflejo individual como en este caso, en que se concreta en derechos humanos.⁶¹

Luis Razeto en el *Diccionario de pensamiento crítico latinoamericano* sostiene que en su significado original y académicamente riguroso:

La solidaridad es **una relación horizontal entre personas que constituyen un grupo, una asociación o una comunidad**, en la cual los participantes se encuentran en

⁶¹ Peces Barba, “La solidaridad”, en *Curso de Derechos Fundamentales*, Teoría General, Madrid, Universidad Carlos III de Madrid, 1999, pág. 261 y 262.

condiciones de igualdad. Tal relación o vínculo interpersonal se constituye como solidario **en razón de la fuerza o intensidad de la cohesión mutua**, que ha de ser mayor al simple reconocimiento de la común pertenencia a una comunidad. Se trata, en la solidaridad, **de un vínculo especialmente comprometido, decidido**, que **permanece** en el tiempo y que obliga a los individuos del colectivo que se dice solidario, a responder ante la sociedad y/o ante terceros, **cada uno por el grupo, y el grupo por cada uno.**⁶²

La solidaridad es relación y vínculo según los conceptos arriba referidos; hay autores que dan énfasis a algunos de sus elementos, seguramente para evitar comprensiones que se quedan en un nivel más declarativo que no llega a transformar la realidad. En este sentido, Luis de Sebastián la asume como cualidad de acción y expresa que “solo en la acción se manifiesta y se da a conocer”.⁶³

La solidaridad además, se vive y expresa en contextos culturales concretos y por ello el enfoque de lo cotidiano. No obstante, es necesario tener presente que en lo cotidiano también se hace presente la globalización en cuanto influye en la vida de las personas y comunidades. La globalización es el eje de la propuesta de Hans Schelkshorn, quien parte de la necesidad de la solidaridad global que trasciende las fronteras en la necesidad de dar respuestas a las exigencias de la nueva sociedad internacional naciente, que obliga a todos los pueblos a formar parte de un sistema asimétrico de interdependencia. Dicha solidaridad surge a partir del cuestionamiento a la utilización y pretensión de monopolización del

⁶² Luis Razeto, “Solidaridad” en *Pensamiento crítico latinoamericano, conceptos fundamentales*, Vol. III, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, 2005, pág. 972.

⁶³ Luis de Sebastián, *De la esclavitud a los derechos humanos*, Barcelona, Ariel, 2000, pág. 12.

término solidaridad, por parte de grupos socialistas y social cristianos, que según este autor comprende hoy un conjunto de actitudes e instituciones que garantizan a la sociedad moderna “solidez” e “integración”⁶⁴ y como correctivo para evitar la absolutización de la solidaridad nacional, donde el estado se ha convertido en un punto central de la filosofía moral contemporánea de la solidaridad global, “que sin descuidar el cumplimiento prioritario de los deberes en relación a familiares y conciudadanos, será moralmente creíble si va acompañada de la solidaridad con los extranjeros”.⁶⁵

Hasta ahora, la solidaridad que etimológicamente significa “totalidad” o “el todo”, es asumida como virtud, valor fundante de los derechos humanos, relación horizontal entre quienes están en situaciones de igualdad, cualidad de la acción. Creo que todos estos sentidos, aunque con diferentes alcances, aportan al diálogo dialogal que me propongo, y por ello, prefiero no presentar ninguna definición que, proveniente del pensamiento occidental, pueda inducir la reflexión. Por lo pronto, ubico desde lo cotidiano cuatro características básicas:

1. La constatación material y el reconocimiento de situaciones de injusticia o realidades de negación de la vida de personas, grupos, comunidades que exigen un conjunto de respuestas —consistentes y a diferentes niveles— y con capacidad de transformar la realidad.
2. Unidad de compromiso, en tanto transformador de la situación o realidad; unidad que implica antes que nada una vinculación o relación cualificada en

⁶⁴(H. Schelkshorn, *Solidaridad Global*, 87).

⁶⁵ (H. Schelkshorn, *Solidaridad Global*, 86).

tanto es horizontal en torno a un compromiso común respecto a un tema o asunto, lo que no significa necesariamente que compartan las mismas visiones.

3. Pluralidad de sujetos, porque la solidaridad implica dos o más personas o grupos. No se es solidario en solitario, entre las personas existe un cierto grado de pertenencia. Desde una lectura intercultural, la visión andina permitiría integrar en esta pluralidad de sujetos a la naturaleza.
4. Actitud que se concreta en la acción, porque la solidaridad no es declarativa, sino que cobra vida en los hechos. Las personas y comunidades, desde su experiencia, pueden identificar la solidaridad como actitud con expresiones concretas en la cotidianidad.

Este epígrafe evidencia procesos de reflexión sobre las nociones de solidaridad y sus concreciones en diferentes situaciones históricas y que han servido en general para justificar o sostener las situaciones de exclusión y desigualdad, con algunos esfuerzos de alterar la realidad. Considero que algunas de estas nociones, más que expresar el pensamiento lineal propio de la cultura occidental, lo que hacen es tratar de volver a la búsqueda y raíces etimológicas de la palabra para dotar de sentido y contenido a la solidaridad.

La etimología de la palabra solidaridad, tanto en su acepción primera de ‘totalidad y todo’ como en la de ‘solidez’, confiere a la solidaridad un carácter simbólico importante (al que se está recurriendo quizás, precisamente porque se constata su ausencia) y que me ha permitido relacionarlo con la cosmovisión andina y cuestionarme sobre lo que puede dar unidad —en la diversidad— en el ámbito filosófico y ético, y comprender su alcance en la

filosofía andina. Las respuestas a estas inquietudes quizás nos permitan descubrir un sustrato de humanidad común.

Otros modos de ser y de vivir las solidaridades

Solidaridad, palabra que desde la vida y desde su origen etimológico tiene fuerza y consistencia; y quizás precisamente por esto, es que se le ha atribuido diferentes sentidos con implicaciones políticas y éticas por lo que es posible asumir que se trata de solidaridad y solidaridades. No obstante, es necesario descubrir y generar solidaridades capaces de responder a las realidades complejas de este naciente siglo XXI; con probabilidad de factibilidad que, para que sea tal, tiene que tener como centro y eje una opción por la vida.

A la luz de la filosofía andina es posible identificar otros modos de solidaridades como criterio de convivencia para la vida; de otra parte, existen procesos de reacción y ampliación de las nociones de solidaridad, así como la emergencia de otras formas de comprender, sentir, relacionarse, sabidurías afectadas por la modernidad y la globalización y que desarrollaron la resistencia como modo de sobrevivencia. A estas otras solidaridades las denomino, de modo general, 'insurgentes', asumiendo el sentido de las sabidurías insurgentes que propone Patricio Guerrero.

No se trata de ver a las sabidurías insurgentes desde una mirada idealizada, romántica, sino también que **es un escenario de lucha de sentidos** por el control de los significados y el poder interpretativo, y que ha estado y está sujeta a procesos constantes de conflictos, de luchas y rupturas internas, que hacen posible que se vaya estructurando y revitalizando permanentemente.

Se trata también de hacer visible que dichas sabidurías tienen un potencial no sólo epistémico sino, sobre todo, **ético y político**, por eso las llamamos sabidurías insurgentes⁶⁶ (el resaltado es mío).

En la filosofía andina, la solidaridad es parte de su forma de vida, se manifiesta en la visión del sujeto colectivo, en la organización del ayllu como comunidad de vida, en la complementariedad y en las relaciones basadas en la ayuda mutua y reciprocidad; la solidaridad, es unidad en la diversidad, reciprocidad, integralidad, está en el dar y el recibir que cuida y asegura el equilibrio.

Por su parte, la ética naporuna se desarrolla “como proyecto de solidaridad, de conductas respetuosas, de comunicación y de defensa de la vida. Proyecto que garantiza su crecimiento y vigencia”.⁶⁷

La *Declaración del Primer Encuentro de Pueblos Quechuas de América* recoge este principio: “Este encuentro ha permitido que apreciemos la riqueza cultural de nuestros pueblos, tanto del saber acumulado por nuestros amautas como del valor espiritual que tenemos por vivir en solidaridad y en estrecha relación con la naturaleza”.⁶⁸

Las solidaridades que refiero a continuación tienen diferentes sentidos y alcances aunque en el fondo comparten la preocupación por un mundo más humano con condiciones para la vida, para lo cual apuestan por procesos de liberación y transformación.

⁶⁶ (P. Guerrero, *Corazonar una antropología comprometida con la vida*, 79).

⁶⁷ José Miguel Goldáraz, *Samay, la herencia del espíritu cosmovisión y éticas naporunas*, Quito, Ediciones Cicame, 2005, pág. 140.

⁶⁸ Declaración del Primer Encuentro de Pueblos Quechuas de América realizado en Qosqo en noviembre de 1999. http://www.nacionmulticultural.unam.mx/declaraciones/docs/decl_315.pdf, ingreso el 22 de enero 2010.

Paulo Freire refiere a la ‘vocación’ de humanización de los seres humanos que es negada en situaciones de injusticia, en la explotación, en la opresión, en la violencia de los opresores, etc., y también afirmada en la propia negación, “en el ansia de libertad, de justicia, de lucha de los oprimidos por la recuperación de su humanidad despojada”.⁶⁹ La deshumanización constituye una distorsión del ser más, y se verifica tanto en los oprimidos como en los opresores, por lo que la tarea humanista e histórica de los oprimidos consiste en liberarse a sí mismos y liberar a los opresores a través de la pedagogía del oprimido que exige la entrega de una praxis liberadora.

Estos que oprimen, explotan y violentan en razón de su poder, no pueden tener en dicho poder, la fuerza de la liberación de los oprimidos ni de sí mismos. **Solo el poder que renace de la debilidad de los oprimidos será lo suficientemente fuerte para liberar a ambos.** Es por esto que el poder de los opresores, cuando pretende suavizarse ante la debilidad de los oprimidos, no solo se expresa, casi siempre, en una falsa generosidad, como jamás la ultrapasa⁷⁰. (El resaltado es mío).

La solidaridad es para Freire asumir, como actitud radical, la situación de aquella persona concreta con quien se solidariza.

Descubrirse en la posición de opresor aunque ello signifique sufrimiento no equivale aún a solidarizarse con los oprimidos. Solidarizar con éstos es algo más que prestar asistencia a 30 ó a 100, manteniéndolos atados a la misma situación de dependencia. Solidarizar no es tener conciencia de que explota y “racionalizar” su culpa

⁶⁹ Paulo Freire, *Pedagogía del Oprimido*, Buenos Aires, Siglo XXI editores, 12 ed., pág. 42.

⁷⁰ (P. Freire, *Pedagogía del Oprimido*, 39).

paternalistamente. [...] la verdadera solidaridad *con* ellos está en luchar con ellos para la transformación de la realidad objetiva que los hace “ser para otro”.⁷¹

La solidaridad verdadera se constituye en la praxis del acto de amar concreto, que se da en la relación con las personas concretas, despojadas y en una situación de injusticia; implica un paso hacia nuevas actitudes y prácticas a las que Freire le da el sentido profundo del renacer: “quienes lo realizan deben asumir una nueva forma de *estar siendo*; ya no pueden actuar como actuaban, ya no pueden permanecer como *estaban siendo*”.⁷²

¿Cómo el ser humano puede renacer para conformar un nuevo modo de ser?, ¿de dónde puede surgir la actitud radical de solidaridad? Estas inquietudes encuentran respuesta en Leonardo Boff, quien aporta en la construcción de la vocación de humanización a la que se refiere Freire.

Leonardo Boff propone la solidaridad como cuidado esencial, y la justifica en:

- La crisis civilizacional, cuyos síntomas son el descuido, la indiferencia, el abandono, que se manifiestan en múltiples relaciones personales, institucionales y estructurales.
- El intento de responder a ésta con algunos “remedios insuficientes”—porque solo tratan las manifestaciones— como son la religión, la moral, la educación, la formación e información, importantes y a las que se reconoce avances, pero que no logran atender a lo profundo de la enfermedad.

⁷¹ (P. Freire, *Pedagogía del oprimido*, 46).

⁷² (P. Freire, *Pedagogía del Oprimido*, 62).

- La necesidad de una “filosofía del ser y una reflexión espiritual que hable del Sentido de todos los sentidos y que sepa organizar la convivencia humana bajo la inspiración de la ley más fundamental del universo: la sinergia, la cooperación de todos con todos y la solidaridad cósmica”.⁷³

Para desarrollar su propuesta, Leonardo Boff retoma la fábula-mito⁷⁴ de origen latino y base griega, cuya expresión literaria la hizo Higino⁷⁵ y cuya importancia radica en la invitación a recuperar las inter-relaciones del ser humano consigo mismo, con los demás y con la naturaleza a partir del sentimiento, de la capacidad de emocionarse y de sentirse afectado.

Leonardo Boff identifica dos modos de ser: el cuidado y el trabajo. El cuidado es el suelo o la base para comprender al ser humano en su vivir y convivir; por el trabajo, la persona construye su hábitat; primitivamente estaba más vinculado a la interacción por la cual el ser humano utilizaba de la naturaleza aquello que necesitaba para sobrevivir y hacer su vida segura y placentera, luego, se convierte en un proceso de intervención⁷⁶ que permite la creación de la cultura, de transformación de sí mismo y de la naturaleza. El modo de ser

⁷³ Leonardo Boff, *El cuidado esencial. Ética de lo humano, compasión por la Tierra*, Madrid, Trotta, 2002, pág. 22.

⁷⁴ Boff explica que es fábula en tanto narración imaginaria cuyo objetivo es transmitir lecciones morales o concretizar una verdad abstracta y “esta fábula está tejida con figuras mitológicas grecolatinas de gran significado simbólico como Júpiter, la Tierra y Saturno” (pág. 43) y es mito recogiendo varios sentidos positivos como el que una persona se convierte en mito cuando ha vivido una biografía (un relato existencial o historia personal) con tal intensidad que muchos se encuentran a sí mismos en ella, o a través de ella ven realizados ideales y sueños ancestrales; así como el por qué desde la antropología y la filosofía de las formas simbólicas, el mito constituye una expresión de la inteligencia emocional y es una forma autónoma de pensamiento diferente de la razón y tan legítima como cualquier otra. Ver *El cuidado esencial. Ética de lo humano, compasión por la Tierra*, pág. 45.

⁷⁵ Su nombre completo es Gaius Julius Hyginus (nombre impuesto por Octavio) y quien a los 22 años de edad y cursando el año 30 antes de Cristo, fue hecho esclavo por Octavio al ingresar victorioso a Alejandría, llevándolo a Roma y luego de un tiempo, liberado aunque se mantuvo al servicio de Augusto. A Higino le fue confiada la Biblioteca de Apolo y más tarde, fue director de la Biblioteca Palatina.

⁷⁶ Leonardo Boff dice que este proceso de intervención en la naturaleza, tiene su origen cuando se inventó la herramienta (*homo habilis*, hace entre 1.6 y 2 millones de años) y se convirtió en una constante a partir del *homo sapiens*, del que descendemos directamente, hace unos 150.000 años. (L. Boff, *El cuidado esencial...*, 75 y 76).

trabajo, que revela de dimensión de lo masculino en el hombre y en la mujer, se configura como una forma de situarse sobre las cosas para dominarlas y ponerlas al servicio de los intereses individuales y colectivos, dando origen al antropocentrismo.

El cuidado⁷⁷ es identificado por Boff como esencial porque posee una dimensión ontológica⁷⁸ que constituye un “modo-de-ser” característico de la persona, del que se infiere que no se trata de un acto individual o de una virtud al lado de otras. La denomina ‘modo-de-ser’ porque la persona se estructura y realiza en el mundo con otros/as; es una forma de ex-istir y de co-existir, de estar presente, que funda las relaciones que se establecen con todas las personas, con la naturaleza, con las cosas: “sin cuidado dejamos de ser humanos”.⁷⁹

El modo de ser cuidado no se opone al trabajo, según Leonardo Boff, mas bien le da al trabajo una tonalidad diferente en la que es posible reconocer a la naturaleza como sujeto, porque ella habla y evoca; este modo de ser revela la dimensión de lo femenino en el ser humano y convoca a relaciones de convivencia, lo cual “no es pura intervención, sino inter-acción y comunión”.⁸⁰

⁷⁷ La palabra cuidado deriva etimológicamente del latino “cura”. “En su forma más antigua, cura en latín se escribía *coera*, y era utilizada en un contexto de relaciones de amor y de amistad. Expresaba la actitud de cuidado, de desvelo, de inquietud y de preocupación por la persona amada, o por un objeto con valor sentimental. Según otros, la palabra derivaría de *coyedar*, *coidar*, cuidar que significan cogitar, pensar, poner atención, mostrar interés manifestar una actitud de desvelo y preocupación; “surge cuando la existencia de una persona que es importante para mí: me dispongo a participar de su destino, de sus búsquedas, de sus sufrimientos, de sus éxitos, en fin, de su vida. Cuidado significa entonces solicitud, diligencia, celo, atención delicadeza”, *El cuidado esencial. Ética de lo humano, compasión por la Tierra*, pág. 73.

⁷⁸ Boff, al describir la fenomenología del cuidado, recoge el pensamiento de Martin Heidegger y sostiene que “[...] realidades tan fundamentales como el querer y el desear, hunden sus raíces en el cuidado esencial. Solo a partir de la dimensión del cuidado, emergen como realizaciones de lo humano. El cuidado es una estructura ontológica que está siempre en la base de todo lo que el ser humano emprende, proyecta, hace; [...]. Por “estructura ontológica”, Heidegger entiende aquello que entra en la definición esencial del ser humano y configura su actividad.

⁷⁹ (L.Boff, *El cuidado esencial...*, 71).

⁸⁰ (L. Boff, *El cuidado esencial...*, 78).

El gran desafío para el ser humano es combinar trabajo con cuidado. Estas dos realidades no se oponen, sino que se componen. Se limitan mutuamente y, a la vez, se complementan. Juntas constituyen la experiencia humana en su integridad, por un lado, vinculada a la maternidad y, por otro, a la espiritualidad. El error consiste en oponer una dimensión a la otra y no verlas como “modos-de-ser” del único y mismo ser humano⁸¹.

Leonardo Boff invita a admitir la centralidad del cuidado. La solidaridad es cuidado esencial, y su reconocimiento permite rescatar la humanidad más esencial y compromete todas las relaciones en todos los niveles.

Significa renunciar a la sed de poder que reduce todo a objetos desconectados de la subjetividad humana. Significa rechazar todo despotismo y toda dominación. Significa imponer límites a la obsesión por la eficacia a cualquier precio. [...] Significa organizar el trabajo en sintonía con la naturaleza, sus ritmos y sus indicaciones. Significa respetar la comunión que todas las cosas mantienen entre sí y con nosotros. Significa poner el interés colectivo de la sociedad y de la comunidad biótica y terrenal por encima de los intereses exclusivamente humanos. [...] Significa captar la presencia del Espíritu más allá de nuestros límites humanos, en el universo, en las plantas, en los organismos vivos, en los grandes simios, gorilas chimpancés y orangutanes, portadores también de sentimientos, de lenguajes y de hábitos culturales semejantes a los nuestros.⁸²

⁸¹ (L. Boff, *El cuidado esencial...*, 79).

⁸² (L. Boff, *El cuidado esencial...*, 84)

La solidaridad como cuidado esencial permite recuperar el sentido etimológico de la palabra en tanto está vinculada a la totalidad del ser humano en cuanto le configura como tal, con un modo de ser y de relación. El cuidado esencial se expresa en compromiso y responsabilidad que atiende a las necesidades de las personas en todas sus dimensiones, así como integra los procesos histórico-culturales para asumir la responsabilidad por la vida, como lo explica a continuación Franz Hinkelammert.

Este autor toma como punto de partida la globalización, asumida como sucesivos procesos de toma de consciencia de la vida humana y de la misma existencia del planeta, a partir de la cual afirma que la historia “puede ser escrita como una historia de globalizaciones subsiguientes, que hicieron más redonda la Tierra en la medida en que revelaron cada vez nuevas dimensiones de esta redondez”;⁸³ acontecimientos históricos tales como la conquista, la explosión de la bomba atómica, el desarrollo de la biotecnología, etc., generaron sucesivos procesos de toma de conciencia de los cuales ha ido surgiendo la responsabilidad como obligación ética, como posibilidad de la vida futura y donde “lo útil y lo ético se unieron a pesar de una tradición positivista que las había separado durante mucho tiempo⁸⁴ desde la perspectiva económica de la globalización.

Respecto a las globalizaciones de las últimas décadas, Hinkelammert se refiere a aquellas que provienen de la acción humana cotidiana (personas, empresas, estados) y que en el *Informe del Club de Roma* publicado en 1972, se da en torno a la conciencia de los límites del crecimiento; así como a la aparición de la biotecnología que en la década del

⁸³ Franz, Hinkelammert, “La globalización desde una perspectiva económica” en *Resistencia y solidaridad. Globalización capitalista y liberación*, Madrid, Trotta, 2003, pág. 33.

⁸⁴ (F. Hinkelammert, “La globalización desde una perspectiva económica”..., 34).

ochenta del siglo pasado, pone la necesidad de la responsabilidad humana frente a los efectos del propio método científico.

Todo este proceso de globalizaciones ha desembocado, según este autor, en una crisis general de la convivencia humana donde el desmoronamiento de las relaciones afecta a la propia posibilidad de convivencia.

Cuanto más aparece la exclusión creciente de sectores de la población humana, el comportamiento inhumano inevitable en relación con estos excluidos se generaliza y es asimilado en el comportamiento mutuo entre los incluidos. No aparece una polarización entre incluidos, que mantienen la capacidad de convivencia, frente a los excluidos, que la pierden, sino que la pérdida se transforma en pérdida general. El polo de los incluidos disuelve su capacidad de convivencia en un grado quizás mayor que el polo de los excluidos. Se trata de la última amenaza global, que puede resultar a la postre la peor, porque incapacita frente a la necesidad de hacer frente a las otras. Aparece, por consiguiente, la responsabilidad frente a la propia capacidad de convivencia humana.⁸⁵

Hinkelammert reconoce que vivimos un tiempo de rechazo a esta responsabilidad, pero frente a ella no cabe la neutralidad. La humanidad puede escoger entre responsabilidad por las condiciones de posibilidad de la vida o irresponsabilidad pero no puede salirse de esta disyuntiva.

⁸⁵ (F. Hinkelammert, *“La globalización desde una perspectiva económica”* ..., 35).

Cuando un amigo se va de viaje nos entrega un objeto valioso para guardarlo, podemos rechazar esta responsabilidad aduciendo razones. El amigo, entonces, tiene que buscar a otro que se lo guarde. Nuestra actitud en este caso no es irresponsable, sino que más bien puede ser expresión de responsabilidad. La responsabilidad por las condiciones de posibilidad, en cambio, no es de este tipo. Somos responsables aunque no lo queramos. Si rechazamos esta responsabilidad no nos la quitamos de encima. Somos entonces, irresponsables. [...] O nos hacemos responsables del globo globalizado, o estamos involucrados en su destrucción.⁸⁶

Desde la constatación de la vida que “se ha globalizado de una manera nueva”⁸⁷ donde la misma autorrealización como sujetos compromete a la responsabilidad por el globo y en donde la otra cara de la autorrealización es la afirmación del otro/a incluida la de la naturaleza, me atrevo a afirmar que está emergiendo la solidaridad como responsabilidad global.

Algunos de los acontecimientos históricos a los que se refería Franz Hinkelammert, son el resultado de procesos y expresiones de culturas, que desde sus comprensiones de subjetividad y de alteridad, han construido relaciones asimétricas y de dominación con otras culturas, sustentadas en el modo de conocimiento de la realidad de la modernidad. Para superar este tipo de relaciones, Boaventura de Sousa Santos, expone la solidaridad como conocimiento y reconocimiento, así como punto de llegada a procesos de cambio.

⁸⁶ (F. Hinkelammert, “*La globalización desde una perspectiva económica*” ..., 36).

⁸⁷ (F. Hinkelammert, “*La globalización desde una perspectiva económica*” ..., 36).

Boaventura de Sousa Santos reconoce la relación entre el saber y el poder que surge desde la modernidad y el capitalismo y que Pablo Dávalos presenta claramente al referirse al movimiento indígena ecuatoriano.

En una sociedad en la que el conocimiento se articula a la dominación, el saber es también poder, y el poder necesita del saber. [...] Si el saber está relacionado con el poder, entonces la ciencia no es inocente. No es neutral. Puede ser que los contenidos de verdad, que las formas que asume su axiomática o su episteme, estén fuera de toda conflictividad social o, al menos, parezcan estarlo. Pero dadas las actuales condiciones de poder a nivel planetario, el saber dista mucho de la neutralidad política y la inocencia epistémica.⁸⁸

De la existencia de nuevos fenómenos de desigualdad y exclusión fuertemente relacionados con el conocimiento, la tecnología y la conciencia de que las transformaciones ocurren globalmente⁸⁹, surge la propuesta de Santos de la solidaridad como conocimiento y reconocimiento de las diferencias, pero a la vez como estrategia, como forma de saber unida para que sea eficaz a la estrategia de aceptación y revalorización del caos.

El conocimiento y el reconocimiento de las diferencias, presupone otro paradigma de conocimiento que, propongo yo, tenga como punto de ignorancia el colonialismo y

⁸⁸ Pablo Dávalos, “Movimiento indígena ecuatoriano: construcción política y epistémico” en *Cultura, política y sociedad, perspectivas latinoamericanas*, Daniel Mato, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2005. págs. 337-357, <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/mato/Davalos.rtf>.

⁸⁹ El autor explica que estas transformaciones se manifiestan siempre localmente, pero son globales en tanto lo hacen por medio de procesos cuyo ámbito es siempre global. Sousa Santos Boaventura, *La Caída del Angelus novus*,..., pág. 150.

como punto de conocimiento la solidaridad. En este paradigma, conocer significará seguir la trayectoria que va del colonialismo a la solidaridad. En esta trayectoria será posible no solo reconocer las diferencias sino distinguir aquellas que inferiorizan y aquellas que no lo hacen, en la específica constelación social de desigualdades y de exclusiones en que estas diferencias existen.⁹⁰

La solidaridad se configura en punto de conocimiento que permite el reconocimiento de la diversidad y la posibilidad de ir forjando identidades y alteridades en donde las personas nos volvemos más capaces de reciprocidad y que pueden incidir en cambios estructurales.

No obstante, la propuesta de Sousa se sustenta en la noción de sujeto occidental que conoce, aunque la comunidad es el campo privilegiado del conocimiento emancipador, y puede enriquecerse en el diálogo dialogal con la filosofía andina, donde la realidad tiene carácter sapiensal en sí misma; el conocimiento es una experiencia integral y colectiva que “transciende” al individuo y al sujeto de conocimiento como tal, por lo que es posible afirmar que tiene una dimensión trans-ceptual en virtud de la cual “la realidad nos conoce en sí y nosotros conocemos la “realidad” en nosotros; tanto “sujeto” como “objeto” poseen intelectualidad, o mejor dicho: sapiencialidad”.⁹¹

Todos los modos de comprender y de dar sentido y contenido a las solidaridades surgen a partir del cuestionamiento y la constatación de diversas formas de negación de la vida (de los seres humanos, de la naturaleza, del planeta), y suponen un cuestionamiento

⁹⁰ Sousa Santos Boaventura, *La Caída del Angelus novus: Ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*, Bogotá, Colección en Cave de Sur, 2003, pág. 154.

⁹¹ (J. Estermann, *Filosofía Andina ...*, 123).

del ser humano respecto a su misma existencia y sentido de la vida, como al modo de relacionarse con los demás; supone, en fin, planteamientos fundamentales sobre la vida humana la cual, como sostiene Enrique Dussel, “no es un concepto, una idea, ni un horizonte abstracto, sino un modo de realidad de cada ser humano en concreto, condición absoluta de toda ética y exigencia de toda liberación”.⁹²

La solidaridad en la visión de Freire, Boff, Hinkelammert y Sousa enriquece los contenidos y alcances de los conceptos revisados en el punto anterior, porque cualifica las condiciones para que los seres humanos puedan dar respuestas que transformen las realidades, así:

1. Desde el reconocimiento de la humanidad que ha sufrido un largo proceso de deshumanización, y a la vez está asumiendo algunos procesos de toma de conciencia de su situación, de las de los demás y de la vida en el planeta en la que todavía se dan respuestas parciales.
2. La invitación a desarrollar una actitud radical de renacer a partir de la pedagogía del oprimido que presenta Paulo Freire; o de la propuesta de Sousa de la solidaridad como punto de llegada de procesos de conocimiento y reconocimiento de las diferencias en el marco del principio de igualdad a fin de distinguir las que inferiorizan.
3. El descubrimiento del cuidado que configura al ser humano como tal y por ello identificado como esencial a partir del cual se expresan modos de ser con otros/as y de hacer, a partir de los que surgen otras subjetividades, alteridades

⁹² (E. Dussel, *Ética de la liberación...* , 11).

en las que el poder como dominación va perdiendo sentido para convertirse en servicio.

4. Lo anterior genera relaciones comunitarias e interpersonales diferentes que se traducen en las formas de organización y de relación transnacional de reconocimiento de la vida y que contribuyen a asumir la responsabilidad frente a la propia capacidad de convivencia humana y de sostenibilidad de la vida en el planeta.

Se trata de generar nuevas formas de convivencia que permitan y favorezcan la vida de todos. Definitivamente, se trata de la vida, en un sentido amplio y comprensivo; así como también en un sentido de cualidad y plenitud. Es la vida desde una mirada ontológica pero también de urgencia ética; vida que se articula y realiza en la cotidianidad, espacio donde se producen los sentidos y la riqueza simbólica.

Las diferentes visiones y comprensiones de la solidaridad que he desarrollado, han tenido como punto de partida el sentido etimológico de la palabra vinculado con la idea de “totalidad” y cuya noción se fue diluyendo. No obstante, como el pensamiento andino que se expresa de manera espiral, es posible concluir, al menos parcialmente, que las otras solidaridades a las que he identificado como insurgentes están recuperando el sentido de “totalidad” de la solidaridad en su comprensión del ser humano, de las necesidades de respuestas estructurales que permitan la vida de la totalidad del planeta; totalidad que implica el reconocimiento de toda la realidad y de las especificidades y diferencias. Para colorear la solidaridad como fundamento de los derechos humanos, se hace necesario indagar en sus raíces, tarea a la que dedico el siguiente capítulo.

Capítulo III

Las raíces de la solidaridad

Amauta Kichwa nos enseña que “solo los árboles cuyas raíces están bien fundidas en la tierra, son los que permanecen a lo largo del tiempo, son los que soportan los fuertes vientos y los vendavales, son los que nos dan la mejor sombra y cobijo bajo sus ramas, y son los que siempre están creciendo en busca de la luz.”⁹³ El título de este capítulo alude a la pretensión de determinar los fundamentos o raíces profundas de sentido y significación que confieren estabilidad y sostenibilidad al árbol de la vida y de la solidaridad.

Respecto a los fundamentos de la solidaridad, la palabra raíces, en el contexto de otros modos de ver y sentir, nos invita a considerar algunos puntos:

1. Las raíces son fundamentales para la existencia y la vida. En relación con las personas, la identidad implica echar raíces hacia adentro lo que se extiende a los pueblos y comunidades en tanto identidades colectivas. Aprendemos de la sabiduría de los indios Crow que “es bueno para la persona, tener la cabeza en las nubes, y dejar que sus pensamientos moren entre las águilas. Pero también tiene que pensar que, cuanto más crece un árbol en dirección al cielo, tanto más profundamente tienen que penetrar sus raíces, en el corazón de la madre tierra.”⁹⁴

2. Las raíces, en plural, son muchas, aún cuando pueden identificarse de una en una; son diferentes y están interconectadas entre sí, unidas por lo esencial; raíces que se entretrejen desde la experiencia vital que comparten.

⁹³ Patricio Guerrero, *Cuentos para despertar a mi hijo, relatos para una ecología del espíritu*, Quito, Imprenta Noción, 2009, pág. 55.

⁹⁴ (P. Guerrero, *Cuentos para despertar a mi hijo...*, 28).

3. Las raíces tienen diferentes características, tamaño, grado de visibilidad: algunas sobre la superficie, otras apenas cubiertas por tierra y algunas profundas, con grosor y extensión tan disímil que expresan la diversidad, asumida como riqueza y fortaleza.

4. Las raíces están en la base del árbol o planta y me sirvo de esta imagen para ubicar un cambio de perspectiva en el análisis de la solidaridad que supone una determinada comprensión del mundo y la cotidianidad; así como una opción por las personas, comunidades, nacionalidades que están en situación de desigualdad, a quienes reconozco el poder y el protagonismo de sus propios procesos de liberación. Por otro lado, desde la comprensión de los opuestos complementarios de la filosofía andina, si existe “un abajo” es porque necesariamente hay “un arriba”; arriba que se constituye en primer lugar en el punto de referencia hacia dónde dirigir la mirada y luego, en el horizonte. También expresa la aspiración a la trascendencia, a la que Panikkar considera que ofrece un espacio común para el diálogo intercultural.

Los sentidos metafóricos de las “raíces de la solidaridad” se complementan, están interrelacionados e implican poner el corazón y, quizás, comprenden también la unidad y totalidad de compromiso como se muestra en la etimología de la palabra solidaridad. Para determinar los fundamentos de la solidaridad, considero importante partir del criterio de Raimon Panikkar de que “la interculturalidad busca palabras de valor transcultural”⁹⁵. La palabra de valor transcultural, es decir, aquella que más allá de las comprensiones diferentes de las culturas nos es común —como se demostró en el capítulo anterior—, y que puede aportar en la identificación de los fundamentos de la solidaridad, es la vida: como experiencia que, en la cotidianidad y concreción se siente y se constata su existencia, así

⁹⁵ (R. Panikkar, *Paz e interculturalidad...*, 59).

como su negación; el ciclo de la vida que engloba toda la realidad en la filosofía andina, que es naturaleza y energía para el naporuna.

Vivir es el reto sagrado, en el que el ayllu apuesta todo y da su palabra fraterna y verdadera a toda la creación. La vida es la que provoca la ovación que resuena en la maloka repleta de ánimas hasta las claraboyas por donde penetran junto con los rayos de luz [...] Vida es la palabra clave que elimina toda sombra de dominación de parte del ayllu y de los demás seres. Ante la vida se jura el compromiso de cumplir lo acordado por todos, juramento depositado, para su coordinación, en las manos del *kuraka*, del *yachak* y del *apustulu*, que desde ese momento serán la voz, la voluntad, la vida, la sabiduría y la personificación del *ayllu* y de los espíritus.⁹⁶

Reconocer y valorar la vida de todos los seres —incluida la naturaleza— es tomarse a cargo el compromiso por la vida de cada ser en concreto, de la humanidad y del cosmos. Esta es la ética de la que puede surgir una solidaridad personal, social y cósmica que, expresada en la cotidianidad, aporte a la comprensión de los derechos humanos.

Asumo como raíces de la solidaridad los siguientes principios: la relacionalidad del todo, la alteridad, la vulnerabilidad y la reconciliación.

En el desarrollo de estos principios se evidencian las tensiones entre las diferentes concepciones de la vida, a la vez que la intención de ubicar vínculos y conexiones para el diálogo dialogal. Además, se pretende superar algunos mitos del paradigma occidental y

⁹⁶ José Miguel Goldáraz, *Samay, la herencia del espíritu Cosmovisión y ética naporunas*, Quito, CICAME, 2005, pág. 144.

aportar elementos para asumir nuevas identidades, capaces de dotar de nuevos sentidos al lugar que la persona ocupa en el cosmos, así como de contenidos a la individualidad, autonomía y responsabilidad personal. Identidades que se enriquecen en el encuentro y en la solidaridad porque, como sostiene Patricio Guerrero, “la identidad es [...] una construcción dialógica que se edifica en una continua dialéctica relacional entre la identificación y la diferenciación, entre la pertenencia y la diferencia; esto implica el encuentro dialógico, la comunicación simbólica con los “otros”.⁹⁷

La relacionalidad del todo

El runa andino denomina a la tierra la pachamama (madre tierra) porque es un organismo vivo que da recíprocamente y siente su importancia en el ciclo de la vida; los campesinos tienen la experiencia y conocen que la tierra tiene sed, que se enoja, que no deben cansarla⁹⁸, en fin, que la deben cuidar para asegurar futuras cosechas. Esta relación expresa que la persona no puede intervenir discrecionalmente como dominador sin que el orden cósmico se desequilibre.

La filosofía andina en su comprensión del mundo tiene como principio “la relacionalidad del todo”, fuerza vital de todo lo que existe y que se constituye por la red de nexos y de vínculos; es base de la estructura relacional primordial en donde los entes particulares se constituyen como tales y expresa la relación, la vinculación, conexión que,

⁹⁷ Patricio Guerrero, *La cultura, estrategias conceptuales para comprender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia*, Quito, Abya Yala, 2002, pág. 102.

⁹⁸ Odilón Guillén Fuentes citando a Zenón Depaz afirma que “el hombre andino “escucha”, “siente” lo real que se manifiesta en su entorno y lo abarca, concibe el cosmos como viviente (la naturaleza se nutre, tiene sed, se enoja, se complace, etc.)”, en “*Philosophía andina ante la racionalidad técnica en un mundo ecológico: una visión hermenéutica, lingüística y epistemológica*”, <http://racionalidadpractica.blogspot.com/2007/10/philosophia-andina-ante-la-racionalidad.html> ingreso el 27 de diciembre del 2009.

de una u otra manera, se da entre todo lo existente entre sí. Josef Estermann expresa que fuera de la relacionalidad no existe nada ni nadie y por ello, por ejemplo, para la filosofía andina, “lo absoluto (no relacionado) sería la nada, la no existencia total”⁹⁹.

La relacionalidad de todo con todo es una realidad que se puede constatar tanto cuando se siente y escucha a la tierra, a la naturaleza, como a los otros seres vivos e incluso a las ánimas que nos han precedido en cambiar de morada y que están presentes en la memoria y en el sentir de los pueblos. Nos enseña el jefe Seattle:

Unas pocas horas más, unos pocos inviernos más y ninguno de los hijos de las grandes tribus, que una vez existieron sobre esta tierra, o que anduvieron en pequeñas bandas en los bosques, quedará para lamentarse ante las tumbas de una gente que una vez fue poderosa y llena de esperanza.

Deben enseñarles a sus hijos que el suelo que pisan son las cenizas de nuestros abuelos. Inculquen a sus hijos que la tierra está enriquecida con la vida de nuestros semejantes, a fin de que sepan respetarla.

Enseñen a sus hijos, como nosotros hemos enseñado a los nuestros, que la tierra es nuestra madre. Todo lo que le ocurra a la tierra le ocurrirá a los hijos de la tierra.

Si los hombres escupen en el suelo se escupen a sí mismos.

Esto sabemos: la tierra no pertenece al hombre; el hombre pertenece a la tierra

Esto sabemos. Todo va enlazado, como la sangre que une a la familia. Todo va enlazado.¹⁰⁰ (El resaltado es mío).

⁹⁹ (J. Estermann, *Filosofía Andina* ..., 207).

¹⁰⁰ Alfredo Mires, *La carta del jefe indio Seattle*, Cajamarca, ACKU QUINDE, 1998, pág. 26, 27 y 29.

En la filosofía andina se puede entender el universo como una casa, que indica que “todos y todo pertenecen a una sola familia y bajo un mismo techo”¹⁰¹, dentro de la cual se da la vida, donde no es pensable ni posible la desconexión de los nexos naturales y cósmicos porque implicaría la muerte de la persona. Se trata de un **todo explícito**, “concreto” que es la concreción de la realidad a través de la relacionalidad integral (holística): los entes son “concretos” en la medida en la que son “con-crecidos”, o sea, interrelacionados.¹⁰²

La persona es parte del cosmos que se define por la red universal de relaciones mutuas y bien determinadas; y a la vez es “chakana celebrativa”¹⁰³ predilecta que “refleja” el universo, no como individuo sino como colectividad, como grupo básico. El antropocentrismo que desarrolla la modernidad instauro la centralidad en el ser humano, “de modo que las cosas solo tienen sentido en la medida en que se le someten y satisfacen sus deseos. El ser humano niega a las cosas la relativa autonomía de que poseen. Más aún olvida la relación que el propio ser humano mantiene, lo quiera o no, con la naturaleza y con todas las realidades por ser parte de un todo”.¹⁰⁴

La relacionalidad del todo de la filosofía andina es un principio que se desagrega en principios “secundarios” de convivencia: correspondencia, complementariedad y reciprocidad, para la vida de todos.

¹⁰¹ La representación gráfica del universo como casa, ha sido descrita y dibujada por Joan de Santa Cruz Pachacuti Yanqui Salcamaygua (1613), en el Altar Mayor de Qorikancha, tal como registra J. Estermann, en *Filosofía Andina estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, pág. 147.

¹⁰² Josef Estermann sostiene que la visión andina difiere de la occidental que asume que los entes particulares, adicionalmente a su existencia particular, se relacionan en un segundo momento y llegan a formar una red de relaciones y conexiones individuales.

¹⁰³ (J. Estermann, *Filosofía Andina...*, 197).

¹⁰⁴ (J. Estermann, *Filosofía Andina ...*,77).

La palabra correspondencia etimológicamente (*con-respondere*) supone una correlación, una relación mutua y bidireccional entre dos campos de la realidad; para la filosofía andina se manifiesta en todo nivel y en todas las categorías: en lo micro y en lo macro, en las esferas de la realidad cósmica, en la terrenal y hasta en los espacios infraterrenales; pero también en lo cósmico y lo humano; lo humano y lo extrahumano, lo divino y lo humano. La correspondencia describe tipos de relación y significa que “los diferentes aspectos, regiones o campos de la realidad se corresponden de manera armoniosa”.¹⁰⁵

Estermann refiere que la física contemporánea propone algo que puede considerarse compatible al principio de correspondencia: “El principio de “indeterminación” (Heisenberg), de “relatividad” (Einstein) o la “teoría cuántica” (Planck), las que no solo cuestionan la validez universal de la física newtoniana y de la geometría euclídica, sino que establecen una cierta correspondencia, causal y matemática de las múltiples relaciones”¹⁰⁶, y a partir de las cuales occidente puede comprender otras formas de comprender y asumir la subjetividad.

El principio de complementariedad es la especificación de los principios de correspondencia y relacionalidad, enfatiza en la inclusión de los “opuestos” complementarios en un ente completo e integral, porque parte de que “ningún ‘ente’ y ninguna acción existe ‘monádicamente’, sino siempre en co-existencia con su complemento específico”,¹⁰⁷ lo que implica que ningún ente o acontecimiento es una entidad completa y

¹⁰⁵ (J. Estermann, *Filosofía Andina...*, 123).

¹⁰⁶ (J. Estermann, *Filosofía Andina...*, 124).

¹⁰⁷ (J. Estermann, *Filosofía Andina...*, 126).

que recién en conjunto, en complemento, los seres se convierten en un *totum*, o mejor dicho *pleniun*. En tanto se parte de que los seres sufren de una deficiencia ontológica, por lo que puede afirmarse que en el fondo se es un no ente, una nada, cobra significado literal lo “particular”, porque se trata de una “parte” necesaria y complementaria, que se integra junto con otra parte, a una entidad completa o complementada; principio que es compatible con la negación de la substantividad en el sentido de “entes existentes en y por sí mismos”.¹⁰⁸ Para el runa andino, más allá de la relación contradictoria —de la filosofía occidental—, está la relación de complementariedad y por ello, da énfasis a la inclusión por la cual los “opuestos” complementarios configuran un ente completo e integral.¹⁰⁹

El principio de reciprocidad es expresión concreta del principio de correspondencia, y refiere que diferentes actos se condicionan mutuamente (inter-acción). La reciprocidad andina no presupone necesariamente una relación de interacción libre y voluntaria; más bien es un “deber cósmico” que refleja un orden universal del que el ser humano forma parte. Expresiones de este principio son comunes en la vida cotidiana que se concreta en el trabajo de la minga, en el trueque de alimentos y herramientas o en el cuidado de la pacha mama para el equilibrio cósmico. Estermann sostiene que esta visión, por las implicaciones mutuas de ética y libertad, es incompatible con la relación de occidente en la que la persona conoce intencionalmente, de manera unidireccional y oblicua al objeto de su conocimiento; lo mismo ocurre con la relación entre sujeto humano y la naturaleza extra humana en la que

¹⁰⁸ (J. Estermann, *Filosofía Andina...*, 127).

¹⁰⁹ Estermann recuerda la familiaridad con el paradigma oriental, especialmente con el I Ching, el “libro de las transformaciones” de la antigua China y la complementariedad del Ying y Yan principio fundante de la realidad y de sus múltiples transformaciones “el símbolo del círculo con sus dos partes complementarias y correlativas de Ying (oscuro, pasivo, femenino) y Yan (claro, activo, masculino) se constituye de tal manera que cada una de las partes contiene su contraparte u opuesto” op. cit. Pág. 128.

la persona “explota” y “transforma” la materia;¹¹⁰ no obstante, me permito cuestionar la incompatibilidad a la que alude Estermann a la luz de las comprensiones de solidaridad analizadas en el capítulo anterior, fundamentalmente la relacionada con el modo de ser cuidado. La reciprocidad es una norma relacional y categoría cósmica (antes que un concepto de contenido económico).

El pensamiento lógico abstracto de la modernidad tiene implicaciones en la vida de las personas y comunidades; en lo cotidiano se pueden apreciar las consecuencias de esta afirmación en las políticas de desarrollo, como se demuestra a continuación

Temuco es una ciudad de 250.000 habitantes enclavada en medio del territorio que históricamente ha ocupado el pueblo mapuche; es una ciudad que ha crecido mucho en las últimas décadas y que paradójicamente está asentada en la región del país que endémicamente presenta los índices más altos de pobreza.

El Estado chileno se encuentra realizando un plan de modernización y desarrollo que entre otras cosas pasa por la mejora de la infraestructura vial; como tiene limitación de recursos, ha recurrido al capital privado para la construcción de bastantes obras públicas, entre ellas, la construcción de una doble calzada en la ruta Panamericana, que precisamente pasa por el corazón de la Araucanía.

Juan vive con su familia en un hermoso lugar de campo junto a la Ruta 5, en una población mayoritariamente mapuche a escasamente 6 km del centro urbano de Temuco; vive de una agricultura de subsistencia que complementa con algunos animalitos domésticos. [...] Hace poco han construido la doble vía y justo en el terreno de la comunidad ha coincidido el punto de conexión de la salida –entrada a Temuco con

¹¹⁰ (J. Estermann, *Filosofía Andina* ..., 134).

la Panamericana; en ese lugar se ha levantado una compleja obra de ingeniería con puentes, pasos a desnivel, entradas y salidas.

Para los miembros de la comunidad mapuche se ha complicado bastante visitar a los vecinos del otro lado de la vía, protegida por una gruesa cerca; hay que estar ágil para saltar los muros de división y de protección de la nueva carretera; están reclamando una pasarela, pero dicen que no hay suficientes vecinos para justificar la inversión; si van en vehículo no tienen pasada directa y tienen que recorrer varios kilómetros, para lo que antes era cruzar el camino en frente de la casa le han puesto un enorme cartel en el que aparece el entrecruzamiento de dos autopistas con todas las entradas y salidas en forma de alas de mariposa y en primer plano se muestra un anciano campesino con claros rasgos mapuche y un eslogan en letras grandes: “acercando a la gente”.¹¹¹

En esta obra de infraestructura que pretende “acercar a la gente” se evidencia la fragmentación de la realidad, lo que conlleva a fragmentar las relaciones por el desconocimiento de las otras comprensiones de la vida –en este caso, el de la comunidad Mapuche— y negación de la dimensión holística y sistémica que es propia del orden cósmico. Si bien esta obra se enmarca en un proceso de desarrollo que seguramente tiene como objetivo garantizar condiciones materiales para el ejercicio de algunos derechos económicos, sociales y culturales de ésta como de otras comunidades, se constata la existencia de intereses políticos y económicos, “razones de poder que obligan a fragmentar la vida, para sí poder ejercer el control totalitario sobre la misma, construyendo espacios

¹¹¹ Luzio Uriarte González, “Caridad y desarrollo verdaderamente humano” en *Corintios XIII, Revista de Teología y pastoral de la caridad*, N. 107-108, julio – diciembre 2003, Págs. 132 a 134.

que separan a los seres humanos consigo mismos, que nos alejan de la alteridad, de los otros, y nos hace totalmente extraños al orden cósmico”.¹¹²

Con relación a la humanidad, es necesario considerar que existen otras subjetividades provenientes del pensamiento occidental en las que se puede encontrar algunos puntos de encuentro y que contribuyen a superar el paradigma del sujeto occidental sobre el que se construyó la teoría de los derechos humanos. Si bien desarrollo el tema al tratar sobre la alteridad como principio de la solidaridad, recojo, por lo pronto, el pensamiento de Martín Buber para quien la relación intersubjetiva entre las personas es lo fundamental:

El hecho fundamental de la existencia humana no es ni el individuo en cuanto tal ni la colectividad en cuanto tal. Ambas cosas, consideradas en sí mismas, no pasan de ser formidables abstracciones. El individuo es un hecho de la existencia en la medida en que entre en relaciones vivas con otros individuos; la colectividad es un hecho de la existencia en la medida en que se edifica con unidades vivas de relación. El hecho fundamental de la existencia humana es el hombre con el hombre”.¹¹³

Desde una perspectiva más objetiva, la constatación fáctica del calentamiento global y la crisis ecológica están develando en el pensamiento occidental la interdependencia y relacionalidad negada. La *Carta Mundial de la Naturaleza*¹¹⁴, Resolución adoptada por la

¹¹² (P. Guerrero Arias, *Corazonar una antropología comprometida con la vida...*, 236).

¹¹³ Martín Buber, *¿Qué es el hombre?*, México, Fondo de cultura económica, 24 reimpresión, 2005, pág. 146.

¹¹⁴ Carta Mundial de la Naturaleza, <http://www.mbigua.org.ar/uploads/File/CartaMundialNaturaleza.pdf>, ingreso el 3 de enero del 2009.

Asamblea General de Naciones Unidas, reconoce y da relevancia a dicha relación. La relacionalidad no es solamente una forma de comprender y asumir la realidad; es un hecho constatable que tiene implicaciones claras respecto al tiempo, a la tierra, a los seres vivos y al cosmos, porque lo que ocurre en la tierra afecta a las personas y comunidades y viceversa, y lo que ocurrió en un pasado tiene consecuencias en el presente y en el futuro. Esto que para la conciencia del runa andino es evidente, no parece serlo para la cultura occidental como lo demuestra el documental *An Inconvenient Truth* de Al Gore, el cual puede contribuir en la comprensión de esta interconexión cuando se refiere a la cadena alimenticia y a los impactos en la naturaleza de la industrialización, el mercado y el modelo de desarrollo. Además, dicho documental no solo permite entender en parte lo que significa la relacionalidad (ya que la visión andina es mucho más amplia por cuanto supera la noción de causalidad) sino que exige una toma de posición, demanda un compromiso por la vida y unas acciones para cambiar.

En la lógica de la emancipación, y vinculado también al principio de la vulnerabilidad que analizo más adelante, Sousa aboga por asumir la positividad del caos inseparable del orden, y uno de cuyos aspectos es la no-linealidad de las funciones de los sistemas complejos, a partir de lo cual invita a un conocimiento prudente.

El principio de la prudencia nos impone una doble exigencia. Por un lado, exige que, ante los límites de nuestra capacidad de previsión, en comparación con el poder y la complejidad de la *praxis* tecnológica, privilegiemos indagar las consecuencias negativas de ésta en detrimento de sus consecuencias positivas. No debe verse en esto una actitud pesimista y mucho menos una actitud reaccionaria. [...] La revalorización del caos y de la prudencia no se traducen en una visión negativa del

futuro [...] se trata de una negatividad que intenta asegurar lo que en el futuro hay de futuro. [...] La aceptación y revalorización del caos, es pues, una de las dos estrategias epistemológicas que hacen posible desequilibrar el conocimiento a favor de la emancipación. La segunda estrategia, consiste, como ya me he referido, en revalorizar la solidaridad como forma de saber”.¹¹⁵

La comprensión de la interdependencia —asumida como tal en occidente— o de modo más holístico como la relacionalidad del todo en la cosmovisión andina, permite asumir una visión más integral de la realidad en la que el ser humano no es el centro y otros seres recobran la importancia que tienen en la producción y el tejido de la vida, generando o favoreciendo el reconocimiento de otras subjetividades e intersubjetividades. La relacionalidad del todo implica que la persona se reconoce y se asume como ser con otros que merecen reconocimiento y respeto, dentro de un planeta común que demanda otro modo de relación, en la conciencia de que hay que cuidar y proteger la vida que palpita en todos los seres; el reconocimiento del principio de la relacionalidad del todo, en el que las personas estamos involucradas, genera la solidaridad. El jefe indio Seattle, lo describe.

Consideraremos su oferta de comprar nuestras tierras. Pero si decidimos aceptarla, yo pondré una condición: el hombre blanco debe tratar a los animales de esta tierra como a sus hermanos.

Soy un salvaje y no entiendo otro modo de vida. He visto miles de búfalos pudriéndose en las praderas, muertos a tiros por el hombre blanco desde su tren en marcha.

¹¹⁵ Boaventura de Sousa Santos, *Crítica de la razón indolente contra el desperdicio de la experiencia*, Vol. I, Bilbao, Desclée De Brouwer, 2003, pág. 89.

Soy un salvaje y no entiendo como una máquina de hierro que fuma puede ser más importante que el búfalo al que nosotros matamos solo para sobrevivir.

¿Qué sería del hombre sin los animales? Si todos los animales fueran exterminados y desaparecieran, el hombre también moriría de una gran soledad espiritual; porque cualquier cosa que le suceda a los animales, también le sucederá al hombre. Porque todo está enlazado.

Todas las cosas están relacionadas. Todo lo que hiera a la tierra, también herirá a los hijos de la tierra¹¹⁶ (el resaltado es mío).

La comprensión de la relacionalidad cósmica, el compartir entre todos los seres un origen y un destino común, nos ubica en otro modo de relación y encuentro diferentes, en el que se valoran la diversidad y las diferencias porque se asume que esto colabora para la dinámica cósmica, pero también exige compromisos de unos por otros.

El reconocimiento de la relacionalidad del todo, la comprensión de una interdependencia de los seres vivientes, donde la interacción produce consecuencias, hace posible e impostergable la solidaridad como condición para la vida de todos, la que desarrollará formas de conocimiento, cuidado y de responsabilidad según las particularidades de cada cultura; y a su vez adquiere unas dimensiones éticas y políticas más amplias, de la que surge la responsabilidad por las generaciones pasadas, presentes y futuras.

¹¹⁶ (Alfredo Mires, *La carta del jefe indio Seattle...*, pág. 22 y 23).

La alteridad

La alteridad es un concepto que supone el reconocimiento de un “*alter*”, un “otro”, en cuya relación se construye la identidad que permite saber a cada uno quién es y diferenciarse de los otros. Las locuciones latinas *alius-a-ud* y *alter-a-un (ali-terus)*, en algunos países, han sido traducidas como “otro”, con lo cual no se distinguen los dos significados que refiere Panikkar y que inciden en la configuración de la subjetividad de la modernidad y en la posibilidad de relación o no con el “otro/a”.

Si Dios es *das ganz Andere* (el totalmente Otro) tenemos un dualismo insalvable. Si Dios es un *Alter*, y no un *Alius* esto implica que Dios es el otro (parte, lado, aspecto, ser, creador,...) de nosotros. Si el “otro” hombre es el extranjero, un “otro”, hemos de resignarnos a lo que hemos dicho de la imposibilidad de conocer al “otro” como “otro” (*aliud*). Si el otro hombre es mi prójimo, otro (*alter*), entonces yo puedo conocer al otro como a la otra parte de mí mismo y complemento de mi autoconocimiento.¹¹⁷

Desde esta perspectiva, que no reconoce la relacionalidad del todo, el ser humano que se mira a sí mismo como centro del mundo, construye identidades en las que se olvida la relación que el ser humano mantiene, lo asuma, lo reconozca o lo quiera o no con la naturaleza y con las otras realidades; y llega a ignorar que, como afirma Leonardo Boff, “en definitiva el sujeto de la vida, de la sensibilidad, de la inteligibilidad y de la capacidad de amar no somos, en primer lugar, nosotros, sino el propio universo, la Tierra. Ésta

¹¹⁷ (J. Estermann, *Filosofía Andina ...*, 76).

manifiesta su capacidad de sentir, de amar y de venerar, a través de nosotros y en nosotros.¹¹⁸

En el pensamiento occidental, la persona va descubriendo su propia identidad a través de procesos de oposición y de semejanzas con las demás personas y su entorno en los que, para hacer su propia valoración, necesita que otros lo valoricen, necesita para descubrirse, mirarse en el espejo de los demás; la persona necesita que otros lo miren. La alteridad pertenece esencialmente al concepto y a la realidad de la persona, en tanto la persona en la apertura al otro adquiere su consistencia. En la configuración de la identidad andina, la individualidad “(si fuera un valor) solo se da en sentido derivado y secundario, pero de ningún modo como hecho primordial y fundante”.¹¹⁹ José Miguel Goldáraz recoge de los naporunas su visión de la individualidad de cada ser, de cada planta, por lo que no existen nombres genéricos para nombrarlas.

Para el *ayllu* naporuna, la naturaleza, el hombre y las vidas invisibles, son aspectos de una misma realidad. [...] La selva es un solo color que cobija un infinito mundo de seres de la naturaleza. En ella, la vida trascurre exuberante y misteriosa. Los seres, en su singularidad son por igual dignos de reconocimiento y de veneración. Frecuentemente la lengua naporuna carece de nombres genéricos para denominar las especies. Cada planta, cada animal, cada espíritu tiene su propio nombre y su carácter. Cada uno participa

¹¹⁸ (J. Estermann, *Filosofía Andina...*, 77).

¹¹⁹ (J. Estermann, *Filosofía Andina...*, 97).

personalmente de la única vida, de la que todos están llamados a compartir: tanto los humanos como los no humanos.¹²⁰

La persona, para la visión andina, es antes que un yo, un nosotros, es decir, un miembro integrado a una colectividad —llámese familia, ayllu—. El ayllu es para el runa andino la entidad colectiva fundamental, y según Estermann también trascendental, y un elemento imprescindible de la identidad. “El ayllu ni es una categoría netamente genealógica (familia extensa), ni es una entidad exclusivamente socio-política. El ayllu es la célula de la vida, el átomo celebrativo y ritual, pero también la base económica de la subsistencia y el trueque interno”.¹²¹

La relacionalidad del todo, en la filosofía andina, penetra toda la realidad; esto quiere decir que además de los seres humanos, reconoce y respeta las relaciones y el diálogo con otros seres vivos y toda esta realidad integra el cosmos; la relacionalidad marca una diferencia sustancial en la comprensión de la subjetividad y de la alteridad y ella es, al decir de Estermann, el mito fundante de la filosofía andina, la cual se manifiesta sobre todo, y de manera explícita en el plano antropológico.

El *arjé* cartesiano (y *a fortiori*, aunque con excepciones, “occidental”) de una substancia individual indudable (*cogito ergo sum*), se convierte para la filosofía andina en la más compleja anarquía, en la existencia humana sin fundamento (*an -arje*) en cuanto a *ergo* e individuo. Cuando recorro en mi pensar, actuar y juzgar, solo a mi

¹²⁰ (J. Goldáraz, *Samay, la herencia del Espíritu ...*, 56).

¹²¹ (J. Goldáraz, *Samay, la herencia del Espíritu...*, 203).

mismo, porque soy suficiente fundamento y norma (“autonomía”) entonces ya no “soy” (*non sum*) en sentido estricto, porque me reduzco a una mónada cerrada en un mundo sin relaciones.¹²²

Estermann es categórico en sostener que desde la comprensión andina, el sentido moderno de individuo es inconcebible porque expresa que se es una “nada”, un vacío total, un no ente.

El *cogito ergo sum* de Descartes para el runa andino se convertiría justamente en su negación: *cogito ergo non sum*. Es decir: el sujeto individual (yo), mediante un acto individual e inmanente (cogito) justamente se da cuenta de su no ser (*non sum*), de su vanidad total, [...] la proposición básica (aplicando el arjé cartesiano) de la runasofía andina sería: *Celebramus ergo summus* (**celebramos y por tanto existimos**).¹²³

La identidad (que proviene de la palabra *idem*: lo mismo) andina es “relacionalidad” entre heterogeneidades (*heteros*: otro, ajeno) en donde **“una persona es “sí misma” en la medida en que se relaciona con otra”**¹²⁴. Para la filosofía andina, el individuo como tal es un no ente, no es “nada” en cuanto está totalmente perdido, si no se ubica dentro de una red de múltiples relaciones. Una persona aislada, sin relaciones es como un ente muerto y, en este contexto se comprende, por ejemplo, el sentido fuerte que

¹²² (J. Estermann, *Filosofía Andina...*, 97 y 98).

¹²³ (J. Estermann, *Filosofía Andina...*, 202).

¹²⁴ (J. Estermann, *Filosofía Andina...*, 202 y 203).

tiene el ser expulsado de la comunidad en el marco de la justicia indígena; o el que los campesinos que emigran a la ciudad en busca de trabajo relaten que “los migrantes se llevan más con otros indígenas. Cuando se ve un indígena hay algo, como que es de la familia. Nos conocemos; impacta de una. Entonces conversamos, charlamos. Se va haciendo una cadena. No es cuestión de vestido; se perciben muchas cosas, el dialecto, por ejemplo.”¹²⁵

Patricio Guerrero cuestiona el discurso de la esencialidad de la identidad, que tiene implicaciones en la construcción de la identidad y de la alteridad desde la colonialidad del poder, y las compara con la identidad y alteridad de las sabidurías emergentes, con algunos de los siguientes argumentos:

La colonialidad del poder incide en la propia percepción de la persona como en su relación con los demás, porque cambia la relación del sujeto consigo mismo y en su interrelación con los otros/as; “por ello construye sujetos para sujetarlos primero, y luego desestructurar su subjetividad, haciéndolos así extraños y lejanos de nosotros mismos, y con mayor razón nos aleja de los otros; he ahí porque el poder fractura la alteridad, pues si somos con los otros, hay que evitar ese encuentro.”¹²⁶

La colonialidad del poder construye un imaginario de la alteridad, sustentado en la radical exterioridad de la “otredad” frente a la “mismidad”; lo otro es lo extraño, lo lejano, lo peligroso, lo que nos amenaza, lo que debe ser controlado y dominado; desde las

¹²⁵ Lucía Herrera, *La ciudad del migrante, la representación de Quito, en relatos de migrantes indígenas*, Quito, Abya Yala, 2002, pág. 53.

¹²⁶ (P. Guerrero, *Corazonar, una antropología comprometida con la vida...*, 55).

sabidurías insurgentes, la alteridad no es sino la conjunción, el encuentro abierto desde la afectividad entre la mismidad y la otredad:

... puesto que no puedo ser yo mismo, sino solo en el encuentro dialogal con el otro, si no entiendo que el otro me habita y yo habito en el otro, que estoy contenido en el otro así como yo tengo al otro en mí; de igual manera, la otredad no existe sin la mismidad, el otro no existe sin nosotros, y nosotros no podemos existir sin los otros, y es en el encuentro que se hace posible el calor de los afectos, de los encuentros y los desencuentros, que la mismidad y la otredad se vuelve un nosotros, desde donde podemos pensar y luchar por proyectos “otros” compartidos de existencia.¹²⁷

La identidad se construye en la relación no solo entre los mismos, sino en el encuentro dialogal con los otros, que son diferentes, dado que no hay identidad sin la alteridad”,¹²⁸ a partir de lo cual, Guerrero critica algunas de las políticas multiculturales que no cuestionan el sentido del poder y por tanto, no transforman las relaciones:

Dialogar con amor y respeto con la diferencia, [...] para poder soñar y luchar por cambiar la vida, pues mientras más nos encerremos en nuestras propias identidades y en nuestras reivindicaciones particulares, el sentido global del poder queda sin ser cuestionado, peor transformado, que es la base en la que se sostienen las políticas

¹²⁷ (P. Guerrero, *Corazonar una antropología comprometida con la vida...*, 55 y 56).

¹²⁸ (P. Guerrero, *Corazonar una antropología comprometida con la vida...*, 56).

multiculturales para la despolitización del contenido insurgente de la diversidad y la diferencia.¹²⁹

Para la filosofía andina, lo primordial, como ya se ha dicho, es la relacionalidad o relación misma; relacionalidad social y cósmica que es una *conditio sine qua non* de la integridad física y psíquica de la persona y que configura una subjetividad y alteridad concreta en la que no se puede aplicar la noción moderna de sujeto (como centro de referencia y punto de partida de conocimiento del mundo), porque el runa andino es ante todo “relacionalidad”, constitutiva de la identidad andina que se expresa en las relaciones personales; el runa andino es *chakana*,¹³⁰ un puente o un nudo de múltiples conexiones y relaciones; puente cósmico imprescindible aunque no es el único, ni el primero.

El énfasis del paradigma de subjetividad de la modernidad construida en torno a Descartes, que opone los conceptos de subjetividad y alteridad, está siendo superada por expresiones del pensamiento occidental, que reconocen otras subjetividades en las que se descubre que lo fundamental en el ser persona es la relación. Estas comprensiones destacan su dimensión de dialogicidad, de alteridad, en la que el otro interpela y del que no se puede ser indiferente, que exige una respuesta, y que construye su identidad en el encuentro con otros:

Yo necesito de los otros para ser yo mismo. No puedo realizarme como persona que tengo que llegar a ser, sino **recibo de los demás** su respeto, su estima, su

¹²⁹ (P. Guerrero, *Corazonar una antropología comprometida con la vida...*, 56).

¹³⁰ (J. Estermann, *Filosofía Andina...*, 198).

admiración, su amor, su reconocimiento, su compañía. Pero sobre todo necesito **dar yo algo a los demás**. Crece mi personalidad en la medida en que salgo de mi mismo para darme a los otros, para escucharles, prestar atención a su vida, situarme en su punto de vista, servirles, ayudarles a ser más libres y a crecer por sí mismos. El amor al otro me arranca de la propia subjetividad, desata mis fuerzas creadoras y las pone al servicio del reconocimiento de los demás.¹³¹

La persona es, según Martín Heidegger, un “ser en el mundo” en tanto condición original y constitutiva de la persona: se vive en un intercambio con el mundo que nos rodea, intercambio que enriquece y que permite la realización y con el que se conforma un sistema de reciprocidad, de sentido y de vida,¹³² dimensión de dialogicidad de la persona humana, permite reconocer al ser humano como tal y en donde se realiza y se reconoce cada vez el encuentro con el otro.

La interculturalidad intenta descubrir el *alter* (no el *alius*) en el diálogo dialogal, sostiene Panikkar; dicho descubrimiento es posible si se rompe el aislamiento, si las personas se conocen, se establece una relación amplia, cercana, en la que los dialogantes se afectan mutuamente; y, fundamentalmente, en la que ambos ponen el corazón, porque una de las funciones del amor es ser fuente de conocimiento: “el amor no es ideología. Los hombres [y las mujeres] no son solamente ideas. El diálogo (se entiende el diálogo dialogal,

¹³¹ (I. Gastaldi, *El hombre un misterio...*, 102).

¹³² (I. Gastaldi, *El hombre un misterio...*, 92 y 93).

en el que el corazón interviene tanto como la mente) es indispensable. Como hemos dicho, si no conozco al otro no podré tampoco conocerme a mí mismo –el *alter* mío”.¹³³

Emmanuel Lévinas¹³⁴ presenta el otro/a como rostro:

El rostro, en su desnudez de rostro, me presenta la indigencia del pobre y del extranjero; pero esta pobreza y este exilio que invocan a mis poderes, me señalan, no se entregan a estos poderes como datos, siguen siendo expresión del rostro. El pobre, el extranjero se presentan como iguales. Su igualdad en esta pobreza esencial, consiste en referirse a un tercero, así presente en el encuentro y al que, en el seno de su miseria, el Otro sirve ya.¹³⁵

Levinas continúa en la reflexión y va más allá en tanto supera la idea de que el otro demanda una respuesta, y afirma que la sola existencia del otro exige el reconocimiento del cual surge la responsabilidad para con *el* otro/a.

Se une a mí. Pero me une a mí para servir, me manda como un señor. Mandato que solo puede concernirme en tanto que yo mismo soy señor, mandato en consecuencia que me manda a mandar. El tú se coloca ante un nosotros. Ser nosotros no es atropellarse o darse codazos en tono de una tarea común. La presencia del rostro —lo infinito del Otro— es indigencia, presencia del tercero (es decir, de toda la humanidad

¹³³ (R. Panikkar, *Paz e interculturalidad una reflexión filosófica ...*, 78).

¹³⁴ Enrique Dussel recoge el pensamiento de Levinas, judío lituano, y recuerda que él “vivió la “experiencia” de cinco años traumáticos, en su cuerpo vulnerable concreto, en el campo de concentración nazi. Fue una víctima del holocausto judío en el corazón de la modernidad” en (*Ética de la Liberación...*, 359).

¹³⁵ Emmanuel Levinas, *Totalidad e Infinito*, 7 ed., Salamanca, Ed. Sígueme, 2006, pág. 226.

que nos mira) y mandato que manda mandar. Por esto, la relación con el otro o discurso es, no solo el cuestionamiento de mi libertad, la llamada que viene del Otro para convocarme a la responsabilidad, no solo la palabra por la cual me despojo de la posesión que me constriñe, al enunciar un mundo objetivo y común, sino también la predicación, la exhortación, la palabra profética. La palabra profética responde esencialmente a la epifanía del rostro, dobla todo discurso, no como un discurso sobre temas morales, sino como momento irreductible del discurso suscitado esencialmente por la epifanía del rostro en tanto testimonia la presencia del tercero, de toda la humanidad, en los ojos que me miran.¹³⁶

La respuesta de cada persona define también su realización personal, porque el sentido de la existencia de cada ser humano está vinculado con el otro, a esa llamada del otro que quiere ser alguien para mí y que me invita a la relación y a ser alguien ante él, en el amor y en la construcción de un mundo más humano. Enrique Dussel, en el desarrollo de su *Ética de la Liberación*, afirma que de esta manera Levinas define el contenido último de lo ético como tal: el “para el Otro” como re-sponsabilidad que obliga, y hace evidente que Levinas muestra la importancia de lo racional y evidencia su origen y sentido: la subjetividad que es, en su último sentido, sensibilidad:

Partiendo de la sensibilidad interpretada *no como saber* sino como proximidad —buscando el contacto y la sensibilidad en el lenguaje, detrás de la circulación de la información que él deviene—, hemos ensayado describir *la subjetividad como*

¹³⁶ (Emmanuel Levinas, *Totalidad e Infinito...*, 226).

irreductible a la conciencia y a la tematización. La proximidad aparece como una relación con el Otro que no puede resolverse en imagen, ni exponerse a *tematización*.¹³⁷

El lenguaje adquiere nueva significación desde Levinas y se constituye en referencia para el diálogo dialogal:

El lenguaje, como presencia del rostro, no invita a la complicidad con el ser preferido, al “yo-tu” suficiente y que se olvida del universo; se niega en su franqueza a la clandestinidad del amor en el que se pierde su franqueza y su sentido y se torna risa o arrullo. El tercero me mira en los ojos del otro: el lenguaje es justicia. No decimos que haya rostro desde el principio y que, a continuación, el ser que éste manifiesta o expresa, se preocupe de la justicia. **La epifanía del rostro como rostro introduce humanidad.** (El resaltado es mío).¹³⁸

La persona en la relación, en el encuentro con el otro, tiene la posibilidad de hacerse cada vez, más humano. De ahí surge la responsabilidad por el “otro”. En el recorrido por el pensamiento de Levinas, Enrique Dussel afirma que este filósofo no obstante “no queda encerrado en una sensibilidad vulnerable, afectividad, como contenido del psiquismo, [...] y desde esta idea surge la idea de alteridad, en la que el así corporal se “expone” siempre y necesariamente ante la Totalidad, el sistema, el Tercero, como religado al Otro, que se ha

¹³⁷ (Emmanuel Levinas, *Totalidad e Infinito...*, 367).

¹³⁸ (Emmanuel Levinas, *Totalidad e Infinito...*, 226).

descubierto sin pretenderlo ni decirlo en la “proximidad”, el “cara a cara” inesperado”.¹³⁹

La filosofía andina y la filosofía de Levinas, asumida por Enrique Dussel en la *Ética de la Liberación* pueden constituirse en referentes de encuentro intercultural para el desarrollo de solidaridades a partir de estas alteridades que, por un lado, reconocen que la persona sin las otras/os no puede vivir ni sobrevivir, que cada uno es responsable de ese otro/a y que en este otro/a no solo están las personas sino que está abierta a una alteridad cósmica que cobija a todos los seres.

El pensamiento y la propuesta ética de Levinas constituye un avance importante que puede enriquecer la solidaridad y desde ella, la visión de los derechos humanos; es una muestra que desde el pensamiento occidental se pueden encontrar las raíces de la solidaridad en el reconocimiento del “otro/otra” como rostro concreto, lo que puede ampliar los horizontes para generar condiciones de respeto y reconocimiento de los derechos de todos/as. La mirada de la filosofía andina invita a construir alteridades más cósmicas, que tengan como centro, la vida; que permitan relacionarnos y dialogar con respeto con todos los seres, capaces de entretener relaciones de respeto, reconocimiento y ternura en un horizonte de vida para todos.

La vulnerabilidad

Las personas, grupos, comunidades palpan la vulnerabilidad de la tierra, de los animales, de sus semejantes y de sí mismos. Nadie puede escapar de ella, aunque a veces la arrogancia de la superioridad, del poder o del dinero nos hace tener la sensación de estar vacunados contra la vulnerabilidad.

¹³⁹ (Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la era de la globalización y de la exclusión* ..., 366).

La vulnerabilidad es una condición antropológica fundamental y, por tanto, imborrable. Este presupuesto antropológico tiene consecuencias éticas; porque la vulnerabilidad humana también significa apertura hacia el Otro/otra. Es el fundamento de la sensibilidad, de la compasión, de la comunidad. Sin vulnerabilidad humana, o mas bien, sin el reconocimiento de la vulnerabilidad propia, no habría condiciones para reconocer la vulnerabilidad de las demás personas, de los otros seres, ni la demanda ética que presenta. Sin vulnerabilidad, no hay reconocimiento del desafío ético.¹⁴⁰

La vulnerabilidad no solo afecta la vida, sino que la configura en su modo de ser y de hacer: de la vida humana, de otros seres vivos y del cosmos. Para los naporunas, “el universo ha de ser su amigo; de lo contrario, se transformaría en trampa mortal, en enemigo. Por eso el ayllu naporuna hace lo imposible para dar y demostrar familiaridad. Goza con la comunión con las fuerzas y vidas personales, conocidas por sus nombres propios”.¹⁴¹

La *Pachamama* para el runa andino es un organismo vivo y la filosofía andina asume la fragilidad como una de las cualidades de los seres vivos, comprendiendo dentro de éstas a las personas, los animales y la naturaleza. Esta comprensión integra también el pensamiento que representa el jefe indio Seattle.

La visión antropocéntrica de la realidad, que se expresa también en los modos de producción y los sistemas económicos, es la que ha afectado y deteriorado gravemente la vida de otros seres vivos, generando una vulnerabilidad social que, como veremos más

¹⁴⁰ Sturla J. Stalsett, “Vulnerabilidad, dignidad y justicia: valores éticos fundamentales en un mundo globalizado”, en *La agenda ética pendiente de América Latina*, Bernardo Kliksberg (compilador), Buenos Aires, Banco Interamericano de Desarrollo y Fondo de Cultura Económica de Argentina S. A., 2005, pág. 47.

¹⁴¹ (J. Miguel Goldáraz, *Samay, la herencia del Espíritu, cosmovisión y éticas naporuna* ..., 140 y 141).

adelante, no afecta a todos por igual. La *Carta Mundial de la Naturaleza* es el documento de Naciones Unidas que desarrolla esta comprensión y puede dar cuenta de la afectación a la naturaleza y la fragilidad del planeta para garantizar condiciones para una vida sostenible.

En occidente, con el neoliberalismo se ha desarrollado una negación de la vulnerabilidad, donde la noción de vulnerabilidad se reserva para determinadas personas o grupos. Cada vez, los medios tecnológicos permiten evidenciar con diferentes concreciones o de manera diferente, cómo las personas y las sociedades van asumiendo un modo de ser en el que se desconoce la condición de vulnerabilidad o se teme asumir la fragilidad humana, en múltiples ámbitos: en la propia existencia de cada uno en la que es difícil expresar los sentimientos, las limitaciones, los errores y caídas; respecto a los demás, en la rigurosidad con la que se mira la flaqueza y debilidad humana y la falta de tolerancia social al fracaso; a la búsqueda obstinada de seres humanos “sin fallas”, o la lucha incansable contra la vejez a través de múltiples tratamientos de “rejuvenecimiento”.

Otra pretensión aterradora de la arrogancia de la ciencia a través de la manipulación genética, es su sueño de hacer realidad el mito de la perfección, de una sociedad aséptica, profiláctica, la fabricación del ser humano perfecto, en el que pueda eliminar todo rasgo de imperfección de todo lo que nos hace *humanos, demasiado humanos...*¹⁴²

La constatación objetiva de la vulnerabilidad requiere de un proceso interno de volver al corazón y de reconocimiento individual, personal de la propia condición de

¹⁴² (P. Guerrero, *Corazonar una antropología comprometida con la vida...*, 232).

fragilidad para poder descubrirla en los demás, en las construcciones socio-culturales y en la naturaleza.

En las personas, la vulnerabilidad implica todas las dimensiones de la persona y no solo en su fisonomía, en donde suele ser más visible. Enrique Dussel, refiriéndose a Levinas sostiene que el “núcleo duro” como punto de partida es siempre que la subjetividad es en su último contenido “sensibilidad” que se expresa en el “dolor”.

El dolor es el otro lado de la piel, es la desnudez, la más desnuda de todo despojamiento; existencia que de sacrificio impuesto —sacrificado más que sacrificante, porque precisamente constreñido a la adversidad o a la dolencia del olor— es sin condición. La subjetividad del sujeto es la vulnerabilidad, exposición a la afección, sensibilidad, pasividad más pasiva que toda pasividad, tiempo irrecuperable, dia-cronía imbarcable por la paciencia, expansión siempre a exponer, exposición a expresar, y así a Decir y así a Dar.¹⁴³

Para los naporunas “los seres llevan en su condición de necesidad y de carencia, no solo la señal de la vida, sino que al complementarse, anticipan los rasgos del kituk pacha, la nueva dimensión de vida armonizada”.¹⁴⁴

La vulnerabilidad está relacionada con la cualidad del ser humano de ser necesitado de otros para vivir. Así, se sostiene que el ser humano no puede llegar a ser tal sin el concurso de otros seres humanos que le dan vida, desde el primer momento de su

¹⁴³ (Levinas citado por E. Dussel, *Ética de la liberación*,...365 y 366).

¹⁴⁴ (J. Miguel Goldáraz, *Samay, la herencia del Espíritu, cosmovisión y éticas naporuna*..., 142).

existencia, como durante su período prenatal y de recién nacido en donde se presenta como uno de los seres más frágiles y vulnerables que sin el cuidado de otra/o no puede sobrevivir.

La filosofía occidental no desconoce la vulnerabilidad y asume que la persona no es autosuficiente, y que requiere para vivir, de otros seres humanos y de la variedad de recursos que se obtienen de la naturaleza. La vulnerabilidad asume por tanto una dimensión de protección.

Es interesante la mirada de Sturla J. Stalsett de la vulnerabilidad como valor antropológico y ético, el que, conjuntamente con la dignidad y la justicia, constituyen un marco de referencia para la vida buena para todos y todas en la comunidad y en particular para aquellas que por diferentes razones han sido excluidas:

[...] vulnerabilidad significa la posibilidad de ser herido. Pero nadie quiere ser herido. Por lo tanto, el otro lado de la vulnerabilidad es el derecho a la protección y la necesidad de seguridad en sentido amplio.

Pero eso no es todo. Cuando se entiende exclusivamente así, la búsqueda de la eliminación de la vulnerabilidad humana lleva a la preocupación excesiva por la seguridad, que puede tener consecuencias deshumanizantes. Esto es así porque la vulnerabilidad, en un sentido profundo, es una característica humana indeleble y constituyente. Ser humano es ser vulnerable. Un ser invulnerable sería un ser inhumano.

Sin vulnerabilidad humana, no hay ser humano (el resaltado es mío).¹⁴⁵

Este reconocimiento empero no se ve reflejado en el sistema de exclusión que niega la vida de muchos, y en la explotación de los recursos naturales que generan a su vez

¹⁴⁵ (Sturla J. Stalsett, *Vulnerabilidad, dignidad y justicia: ...*, 47).

vulnerabilidades socio-económicas, por lo que también la vulnerabilidad es cultural e históricamente situada. Así mismo, se expresa en los “muros” que estamos construyendo al amparo del derecho a la protección y seguridad e incluso, me atrevo a decir, de la tesis de la guerra preventiva invocada por George Bush.

La preocupación excesiva por la seguridad está paradigmáticamente expresada en las construcciones de muros: el muro de Berlín, el nuevo muro que construyen en Israel para encerrar a los palestinos, los millones de muros para proteger las propiedades privadas en América Latina de la violencia de la calle, los muros de control de la frontera entre el mundo rico y el mundo pobre, y hasta el proyecto de construir “muros” antimisiles en el espacio. Pero esta actividad enérgica para “asegurarse”, paradójicamente, conlleva mayor inseguridad siempre y cuando sea un intento de olvidar o eliminar la vulnerabilidad humana compartida. Por el contrario, la búsqueda de seguridad legítima, que implica el derecho a la protección, no es un intento por reducir o remover la vulnerabilidad expresada como interdependencia fundamental, sino que procura precisamente las condiciones para que el ser humano pueda vivir y desarrollarse *como ser vulnerable*, abierto a los otros. Esta vida en fragilidad y plenitud es lo que puede expresarse con el segundo concepto ético fundamental frente a la globalización: la dignidad.¹⁴⁶

La mayor expresión de la vulnerabilidad es la muerte, de la que nadie puede escapar, aún cuando los sentidos culturales que se le otorgan sean diferentes (ruptura de proyectos de vida individuales o como paso de transición). Patricio Guerrero recoge como

¹⁴⁶ (Sturla J. Stalsett, *Vulnerabilidad, dignidad y justicia: ...*, 48).

recreación del ancestral mito de la inmortalidad a la clonación, para enfrentar el ancestral miedo a la muerte.

La clonación es la expresión más perversa de un poder que quiere controlar la totalidad de la vida, para legitimar el triunfo del pensamiento único, uniforme y uniformador de occidente y llevar a extremos terroristas sus proyectos de homogenización, al pretender fabricar copias de seres humanos en laboratorio.¹⁴⁷

Es posible hablar también de una clonación social en la que se pretende homogenizar el pensamiento, el sentir, los modos de comprender de vida y presentar a sistemas como el liberalismo como la única respuesta. El sueño de la invulnerabilidad, central en el proyecto moderno, deseado por los imperios históricos y actuales, es inmoral porque es deshumanizante.¹⁴⁸

En lo cotidiano, donde las personas sufren las situaciones de desigualdad, exclusión y las violaciones a sus derechos, donde muchas veces se trata de sobrevivencia, no se plantea el tema de la clonación. El reconocimiento y aceptación de la vulnerabilidad parece más normal, porque se la vive, se la siente; existe mayor necesidad y conciencia de interdependencia y entonces, se dan expresiones de solidaridad casi por “generación espontánea”, como mecanismo para la sobrevivencia de todos quienes comparten esta situación.

¹⁴⁷ (P. Guerrero, *Corazonar una antropología comprometida con la vida...*, 231).

¹⁴⁸ (Sturla J. Stalsett, “*Vulnerabilidad, dignidad y justicia: ...*”, 48).

La conciencia de vulnerabilidad involucra a toda la persona y a las sociedades, es importante porque de ella deriva el reconocimiento y la conciencia de ser limitado, necesitado; constatación que nos ubica en otro nivel de relación entre los seres humanos y los demás seres vivos.

Sturla J. Stalsett propone una perspectiva de la globalización que él estima parcial pero útil para la reflexión ética y que tiene especial interés para el desarrollo de este fundamento de la solidaridad. Así, recurre a los orígenes históricos de la globalización para entenderla “en la conciencia de la posibilidad del acceso a todo el mundo, es decir, en el reconocimiento de la Tierra como un todo que es accesible y está a disposición para (algunos de) los seres humanos” y que en la actualidad, en sentido propio la referida disponibilidad o accesibilidad al todo corresponde a las compañías transnacionales, el capitalismo global y el mercado ilimitado¹⁴⁹. En el sentido crítico, la globalización expresa la vulnerabilidad global compartida que constituye su lado negativo y que se refiere a sus límites, a la accesibilidad y disponibilidad;¹⁵⁰ vulnerabilidad que a la vez es asimétrica en cuanto:

¹⁴⁹ (Sturla J. Stalsett, *Vulnerabilidad, dignidad y justicia: ...*, 45).

¹⁵⁰ Stalsett, recoge estos límites en un recorrido histórico y expresa que: “esa accesibilidad y disponibilidad global que, aunque violentamente presentes ya en el proceso de la conquista del siglo XV, se presentan de manera más sistemática, desde el siglo pasado. Esto es, la conciencia de que el mundo como un todo es *vulnerable*, y de que esta vulnerabilidad es compartida entre todos los habitantes de la Tierra. En el plano geopolítico y militar, esto se expresa en la sobre capacidad de destrucción mutua y total del balance de terror en la edad nuclear. En el plano ecológico, esta vulnerabilidad global se muestra por primera vez en el *Informe del Club de Roma, Limits to Growth*, de 1972, cuando se advierte que el crecimiento tiene límites, que se acerca el momento en que el mundo ya no tolera más la contaminación humana, y luego en el *Informe de la Comisión Brundtland (Our Common Future)*, 1987), el Protocolo de Kyoto de 1997, y las conferencias en Río de Janeiro, 1992 y Johannesburgo, 2002 sobre el ambiente y el desarrollo. En las últimas décadas, el sentido de una vulnerabilidad global y mutua ha crecido a causa de las crisis financieras de México, Asia y Argentina, y las epidemias como las de VIH- sida y, ahora, el SARS. Por último los ataques terroristas del 11 de septiembre del 2001 y su respuesta en la guerra contra el terrorismo, representa la culminación de un proceso de globalización en el sentido de vulnerabilidad global compartida”, (*Vulnerabilidad, dignidad y justicia: valores éticos fundamentales en un mundo globalizado*”..., 45 y 46).

No afecta a todos por igual, de igual manera o en el mismo grado. Al contrario, un resultado innegable de la globalización es la polarización económica y la exclusión social. En la globalización hay “muchos perdedores y pocos ganadores”, como bien ha demostrado el Dr. Bernardo Kliksberg,... Si la globalización representa “un mundo de oportunidades”, éstas de hecho son oportunidades exclusivas de una élite mundial. Paradójicamente, parece ser un aspecto constitutivo del proceso de globalización actual que en el mismo movimiento en que acaparan el todo, las fuerzas globalizadoras expulsan cada vez a más gente. Hay un mundo creciente “fuera”, un mundo que sobra, un mundo que para el sistema parece ser desechable. Globalización también es “el crecimiento paradójico de un mundo fuera del globo.”¹⁵¹

El reconocimiento de la vulnerabilidad de todos los seres y del cosmos, genera solidaridad en los sentidos analizados en el capítulo anterior; esto es, en tanto lucha, camino por andar y praxis en el proceso de hacernos más humanos, como cuidado esencial de unos/as para con otros/as y responsabilidad; según el grado de conciencia de las personas y culturas, la solidaridad se expresa en diferentes niveles de compromiso por el otro/a, por lo que será importante también, asumir la solidaridad como conocimiento que hace posible el reconocimiento.

Francisco Alarcos propone la ampliación de la noción de dignidad, ligada a la vulnerabilidad humana y a la globalización la cual “amplía y especifica el contenido de la universalidad kantiana hasta incluir a todos los seres humanos actualmente existentes, a los seres humanos virtualmente existentes o futuros, a la naturaleza, ya que no hay hombre ni mujer sin naturaleza. Si el ser humano es en sí mismo, la naturaleza tiene que serlo también

¹⁵¹ (Sturla J. Stalsett, *Vulnerabilidad, dignidad y justicia: ...*, 46).

en alguna medida, ya que está intrínsecamente unida al hombre”.¹⁵²

El reconocimiento de la vulnerabilidad como condición antropológica y condición planetaria, está incidiendo en el desarrollo de otras subjetividades y alteridades que a su vez activan solidaridades comprometidas con la vida; pero además, la conciencia de la vulnerabilidad tiene una dimensión simbólica importante como fuente de la solidaridad.

La reconciliación

La cotidianidad es quizás el mejor espacio donde se comprende y se vive la solidaridad; es en esta cotidianidad donde se puede constatar que las rupturas en las relaciones dejan huellas. A nivel más amplio, la historia de la humanidad da cuenta de estas rupturas y fragmentaciones (guerras, invasiones, sometimientos), que marcan la identidad de los pueblos y comunidades y que se transmiten de generación en generación; América Latina sabe lo que ha significado la conquista española y sufre la colonialidad del poder.

En estos contextos es más complejo vivir la solidaridad y por ello, ubico la reconciliación como fundamento de la solidaridad.

El año 2009 fue declarado por Naciones Unidas el *Año Internacional de la Reconciliación*, para posicionar la necesidad de procesos de recomposición de las sociedades que sufren las consecuencias traumáticas de violaciones de derechos humanos, para lo cual se han desarrollado experiencias de comisiones de la verdad, justicia restaurativa y el diálogo.

La reconciliación en muchas situaciones seguramente no será fácil, pero es

¹⁵² Francisco J. Alarcos, *Bioética global, justicia y teología moral*, Madrid, Desclée De Brouwer, 2005, pág. 162.

necesaria para generar condiciones para la paz; y por ello, es necesario implementar procesos de reconciliación y mecanismos que sin desconocer un pasado doloroso permitan conocer las causas de la ruptura y del dolor y, si es posible también, la verdad sobre los acontecimientos y hechos históricos que provocaron la ruptura, lo cual permitirá un cierto grado de serenidad como antesala para superar el sufrimiento, el rencor o el odio.

Estos primeros pasos, siendo importantes, no son suficientes para que surja la solidaridad; es menester que en dicho proceso, los sujetos del diálogo puedan reconocerse mutuamente como personas, que existan espacios que favorezcan un proceso de liberación que proviene de los oprimidos que toman conciencia de su situación así como de los opresores, según propone la pedagogía de Paulo Freire, pero también de un proceso que haga posible el sanar las heridas del presente y del pasado, y promover un horizonte de futuro donde pueda ser posible otro tipo de relaciones y actitudes. Retomo la propuesta de Boaventura de Sousa Santos quien propone el conocimiento como camino de liberación y solidaridad para que las personas, los grupos, nacionalidades, pueblos o países cuenten con la posibilidad de construir otras identidades y alteridades.

Conclusiones

La solidaridad convoca a asumir desde el origen etimológico de la palabra, la “totalidad” de la realidad: en todas sus dimensiones, en su diversidad, complementariedad y complejidad, en el dar y recibir que nos proporciona la vida. Asume contenidos y alcances diferentes primordialmente por su relación con las nociones de subjetividad y de alteridad; lo cual explica en parte que no existe en la lengua kichwa una palabra específica que la exprese o describa, aún cuando en lo concreto y desde la comprensión del sujeto colectivo existen muchas prácticas culturales donde irradia, como expresión del principio de relacionalidad del todo.

A la luz de procesos inacabados de toma de conciencia y de la urgente necesidad de respuestas integrales y estructurales, se complementan otras connotaciones de la solidaridad: como acto de amor concreto que transforma a las personas y a las realidades para Paulo Freire; como punto de llegada en el marco de un nuevo paradigma donde el conocimiento se convierte en solidaridad, según Sousa Santos; como modo de ser cuidado propuesto por Leonardo Boff y que es la base para comprender al ser humano en su vivir y convivir, definido como esencial porque tiene una dimensión ontológica¹⁵³, donde la persona se estructura y se realiza como tal; y, por último, la solidaridad como responsabilidad ineludible de la humanidad en un mundo globalizado.

El enfoque de interculturalidad aporta elementos y crea las condiciones para el análisis de la solidaridad como fundamento de los derechos humanos. Como vía media entre el absolutismo y el relativismo cultural, se asume el criterio de la relatividad cultural

¹⁵³ Recuérdese que Estermann invita a identificar lo común, lo humano en tanto favorece la comprensión y el diálogo y Panikkar ubica a su vez en lo humano una posibilidad de diálogo transcultural.

que es radical porque supone que todo está relacionado y que el mismo “todo” es relacional; que convoca al diálogo y se constituye en deber y compromiso de reencontrarnos como humanos para ser más humanos, lo que implica la actitud de apertura no solo para comprender lo que se dice, sino también la disposición a emprender y perseverar en procesos de transformación que se concretan en lo cotidiano y que también tienen impacto e implicaciones institucionales y culturales.

La relacionalidad del todo, la alteridad, la vulnerabilidad y la reconciliación en tanto principios de la solidaridad permiten configurarla en la unidad de la humanidad compartida a la vez de la diversidad cultural en la que se concreta; y sirven para identificar y cuestionar algunos de los mitos fundantes sobre los que se han desarrollado la teoría general de los derechos humanos. Todo lo cual hace que constituyan en referentes claves para la construcción de un nuevo *ethos*.

A partir del principio de la relacionalidad del todo de la filosofía andina, presente también en teorías occidentales (como la del caos y la del sistemas), que reconocen la existencia de conexiones y vínculos que se afectan mutuamente y buscan entre sí el equilibrio, se afirma que las condiciones que no permiten vida pueden ser transformadas de manera progresiva pero a la vez radical a fin de generar nuevos paradigmas de convivencia global donde la vida en todas sus dimensiones se realice en las diferentes culturas en condiciones dignas para todos.

El ejemplo de la gota de agua que al caer en el agua forma unos círculos concéntricos, es útil para expresar la capacidad y la fuerza de lo cotidiano. El enfoque de lo cotidiano debe ser valorado y profundizado porque hace presente la voluntad por vivir y el

desafío de sobrevivir, las opciones y actitudes con las que cada persona y comunidad se juega la vida, así como el compromiso concreto. Como la gota de agua cada persona y cada comunidad tienen fortalezas, recursos y potencialidades para desarrollarse y transformar las relaciones y en ese encuentro además, salir transformado.

Los sentidos de la solidaridad propuestos en esta investigación son concreciones del compromiso por la vida y expresan el con-vivir y cooperación en la cotidianidad. Tienen sentido como exigencias ética, especialmente de aquellas culturas dominadas, excluidas y a quienes se les está negando la vida. La solidaridad y sus principios cuestionan algunas simplificaciones de la modernidad occidental que subyacen a la teoría de los derechos humanos en torno a la racionalidad, la visión dualista con contrastes radicales, la individualidad, la sociabilidad, la autonomía, la alteridad y la función del estado para la convivencia.

Si la Teoría General de los Derechos Humanos se dejara afectar en el diálogo intracultural e intercultural, donde los dialogantes salen enriquecidos y parafraseando a Freire con nuevas formas de seguir siendo, es posible imaginar un proceso que altere la teoría y fundamentalmente las relaciones y prácticas institucionales.

A modo de conclusiones, siempre abiertas al diálogo, y por tanto de ningún modo definitivas, a continuación se esbozan algunos aportes a la teoría de los derechos humanos y que responden a la pregunta central de la investigación de por qué la solidaridad contribuye al diálogo intercultural en torno a los derechos humanos.

Dignidad

La teoría reconoce como fundamentos de los derechos humanos la dignidad, la libertad, la igualdad y la solidaridad. A pesar de algunos acercamientos teóricos como el de Cancado Tridande quien sustenta la solidaridad como fundamento de todos los derechos humanos, lo cierto es que la solidaridad ha tenido y tiene un tratamiento marginal y secundario respecto a los otros principios tanto en el desarrollo histórico de los derechos humanos¹⁵⁴, como en su configuración. La solidaridad puede dotar de sentido a los demás principios e incidir en el reconocimiento de la vinculación y afectación mutua entre ellos. A la luz de la solidaridad, a continuación desarrollo la ampliación de la dignidad.

El obrar del runa andino es un proyecto de solidaridad con todos los seres y el orden cósmico; el runa andino es *chakana* y su dignidad excepcional “radica en el lugar (topos) predilecto dentro de la totalidad de relaciones cósmicas”¹⁵⁵. La solidaridad contribuye a la ampliación de la noción de dignidad al ubicar la función primordial del ser humano respecto a la vida:

Como *chakana* importante, el ser humano tiene una función cósmica de conservación y perpetuación mediante la presentación ritual y ceremonial. Por tanto, no es un fin en sí mismo, sino una co-finalidad cósmica. El ser humano es parte intrínseca del cosmos (pacha); esto justamente le da su dignidad y posición excepcional. La ética entonces “juzga” cada elemento de acuerdo a su conformidad con el orden cósmico. Si el ser humano

¹⁵⁴ A nivel teórico desde el discurso de las generaciones de derechos, cuestionado en el interés de favorecer una visión más integral, se vinculan los derechos civiles y políticos con el principio de libertad, los derechos económicos, sociales y culturales con el principio de igualdad y los derechos de solidaridad con el principio del mismo nombre.

¹⁵⁵ (J. Estermann, *Filosofía Andina* ..., 231).

no asume su responsabilidad complementaria y recíproca, eso lleva a un trastorno severo del orden cósmico. El principio ético andino principal se podría formular así: actúa de tal manera que contribuyas a la conservación y perpetuación del orden cósmico de las relaciones vitales, evitando trastornos del mismo. El obrar ético tiene una finalidad salvífica no en sentido individualista, sino cósmico.¹⁵⁶

La solidaridad con la vida y la responsabilidad del ser humano en su cuidado amplía la noción de la dignidad lo cual incide en la comprensión de los principios de los derechos humanos organizados en torno a la centralidad del ser humano. Alarcos, desde la filosofía occidental, vincula la dignidad con la vulnerabilidad e incorpora en la dignidad la responsabilidad por la naturaleza y por las generaciones futuras.

Sujetos y titularidad de derechos

Es una constante de la teoría y práctica de los derechos humanos la lucha por el reconocimiento de los sujetos de derechos cuya humanidad y dignidad ha sido negada, lo cual ha dado lugar a procesos de reivindicaciones respecto a la titularidad de derechos de aquellos asumidos como “otros”. La importancia de dicho reconocimiento jurídico reside en la posibilidad de hacer valer el derecho ante cualquier persona o institución y exigir al estado su cumplimiento. En general el sujeto de derechos es individual y progresivamente se ha ampliado la noción a colectivos y grupos de seres humanos quienes tienen derechos específicos.

La re-significación de la solidaridad como fundamento de los derechos humanos

¹⁵⁶ (J. Estermann, *Filosofía Andina ...*, 231).

permite superar la visión antropocéntrica al incorporar a la naturaleza como sujeto de derechos, en el reconocimiento de que cada ser cumple una función específica en el ciclo de la vida. Recuérdese que para el runa andino, cada ser de la naturaleza tiene nombre específico que lo identifica, que se valora su relación en la convivencia y en la sostenibilidad de la vida presente y también futura.

Responsabilidad

La concepción liberal determina como obligado de los derechos humanos al estado a quien corresponden los deberes de respetar, hacer respetar y garantizar los derechos de las personas y titulares reconocidos. La responsabilidad de las personas se concreta de manera indirecta en el cumplimiento de las normas que establece el estado en el ejercicio del deber de hacer respetar.

En la teoría existen importantes aportes respecto a la posibilidad de establecer la responsabilidad privada, institucional o de las personas en sus relaciones cotidianas, en donde la dimensión ética se sume normalmente irrelevante desde el punto de vista jurídico para la determinación de la responsabilidad legal¹⁵⁷.

La solidaridad como fundamento de los derechos humanos aporta al criterio de ampliación de la responsabilidad en varias dimensiones que describo a continuación.

1. Respecto al contenido, la responsabilidad implica un determinado modo de relación y de protección cuyos actos aseguren las condiciones para la sostenibilidad de la vida y que se expresa como principio ético andino así: “actúa de tal manera que contribuyas a la conservación y perpetuación del orden cósmico de las relaciones

¹⁵⁷ Thomas Pogge aporta a la configuración de la responsabilidad institucional entendida como cualquier estructura formal y la interaccional que se complementan. Thomas Pogge, *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*, Paidós, Barcelona, 2005, pág. 216 a 225.

vitales, evitando trastornos del mismo. El obrar ético tiene una finalidad salvífica no en sentido individualista, sino cósmico.¹⁵⁸

2. Supera la noción del estado como único responsable e incorpora la responsabilidad privada de modo que todos, cada uno en el ámbito de su respectiva identidad y funciones tienen responsabilidad; esto es: estado, instituciones privadas tales como empresas y cualquier forma organizativa de la sociedad civil, y las relaciones cotidianas entre las personas y grupos humanos.
3. En virtud de la solidaridad, la responsabilidad se extiende en el tiempo. Por un lado, admite el compromiso por las generaciones futuras, para lo cual es necesario cuidar de la vida en el planeta todas sus dimensiones. Por otro, en situaciones de rupturas y desencuentros y con la finalidad de contribuir a la reconciliación o como resultado de ella, las generaciones presentes de las culturas dominantes deben reconocer y asumir responsabilidad por los actos cometidos por sus generaciones pasadas a los pueblos que hubieron mancillado y a las culturas que dominaron.
4. La solidaridad como acto concreto en lo cotidiano o en espacios más formales y estructurales que configuran para Pogge lo institucional y que inciden y afectan mutuamente, es la que puede favorecer la construcción de un nuevo *ethos* donde la responsabilidad por las personas, comunidades y por el cosmos, progresivamente no esté supeditada a la determinación legal y a la judicialización de los derechos.

Las dimensiones de la responsabilidad deben desarrollarse en un proceso de “responsabilización” que incorpore el hacerse cargo de la realidad, el cargar la realidad y el encargarse de la realidad propuesto por Ada María Isasi-Díaz, para evitar que a título de responsabilidad los excluidos, marginados, las culturas dominadas sean quienes asuman

¹⁵⁸ (J. Estermann, *Filosofía Andina* ..., 231).

directa o indirectamente lo que otros no hacen y deben hacer; es paradigmático, por ejemplo, la utilización de reformas punitivas para sancionar actos de violencia directa, cuando no se atiende a la violencia indirecta que produce la pobreza, la desigualdad y la exclusión.

La institucionalidad política y económica

En el capítulo primero presenté la manera como la modernidad ha generado una visión totalizante de la realidad, construido un sistema mundo que produce víctimas y cuya situación aparece como no superable, sin posibilidad de afectar a lo institucional y a lo estructural.

La solidaridad que se sustenta en la opción por la vida, puede contribuir a la construcción de un *ethos* con posibilidad de transformar la institucionalidad política y económica, a las que paso a referirme brevemente por cuanto excede el alcance de esta investigación.

Lo político y el poder

Los derechos humanos tienen como presupuesto la relación asimétrica que existe entre los individuos y el estado, por lo que se configuran como la ley del más débil; e impone obligaciones primordialmente de abstención o de no hacer, a fin evitar o frenar los abusos del poder, así como prestaciones positivas de hacer, para favorecer las condiciones para el ejercicio de los derechos.

En todo caso, es inevitable hacer presente el tema del poder que atraviesa los diferentes niveles de relación y que en sus diferentes manifestaciones, constituye la forma más generalizada de desconocimiento y violación de los derechos humanos. Los derechos

humanos corren el riesgo de seguir sosteniendo esta relación si no afectan a lo estructural, es decir, a la violencia del estado y del sistema que produce y sostiene la violencia política.

Las solidaridades que surgen y se nutren en relaciones horizontales inciden en lo relacional como en lo institucional, haciendo real la actitud radical de la situación de las personas concretas con quien se solidariza, a las que alude Freire. La solidaridad vivida sirve como referente para el diálogo sobre el poder y la violencia producida por el ser humano y exige una respuesta y responsabilidad frente al “otro” con rostro concreto.

Este tema es clave por la configuración de las relaciones y la organización del poder, como por sus implicaciones y los intereses a los que afecta y exige ser profundizado a fin de ir generando nuevos sentidos del poder como el de compromiso por las personas, por la naturaleza y por la sostenibilidad de la vida, en el marco de un paradigma donde el poder es servicio y se ejerce como tal.

Lo económico

La injusta redistribución de la riqueza ha demostrado poner en situación de vulnerabilidad social a la mayoría de la población del planeta, y en riesgo la sostenibilidad de la vida a nivel cósmico. Los derechos económicos, sociales y culturales están orientados a favorecer el acceso a condiciones materiales para la vida y en este sentido imponen algunas prestaciones positivas a favor de personas y grupos, así como procuran garantizar el respeto de los derechos a través de la regulación por parte de los estados.

La solidaridad como fundamento de los derechos humanos recrea el ámbito económico al combinar trabajo y cuidado, realidades que se complementan y se limitan mutuamente, que inciden en la forma en que el ser humano construye su hábitat, se

relaciona con la naturaleza y los recursos que ella provee, lo cual justifica además el reconocimiento de la naturaleza como titular de derechos. En sentido más amplio e integral convoca a la responsabilidad privada y cuestiona el desarrollo no tanto en cuanto derecho, sino a su conceptualización y alcance.

El respeto de los derechos a la luz de nuevos modos de ser cuidado y trabajo implica afectar y alterar lo político, lo económico y lo institucional con el consiguiente compromiso por la vida y el establecimiento de sistemas y relaciones de protección y servicio a las personas y a la naturaleza.

¿Cómo hacerte saber que nadie establece normas, salvo la vida?¹⁵⁹

Las personas, comunidades, pueblos y culturas requieren de solidaridades transformadoras de la realidad concreta y cotidiana; de solidaridades cósmicas comprometidas con la vida, que desarrollen modos de con-vivencia que respeten y protejan la vida de todos y de cada uno; a la vez que favorezcan las condiciones para humanizarnos en el encuentro y en la relación a través de instituciones que coadyuven a hacer de éste otro mundo posible.

¹⁵⁹ Mario Benedetti, Desde los afectos,

Bibliografía

- Alarcos, Francisco, *Bioética global, justicia y teología moral*, Madrid, Desclée De Brouwer, 2005
- Boff, Leonardo, *El cuidado esencial ética de lo humano compasión por la tierra*, Madrid, Editorial Trotta, 2002.
- Cancao Trindade Antonio Augusto, “Derechos de solidaridad”, en *Estudios Básicos de Derechos Humanos I*, Rodolfo Cerdas Cruz y Rafael Nieto Loaiza compiladores, San José, IIDH, 1994.
- Corominas Jordi, “La globalización desde una perspectiva cultural, Diversidad de culturas igualdad de derechos”, en Fonet-Betancourt, Raúl, editor, *Resistencia y solidaridad globalización capitalista y liberación*, Madrid, Editorial Trotta, 2003.
- De Asis, Rafael, “Concepto y fundamento de los derechos humanos”, en *Diez palabras claves sobre derechos humanos*, Navarra, Verbo Divino, 2005.
- De Lucas, Javier, “Solidaridad y Derechos Humanos” en *Diez palabras claves en derechos humanos*, editorial verbo divino, Navarra, 2005.
- Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid Editorial Trotta, 2002.
- Estermann, Josef, *Filosofía Andina estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Quito, Abya Ayala, 1998.
- Fonet-Betancourt, Raúl, *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 2001.
- Fonet-Betancourt, Raúl , *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid, Trotta, 2004.
- Goldáraz, José Miguel, *Muschuk, pacha hacia la tierra sin mal*, Cicame, Quito, 2004.
- Goldáraz, José Miguel *Samay, la herencia del espíritu cosmovisión y éticas naporunas*, Cicame, Quito, 2005.
- Guerrero Arias, Patricio, *El saber del mundo de los cóndores Identidad e insurgencia de la cultura andina*, Quito, Abya Yala, 1993.
- Guerrero Arias, Patricio, *La cultura estrategias conceptuales para comprender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia*, Quito, Abya Yala, 2002.
- Guerrero Arias, Patricio, *Corazonar una antropología comprometida con la vida*, Asunción, Fondec, 2007.

- Guerrero Arias, Patricio, *Cuentos para despertar a mi hijo relatos para una ecología del espíritu*.
- Ferrajoli, Luigi, *Los fundamentos de los derechos fundamentales*, Madrid, Editorial Trotta, 2007.
- Herrera, Lucía, *La ciudad del migrante, la representación de Quito, en relatos de migrantes indígenas*, Quito, Abya Yala, 2002.
- Hinkelammert, Franz, “La globalización desde una perspectiva económica” en Raúl Fonet Betancourt editor, *Resistencia y solidaridad globalización capitalista y liberación*, Madrid, Trotta, 2003.
- Isasi-Díaz, Ada María, “Lo cotidiano, elemento intrínseco de la realidad” en Raúl Fonet-Betancourt editor, *Resistencia y solidaridad globalización capitalista y liberación*, Madrid, Trotta, 2003.
- Kymlicka, Kim, *La política vernácula nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, España, Paidós, 2003.
- Levinas, Emmanuel, *Totalidad e Infinito*, Salamanca, Ed. Sígueme, 2006.
- Maturana, Humberto, *El sentido de lo humano*, Colombia, Dolmen Ediciones, 1998.
- Mires, Alfredo, *La carta del jefe indio Seattle*, Cajamarca, ACKU QUINDE, 1998
- Nino, Carlos Santiago, *Derecho, Moral y Política II*, Buenos Aires, Gedisa, 2007.
- Panikkar, Raimon, “La Interpelación intercultural” en Graciano González R. coord., *El discurso intercultural prolegómenos a una filosofía intercultural*, Madrid, 2002.
- Panikkar, Raimon, *De la Mística Experiencia plena de la vida*, Barcelona, Herder, 2005.
- Panikkar, Raimon, *Paz e interculturalidad una reflexión filosófica*, Barcelona, Herder, 2006.
- Panikkar, Raimon, “Símbolo y simbolización la diferencia simbólica para una lectura intercultural del símbolo” en *Arquetipos y símbolos colectivos*, Madrid, Anthropos, 2004.
- Peces-Barba Martínez, Gregorio, *Curso de Derechos Fundamentales, teoría general*, Madrid, Universidad Carlos III de Madrid, 1999.
- Rabossi, Eduardo, “Notas sobre la globalización, los derechos humanos y la violencia” en *Justicia Global, Derechos Humanos y Responsabilidad*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores.

- Schelkshorn, Hans, “Solidaridad global” en *Resistencia y solidaridad globalización capitalista y liberación*, Raúl Fornet – Betancourt, editor, Madrid, Ed. Trotta, 2003.
- Santos Sousa, Boaventura, *Crítica de la razón indolente contra el desperdicio de la experiencia, Vol. I*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2003.
- Santos Sousa, Boaventura, *De la mano de Alicia: lo social y lo político en la postmodernidad*, Bogotá, Siglo del Hombre, 1998.
- Santos Sousa, Boaventura, *La Caída del Angelus novus: Ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*, Bogotá, Colección en Cave de Sur, 2003.
- Sebastián, Luis de, *De la esclavitud a los derechos humanos*, Barcelona, Ariel, 2000.
- Stalsett, Sturla, “Vulnerabilidad, dignidad y justicia: valores éticos fundamentales en un mundo globalizado” en *La agenda ética pendiente de América Latina*, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Uriarte González Luzio, “Caridad y desarrollo verdaderamente humano” en *Corintios XIII, Revista de Teología y pastoral de la caridad*, N. 107-108, julio – diciembre 2003.
- Zea, Leopoldo, “Derechos Humanos y problema indígena”, en *Cuadernos Americanos*, Nueva época, Año VIII, Vol. 3, N. 45, México, Universidad Autónoma de México, 1994.

Páginas Web

- Ansión Juan, *Cultura andina y transformación cultural*,
<http://www.pucp.edu.pe/ridei/pdfs/090510.pdf>
- Cabrera Antonio, *Racionalidad y racionalidades*
http://sisbib.unmsm.edu.pe/Bibvirtual/Publicaciones/Logos/1994_n1/razionalidad.htm,
- Coronil, Fernando, “Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo”. en el libro: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000. p. 246.
<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/coronil.rtf>
- IV Congreso nacional de investigaciones en antropología, racionalidad andina
http://www.pucp.edu.pe/eventos/congresos/antropologia/docs/garcia_racionalidad.pdf

Dávalos, Pablo, “Movimiento indígena ecuatoriano: construcción política y epistémico”,
en Cultura, política y sociedad Perspectivas latinoamericanas. Daniel Mato.
CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Ciudad Autónoma de
Buenos Aires, 2005,
<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/mato/Davalos.rtf>

Declaración del primer encuentro de los pueblos quechuas de América
http://www.nacionmulticultural.unam.mx/declaraciones/docs/decl_315.pdf

Galeano, Eduardo, *Los colores*,
http://ar.geocities.com/vea_y_lea2002/galeano/preguntas20-6-99.

Eduardo Galeano, *Hemos perdido la memoria de la solidaridad*, Martín Garrido, Revista
Teína, <http://www.diarioperfil.com.ar/edimp/0171/articulo.php?art=433&ed=0171>.

Giusti, Miguel, *Los derechos humanos en un contexto intercultural*
<http://www.pucp.edu.pe/ridei/pdfs/miguel%20giusti.pdf>

Massé Narváez Carlos E., *Nuevos presupuestos en las ciencias caos y complejidad*, Revista
de Antropología Experimental. N. 8, Universidad de Jaen, España
<http://www.ujaen.es/huesped/rae/articulos2008/06masse08.pdf>

Olórtegui Sáenz Julio, *Racionalidad amazónica y racionalidad occidental*, Thematha,
Revista de Filosofía, N. 39, 2007,
<http://institucional.us.es/revistas/revistas/themata/pdf/39/art71.pdf>

Palacios Alcaine Azucena, *La influencia del quichua en el español andino ecuatoriano*,
http://www.uam.es/personal_pdi/filoyletras/alcaine/espa%F1ol%20andino.pdf

Tecla Mazzaresse, *¿Repensar la cultura de los derechos?*,
<http://www.pucp.edu.pe/ridei/pdfs/091018.pdf>

Vega Bendezú Mauro, *Historia social y etnohistoria andina algunas reflexiones*,
<http://historiayespacio.univalle.edu.co/TEXTOS/22/Articulo6.pdf>