



SEÇÃO: ÉTICA Y FILOSOFÍA POLÍTICA

Derechos Humanos, Hermenéutica y Reconciliación Intercultural: reflexiones desde Fidel Tubino

Human Rights, Hermeneutics and Intercultural Reconciliation: reflections from Fidel Tubino

Direitos Humanos, Hermenêutica e Reconciliação Intercultural: reflexões desde Fidel Tubino

Michael Schulz¹

orcid.org/0000-0002-5410-5962
michael.schulz@uni-bonn.de

Recebido em: 01 mar. 2021.

Aprovado em: 10 mar. 2021.

Publicado em: 09 jul. 2021.

Resumen: A partir de las reflexiones del filósofo peruano Fidel Tubino sobre una hermenéutica diatópica, este artículo aborda el problema intercultural de los derechos humanos; se deben desarrollar estos derechos conjuntamente en un diálogo intercultural; no pueden ser implantados en otras culturas a partir de la cultura occidental. La hermenéutica diatópica evita tanto el relativismo cultural como el imperialismo cultural; está al servicio de la reconciliación de las culturas.

Palabras clave: Hermenéutica diatópica. Fidel Tubino. Derechos humanos. Diálogo intercultural.

Abstract: On the basis of the Peruvian philosopher Fidel Tubino's reflections on a diatopic hermeneutics, this article discusses the intercultural problem of human rights; they must be developed together in intercultural dialogue and cannot be implanted in other cultures starting from Western culture. The diatopic hermeneutics avoids both cultural relativism and cultural imperialism; it serves the reconciliation of cultures.

Keywords: Diatopic hermeneutics. Fidel Tubino. Human rights. Intercultural dialogue. Intercultural dialogue.

Resumo: A partir das reflexões do filósofo peruano Fidel Tubino sobre uma hermenêutica diatópica, este artigo aborda o problema intercultural dos direitos humanos; esses direitos devem ser desenvolvidos conjuntamente num diálogo intercultural e não podem ser implantados em outras culturas a partir da cultura ocidental. A hermenêutica diatópica evita tanto o relativismo cultural como o imperialismo cultural e está a serviço da reconciliação das culturas.

Palavras-chave: Hermenêutica diatópica. Fidel Tubino. Direitos humanos. Diálogo intercultural.

El preludeo de Antonio Montesinos

"¿Éstos, no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales?"² Estas preguntas retóricas del fraile dominico Antonio Montesinos (ca. 1475–1540), pronunciadas en su sermón del 21 de diciembre de 1511 en Hispaniola (La Española), son bien conocidas. Tanto que en República Dominicana se le erigió un monumento por ello. "¿No son hombres?" – la pregunta tenía en mente a los indígenas de la isla, los taínos, que estaban a merced del genocidio debido a la esclavitud y las enfermedades introducidas por los españoles.

La segunda pregunta "¿No tienen ánimas racionales?" ya contiene una justificación metafísica para el hecho de que los indígenas de la isla son



Artigo está licenciado sob forma de uma licença
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

¹ Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität, Bonn, Alemanha. Contribuye al texto en español mi esposa, la filósofa Gloria Rojas-Schulz.

² LAS CASAS, B. *Historia de las Indias*. Lib. 3, cap. 4, vol 3. Wrocław: Independently published, 2019, p. 183.

de hecho seres humanos y deben ser tratados en consecuencia como tales. Como dominico, Montesinos conoce muy bien la definición escolástica del hombre, que tiene su origen en la filosofía griega:

La escolástica medieval define al hombre como un animal racional, un ser vivo que se distingue por su *ratio*. Como es bien sabido, esto retoma la definición aristotélica del hombre, que es un ser vivo que tiene lenguaje, logos – ζῷον λόγον ἔχον (POLITIK, 1253a, p. 7-10)³. La traducción latina hace que el logos y el lenguaje coincidan con la racionalidad. Montesinos se inspira en la antropología clásica europea y la aplica a los pueblos indígenas de América. Al hacerlo, deja claro a su audiencia española que la alteridad del color de la piel y el idioma, de la cultura y la religión, no oscurece la idea central: que los indígenas americanos son seres humanos en cualquier caso, y por lo tanto deben ser tratados humanamente.

Montesinos y otros misioneros del Nuevo Mundo, informando sobre el trato cruel de los indios a España, inspiraron a teólogos, filósofos y juristas de la Escuela de Salamanca a formular consideraciones que sentaron las bases de lo que ahora llamamos derechos humanos.

Francisco de Vitoria (1483–1546) es digno de mención y su estudiante Fernando Vázquez (1512–1569) que formuló "*iura naturalia ... quasi immutabilia tradita fuerant*"⁴, los derechos naturales son transmitidos casi inmutablemente. Por los derechos naturales se entienden aquellos que corresponden al hombre por su naturaleza o por su esencia. Ni el rey ni el parlamento pueden cambiar estos derechos naturales por la ley positiva; tampoco las culturas los cambian. En el mejor de los casos, estos derechos naturales se hacen claramente visibles en una cultura concreta y se convierten en la base de la legislación y la jurisprudencia. En el peor de los casos, una cultura oscurece estos derechos, de modo que aún no han sido descubiertos. Montesinos siente que sus compatriotas están oscureciendo

estos derechos y están pintando una intolerable imagen distorsionada de la cultura española y el cristianismo por sus acciones inhumanas.

La relación entre los derechos naturales y los derechos humanos no es fácil de determinar⁵. Mientras que la doctrina sobre el derecho natural entiende la naturaleza como una realidad establecida por Dios y base de normas objetivas, los derechos humanos comienzan secularmente y en una perspectiva subjetiva: se refieren al ser humano como individuo que es el sujeto de sus derechos inalienables. Sin embargo, lo que tienen en común el derecho natural y el derecho humano es su prioridad sobre cualquier derecho positivo establecido por las autoridades e instituciones del Estado; ellos tienen por objeto ofrecer protección contra la arbitrariedad y el abuso de poder. En este sentido, el derecho natural aparece como precursor de los derechos humanos.

Enfoques del pensamiento intercultural

Como se ha dicho, está muy claro que la discusión sobre los derechos naturales de los habitantes de las Indias se desarrolla como un discurso europeo basado en una antropología aristotélica-cristiana. Con la ayuda de esta antropología, se quiso responder a la pregunta de si los pueblos indígenas de las Américas eran verdaderamente humanos o semihumanos a nivel de menores de edad que necesitaban la guía de los adultos, representados por los españoles. Debido a que Montesinos predicó a los europeos, usó esta antropología como algo natural. Sus implicaciones filosóficas, éticas y legales tenían que hacer que el comportamiento de los españoles pareciera inhumano y una violación de derechos. Pero Montesino no se planteó la cuestión etnológica de cómo, a partir de los presupuestos culturales de los pueblos indígenas, se debería evaluar a sus compatriotas; permaneciendo así, en el marco de la antropología europea.

³ GRAWE, C.; HÜGLI, A. Mensch III. Die anthropologischen Hauptstränge. En: RITTER, J.; GRÜNDER, K. (Eds). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Vol. 5. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980 p. 1071.

⁴ VÁZQUEZ DE MENCHACA, F. *Controversiae illustres (1564) / Controversias fundamentales*. Trad., ed. ALCALDE VALLADOLID, F. R. Valladolid: Cuesta, 1931, praefatio libri primi, p. 9.

⁵ HUBER, W. Menschenrechte/Menschenwürde. En: MÜLLER, G. *Theologische Realenzyklopädie*. Vol. 22. Berlin – New York: Walter der Gruyter, 1992, p. 579-581.

No obstante, los primeros aspectos se hacen visibles, sin los cuales un entendimiento intercultural sobre el ser humano y los derechos humanos nunca podría ponerse en marcha. Un requisito previo fundamental para el diálogo intercultural es la capacidad de distanciarse de la propia cultura y sus manifestaciones. Montesinos posee esta habilidad practicando la crítica cultural. También en el campo religioso insiste, como el principal dirigente de su comunidad dominica con el que vino a La Española, Pedro de Córdoba (1482–1521), en el aprendizaje de las lenguas de los indígenas para acercarlos al cristianismo⁶. Los dominicanos se dan cuenta de que los indígenas no tienen que convertirse en españoles para ser cristianos, sabiendo distinguir entre cultura y religión, por difícil que sea elaborar una línea divisoria en detalle.

Basándose en esta distinción y en el estudio de la lengua, la cultura y la religión indígenas, el dominico Domingo de Vico (1485–1555) escribió en Guatemala, entre 1545 y 1555, en lengua maya K'iche' la *Theología Indorum*, una teología de los indios. Transfiriendo la doble designación indígena de Dios Diseñador y Formador al Dios Creador judeo-cristiano. También utilizó los colores del maíz, amarillo (maduro) y verde (inmaduro, hojas), que para los mayas simbolizaban la abundancia, la salud y la prosperidad, para caracterizar al Dios cristiano⁷; habló del amarillo y el verde de Dios. Igualmente llamativo es el título que dio del Dios cristiano como "Madre y Padre", primero como Madre y luego como Padre⁸, lo que ciertamente había sido una forma muy inusual de hablar de Dios en la España católica.

Esto significa que fue al menos posible para algunos teólogos abrir el cristianismo desde

la cultura y la religión de los indios, es decir, pudieron pensar en cierta medida de manera intercultural y por lo tanto inculturar su religión, traduciéndola a la cultura de los indios - con el excitante efecto secundario de que incluso salieron a la luz algunos aspectos del cristianismo que permanecían en gran medida sin descubrir en España, como la maternidad de Dios. La *Theología Indorum* pareciera indicar un camino hacia una reconciliación de las culturas que se enfrentaron y estaban opuestas una contra la otra.

Pero hay que admitir que el caso del dominicano Domingo de Vico es un fenómeno excepcional. Porque estaba intrínsecamente claro para todos los cristianos que la cultura y la religión indígenas estaban infestadas de fuerzas demoníacas. Incluso figuras de la luz como Bartolomé de Las Casas (1485–1566), que en el siglo XVI recibió el título honorífico de defensor de los indios, no hizo ninguna excepción⁹. Pero, ¿cómo se entra en diálogo con una cultura y religión que se descalifican como obras del diablo? ¿Cómo reconciliar culturas opuestas? ¿Se puede realmente recurrir a las ideas religiosas indígenas para expresar las verdades cristianas con su ayuda? Más que los dominicos, los franciscanos estaban convencidos de que era mejor seguir una política cultural de tabula rasa, borrando la cultura demoníaca de los indios, destruyendo los templos y lugares de culto, construyendo iglesias y capillas sobre ellos, e introduciendo palabras y términos españoles o neologismos en las lenguas indígenas con fines de evangelización, para excluir los sincretismos y las formaciones híbridas. Por lo tanto, "Dios" fue insertado como una palabra extranjera en las lenguas indígenas, ya que los nombres indígenas de los dioses, a

⁶ Cf. CORDERO PANDO, J. Fundamentos doctrinales y protagonistas de la defensa de los nativos en La Española. En: FAFIÁN, M.; MÉNDEZ FRANCISCO, L. (Eds.). *Los Derechos Humanos en su Origen: La Republica Dominicana y Antón Montesino*. Salamanca: San Esteban, 2011, p. 56.

⁷ Cf. SACHSE, F. Maya Divinities in Christian Discourse: The Multivocalities of Colonial Mendicant Translations from Highland Guatemala. En: DEDENBACH-SALAZAR SÁENZ, S. (Ed.). *Translating Words. Christianity Across Cultural Boundaries*. St. Augustin: Akademie, 2019, p. 49-72; SPARKS, G. (ed.). *The Americas' First Theologies Early Sources of Post-Contact Indigenous Religion*. Oxford: University Press, Kindle-Version, 2017, p. 21, 80-83.

⁸ Cf. SACHSE, M. *Divinities in Christian Discourse*, 2019, p. 60-61; SPARKS. *The Americas' First Theologies*, 2017, p. 71, 87, 96, 104, 110.

⁹ Cf. CORDOBA, P. *Doctrina Cristiana para instrucción de los indios*. México 1544 y 1548, fol. lv r; fol. x r; fol. xviii r; ed. MEDINA, Miguel Ángel. Salamanca: Editorial San Esteban, 1987, p. 205, 216-217, 232; Bartolomé de las Casas afirma en su *Apologética Historia Sumaria* (1566). Colombia: Fundación EL Libro Total, cap. 131, p. 1785 que el dios peruano Pachacama ("Hacedor de la tierra") es un demonio: "Creyeron los españoles, y así debía ser !!, que el demonio entraba en aquel idolo y les hablaba." En su *Apologética Historia* se encuentra una demonología completa y su aplicación a los dioses de todas las religiones. Una comprensión moderna de un mal personal ofrece CLARET, B. *J. Geheimnis des Bösen. Zur Diskussion um den Teufel*. Innsbruck: Tyrolia, 2000.

través de su contexto politeísta, no parecían adecuados para articular adecuadamente el monoteísmo cristiano.

¿Qué pasa con los derechos humanos ahora, también tienen que ser insertados como una palabra extranjera – como Dios – en la otra cultura y su idioma? ¿No se debe además luchar contra las culturas en nombre de los derechos humanos y hacer tabula rasa con ellas cuando en ciertas culturas se practican cosas francamente inhumanas, como la ofrenda de sacrificios humanos en la antigua América o el infanticidio en la región amazónica del presente o la ablación femenina entre algunos pueblos indígenas de América del Sur? ¿O no se sospecha de un neocolonialismo que insiste en la validez global de los derechos humanos, en cada cultura, en cada religión?

La propuesta de Fidel Tubino

En este artículo se presenta la contribución de Fidel Tubino, filósofo en la Pontificia Universidad Católica del Perú. En su libro *La Interculturalidad en Cuestión* (2015, 79-141¹⁰) discute la hermenéutica de los derechos humanos en el contexto de una comprensión adecuada de la ciudadanía y la identidad nacional. Tubino se enfrenta a estas cuestiones porque su propio país se caracteriza por una sociedad cultural y lingüísticamente diversa. Es cierto que en Perú el 83% de la población tiene el español como lengua materna; las lenguas indígenas quechua y aymara juntas representan sólo el 15%. No obstante, el país tiene un alto porcentaje de población indígena, junto con Guatemala y Bolivia. Tubino ve las ideas obtenidas a partir del ejemplo de su propio país como una orientación para una filosofía intercultural en el horizonte de la globalización.

La comprensión abstracta de los derechos humanos

Fidel Tubino primero reconstruye el trasfondo genuinamente europeo de los derechos humanos (p. 63-66, 121-125); reconociendo la Escuela de

Salamanca como fuente central de inspiración para el desarrollo de estos derechos en América. En sus reflexiones, recapitula la justificación escolástica de los derechos humanos mediante el discurso de una naturaleza humana independiente de la cultura, a la que se supone que estos derechos se inscriben, por así decirlo, como lo sostuvieron Montesinos y Francisco de Vitoria (p. 122). Por otra parte, cita la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, formulada en el contexto de la Revolución Francesa (p. 121, 123); donde una vez más – en su estimación – los derechos humanos denotan cualidades inherentes a la naturaleza humana. Finalmente, Tubino se refiere al filósofo de la Ilustración Immanuel Kant (1724–1804); quien en su tratado *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785/86) argumenta, que el hombre es un fin en sí mismo (BA 64), porque en su subjetividad se relaciona a sí mismo, es fuente autónoma de obligación moral, y en este sentido no depende de factores exteriores, es libre (p. 121). Como sujeto libre y autónomo, el hombre tiene derecho inalienable a la autodeterminación y a la autolegislación.

Tubino problematiza estos tres enfoques dado que todos ellos se refieren a una entidad abstracta que es independiente de la cultura y el contexto, ya sea de la naturaleza humana o del sujeto humano. El ser humano concreto, sin embargo, no entra en consideración en estos enfoques. Esto se puede ver por el hecho de que el uso de la propia lengua nunca se reclama o que estos derechos nunca se refieren a la propia cosmovisión o cultura y exigen su preservación (p. 35-38, 122, 125-127). Tales derechos – como los derechos a la propia lengua y cultura – serían considerados por la Ilustración como derechos secundarios en el mejor de los casos (p. 122). Sin embargo, en efecto, esto habría significado que quienes no hablaran el idioma de la sociedad mayoritaria no podrían articular sus derechos en absoluto. El derecho a la libertad de expresión se hace superfluo para alguien sea incapaz de expresar su opinión debido a la falta de conocimientos

¹⁰ Los números entre paréntesis en el texto son referencias de páginas del libro de: TUBINO, F. *La Interculturalidad en Cuestión*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima: Fondo Editorial, 2016.

lingüísticos. Por lo tanto, Tubino se queja de que una comprensión abstracta de los derechos humanos excluye a las minorías lingüísticas y culturales de la toma de decisiones políticas, aspecto que sigue siendo muy problemático en el Perú de la actualidad. A este respecto, los derechos humanos siguen siendo un concepto extraño para algunas minorías.

Identidad latinoamericana

Con este problema de lenguaje, Tubino dirige sus reflexiones a la de la ciudadanía y la identidad nacional, que forman el marco en el que los derechos humanos pueden o no pueden realizarse (p. 79-141, 271-283).

Tubino considera como un problema de los países de América Latina, el hecho de la marginación de los idiomas indígenas para la construcción de una nación unificada y generación de una identidad nacional por medio de un solo idioma oficial. A cambio, propone el autor, habría que aprender a entender la identidad nacional como una identidad plural y poliétnica que haría posible la realización de los derechos humanos para todos.

En este contexto intelectual, Tubino contradice la ficción de la separación entre etnia y estado en los Estados Unidos (p. 92-95). Reconoce esta separación en el hecho de que la Constitución de los EE.UU. ni siquiera menciona un idioma nacional oficial. Sin embargo, esto no significa que todos los idiomas puedan encontrar un uso oficial de la misma manera. Más bien, actualmente se exige a los emigrantes que aprendan inglés y estudien la historia de los Estados Unidos. Esta regulación de la naturalización muestra el hecho de que sin una amplia incorporación lingüística, histórica y cultural a los EE.UU. no es posible hacerse ciudadano. En consecuencia, Tubino argumenta que la neutralidad cultural, étnica y lingüística del estado es una ilusión abstracta de la Ilustración.

Esta comprensión de la identidad cultural de un país se vuelve problemática cuando eleva

una cultura mayoritaria a la norma absoluta: los derechos de las minorías ya no pueden realizarse y la democracia sufre un grave daño por esta práctica.

¿Mestizo como marcador de identidad integrada y reconciliada?

En consecuencia, Tubino considera problemático el proyecto de integración del mestizaje llevado a cabo en el Perú¹¹, que se suponía iba a crear una identidad nacional (p. 92, 115, 243, 295, 317-319). Concluye que el mestizaje no representaba una sola entidad. En realidad, sostiene, que existen diferentes formas de mezcla de la cultura indígena y criolla; hay muchas variantes híbridas, lo que también se aplica a los grupos étnicos indígenas, que existen en forma pura sólo en casos muy excepcionales. De cualquier modo, la idea del mestizaje no puede servir como base cultural de una identidad nacional unificada y reconciliada.

Una digresión explica el problema en el caso de México. Si hay un estado latinoamericano, es México que tiene los rasgos distintivos de un estado de mestizaje. El filósofo mexicano Leopoldo Zea (1912-2004) de la Universidad Nacional Autónoma de México, fundador del *Seminario sobre historia de las ideas en América* y defensor de una auténtica filosofía latinoamericana, defendía con vehemencia este proyecto de integración bajo la palabra clave "mestizaje y latinidad"¹². Retomando la filosofía de la historia de Hegel, propagaba un "proyecto asuntivo" en el que se incorporaran las diversas experiencias de la historia de América Latina durante el período colonial y el período de la independencia¹³. Para Zea, esto incluye figuras como Bartolomé de Las Casas, misioneros que defendieron los derechos de los indios, es decir, protagonistas de la concepción escolástica de la naturaleza humana como portadora de derechos, así como las reflexiones del independentista Simón Bolívar sobre la forma híbrida de gobierno de los países latinoamericanos o del escritor y político cubano José Martí, que se hizo

¹¹ TUBINO. *Interculturalidad*, p. 23: "Nuestra tesis es que el mestizaje es paradójicamente al mismo tiempo ausencia de síntesis."

¹² ZEA, L. *El pensamiento Latinoamericano*. México: Editorial Ariel, 1976, p. 157-158, 192, 384-387, 424, 429-430; ZEA, L. *Filosofía de la historia americana*. México: Universidad Nacional Autónoma, 2019, p. 478-482.

¹³ ZEA, L. *Filosofía de la historia americana*. México: Universidad Nacional Autónoma, 2019, p. 515-566.

famoso por su tratado *Nuestra América* a partir de 1891¹⁴. Por extraño que parezca, los propios indígenas no aparecen en este concepto, sólo como elemento integrado. Sin embargo, fue su colega, el etnólogo Miguel León-Portilla, quien había investigado de manera decisiva la historia cultural de los aztecas, presentando su genuina filosofía en la obra *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* (publicada por la primera vez en 1956). No obstante, para Zea, la historia intelectual de México comenzaría hace sólo 500 años; y la filosofía náhuatl no entraba en su proyecto mestizo. Señalemos esta ceguera intercultural como gran problema.

El teólogo suizo, Josef Estermann, que escribió una introducción a las obras de Leopoldo Zea, está de acuerdo con la evaluación del filósofo cubano-alemán Raúl Fonet-Betancourt donde la filosofía de Zea no parece presentar una cualidad intercultural¹⁵, sino sólo un pensamiento *intra-cultural*¹⁶, es decir, Zea utiliza apenas las diferentes corrientes intelectuales de la filosofía europea importada a México, no yendo más allá de ellas.

Ya el cubano José Martí, a quien Zea citara incluso de forma preferente en el contexto de su proyecto de asunción, exigía en un escrito *Nuestra América*: "La universidad europea ha de ceder a la universidad americana. La historia de América, de los incas a acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra."¹⁷ Aunque Zea cita estas frases¹⁸, no propone en lugar de la historia y filosofía griegas que definen la identidad europea, la historia de los Incas y Aztecas que están en la entraña de la historia e identidad americana. Las consecuencias son evidentes:

Cuando en 1994, en el sur de México, en el estado de Chiapas, los mayas, que hablaban poco español, se rebelaron contra su precaria situación, Zea no encontró comprensión para sus preocupaciones. Vio en este levantamiento sólo una amenaza a la unidad nacional de México, que se definía por lo mestizo y lo latino¹⁹.

El proyecto mestizo no daba cabida a las características indígenas; no legitimaba ningún derecho a la identidad cultural ni al autogobierno y la jurisdicción de los grupos étnicos indígenas. El hecho de que las condiciones de vida precarias, que la pobreza y la insuficiencia de la oferta médica violaran los derechos humanos no fue visible en el proyecto mestizo.

Derechos individuales gracias a los derechos colectivos

También para el estado poliétnico de Perú, Tubino ve por lo tanto en el proyecto mestizo el peligro de que los grupos étnicos individuales sean ignorados e invisibilizados en favor de una unidad nacional mal entendida. Al ignorar los derechos de los grupos étnicos individuales, se ignoran también los derechos de las personas individuales. Por esta razón, Tubino sostiene que sólo un Estado que se defina conscientemente como poliétnico y multicultural puede garantizar los derechos humanos sin restricciones (p. 246-258).

Este ejemplo también deja claro a Tubino que los derechos humanos deben aplicarse en primer lugar en forma de derechos colectivos, como el derecho de un colectivo a su propio idioma y cultura, de modo que los derechos individuales puedan entrar en juego en absoluto. Sin embargo, la aplicación de los derechos colectivos depende a su vez de la forma en que se entienda la identidad nacional y la ciudadanía, como una entidad monolítica o poliétnica.

Hermenéutica diatópica

Con el fin de iniciar el diálogo entre las diferentes etnias y culturas en un estado poliétnico, Tubino aboga por el desarrollo y la práctica de la "hermenéutica diatópica" (p. 21, 63-76).

El término hermenéutica diatópica fue acuñado por el teólogo y estudioso de la religión catalán Raimon Panikkar (1918–2010), que provenía de

¹⁴ ZEA, L. *Filosofía de la historia americana*. México: Universidad Nacional Autónoma, 2019, p. 533-566.

¹⁵ FONET-BETANCOURT, R. *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid Editorial Trotta, 2004, p. 31.

¹⁶ ESTERMANN, J. *Leopoldo Zea interkulturell gelesen*. Nordhausen, Traugott Bautz, 2008, p. 129.

¹⁷ MARTÍ, J. *Nuestra América*. En: *La Revista Ilustrada de Nueva York*. Disponible en: https://es.wikisource.org/wiki/Nuestra_América.

¹⁸ ZEA, L. *Filosofía de la historia americana*. México: Universidad Nacional Autónoma, 2019, p. 561-562.

¹⁹ ESTERMANN, J. *Leopoldo Zea interkulturell gesehen*. Nordhausen, Traugott Bautz, 2008, p. 110-115.

una familia católico-hindú; quien pasó su vida tratando de mediar entre el cristianismo y el hinduismo. Tubino retoma la idea de Panikkar de que, por regla general, todo ser humano se encuentra en casa en un determinado "topos" cultural, tiene su hábitat allí (p. 73). Para poder entrar en contacto con otros *topoi* culturales, uno debe conocer primero su propia huella cultural. De esta manera, uno podría acercarse a una cierta distancia y captar sus elementos determinantes. Tal relatividad, para Tubino no significa comprometerse con un relativismo que reduce los derechos humanos por completo al horizonte de una cultura (p. 21, 63, 67, 68). Se trata de reconocer la pluralidad interna de una cultura, lo que facilita el acercamiento a otros *topoi* culturales. Porque los elementos de otra cultura quizás ya se conozcan a través de la propia, aunque no jueguen un papel tan dominante en la cultura propia como en la ajena. Sin embargo, debido a estos elementos comunes, es posible una mejor comprensión e interpretación del otro. La siguiente cita resume programáticamente el asunto de la hermenéutica diatópica y también identifica los límites de la comprensión e interpretación mutuas.

Las interpretaciones son diatópicas porque son procesos que nunca terminan, que establecen vínculos entre lo aparentemente inconmensurable. Pero esto quiere decir también que siempre que intentamos dejar nuestro lugar cultural para trasladarnos al lugar del otro para ver el mundo desde su mirada — y no ya desde la nuestra —, nos quedamos con un pie en nuestro *topos* y otro pie en el otro *topos*. El hermeneuta no está «aquí» ni «allí», está en el «entre», y desde allí se reinterpreta a sí mismo, recrea su precomprensión y, al mismo tiempo, interpreta la visión del otro, y al hacerlo, la recrea desde su *topos* cultural, que no es estático sino que está simultáneamente en proceso de cambio. Pero lo más importante es ser consciente de los movimientos latentes de la interpretación. Eso nos permite evidenciar que las interpretaciones no pueden ser ni totalmente conmensurables ni totalmente inconmensurables, sino solo parcialmente conmensurables. Ni el yo ni el otro se agotan en una representación. (ESTERMANN, 2012, p. 67-68)²⁰

Al situarse en ambos *topoi* culturales, el hermeneuta es capaz de identificar puntos comunes, solapamientos y superposiciones. Los derechos humanos podrían ser uno de estos puntos en común. Pero también puede quedar claro que no existe una coincidencia con respecto a estos derechos. En este caso, según Tubino, los derechos humanos no sólo deben insertarse de la cultura europea a otra cultura mediante la adaptación y la inculturación. Los misioneros del siglo XVI siguieron este modelo tratando de adaptar el cristianismo a la cultura indígena, para inculturarlo en ella. En contraste con ello, Tubino espera que de manera creativa en el diálogo común se aclaren primero las condiciones previas del diálogo sobre los derechos humanos y luego se elabore conjuntamente su normatividad. En lugar de una inculturación de los derechos humanos, pretende así su "interculturalización": deben desarrollarse en el diálogo intercultural (p. 21, 63, 66, 136).

Eso incluye un cambio de los derechos humanos por la situación intercultural, por esa hermenéutica diatópica que está en medio. Las culturas involucradas pueden contribuir a una comprensión más profunda de los derechos humanos. Ayudan a resolver las aporías que han surgido en el debate sobre los derechos humanos en una cultura. Tubino considera que el conflicto entre una concepción individual y colectiva de los derechos humanos es un ejemplo típico de ese debate. Como se ha explicado, el ejemplo de su propio país le enseña que sólo la realización de los derechos colectivos — del derecho de la minoría, por ejemplo, a utilizar su propio idioma en el discurso democrático — hace posible la realización de los derechos individuales, tal como la libertad de expresión. También es evidente que este diálogo nunca llega a un final definitivo, por mucho que se puedan registrar y utilizar las ideas normativas para formular los derechos. Un diálogo permanente promovería una reconciliación de las culturas, sin quitarles su perfil propio.

²⁰ Cf. en alemán ESTERMANN, J. Diatopische Hermeneutik am Beispiel der Andinen Philosophie. Ansa tze zur Methodologie interkulturellen Philosophierens. *Polylog*, v. 27, p. 21-40, 2012.

Temas del diálogo intercultural sobre derechos humanos

Los requisitos previos del diálogo intercultural para la aplicación y la realización de los derechos humanos ya son, por supuesto, objeto de diálogo. La superación de las barreras del idioma ya se ha mencionado varias veces. Además, está la lucha contra la pobreza, que excluye a muchas personas del discurso público. Otro prerrequisito es la admisión de diferentes patrones de pensamiento cosmovisional. A pesar de los muchos puntos de acuerdo con Jürgen Habermas (165-167), Tubino se distingue del filósofo de la democracia de Alemania Occidental en este punto. Para Habermas no sólo se requiere una disociación de la cultura política de la cultura de la sociedad mayoritaria, lo que Tubino, como se ha visto, acoge con satisfacción en el caso de la cultura mestiza. Sino que Habermas también pide una disociación de la cultura política de otras subculturas e identidades pre-políticas. A diferencia, Tubino subraya que la cultura política debe poder presentarse precisamente en todas las formas culturales, tanto en la cultura de la sociedad mayoritaria como en las culturas de las minorías étnicas (p. 185-186). La cultura política, como la identidad nacional, debe ser poliétnica. A los ojos de Tubino, la idea de Habermas de disociar la cultura política de los preceptos culturales y persigue precisamente la línea de pensamiento opuesta, en la línea de la Ilustración.

El filósofo colombiano Carlos Miguel Gómez, en su disertación *Interculturality, Rationality and Dialogue* (2012)²¹ problematiza de manera similar la tesis de Habermas, en la que el filósofo alemán concede que, al nivel del discurso social, todas las racionalidades pueden encontrar uso, incluyendo las ideas míticas. Pero a nivel de las instituciones democráticas, como en un parlamento o senado, una racionalidad secular por sí sola podría reclamar una validez general. Las ideas místicas o religiosas, por otra parte,

siempre tendrían una validez limitada, a saber, para aquellos que sostienen estas ideas. Por lo tanto, Habermas recomienda traducir las nociones míticas, religiosas u otras no racionales en términos seculares y racionales para que sean escuchadas a nivel de las instituciones democráticas²². Según Gómez, la propuesta habermasiana sólo es aceptable en países como Alemania, pero no en América Latina. La tesis de Habermas podría ser percibida como un dictado neocolonial. Por lo tanto, Gómez como Tubino, aboga por el diálogo entre diferentes racionalidades y lenguas, incluyendo las míticas. Si se aceptara sólo un lenguaje secular a nivel de las instituciones democráticas, se prohibiera así a muchas personas participar activamente en los procesos democráticos de adopción de decisiones y por tanto, se estarían violando los derechos humanos. De la misma manera, los derechos humanos no pueden ser justificados exclusivamente por el lenguaje secular.

Así que cualquiera que hable de la tierra como Pachamama y entienda el petróleo como su sangre, que no puede ser chupada como por un vampiro, por así decirlo, y que por lo tanto no puede ser extraída sin más, debe ser tomado en serio²³. En el diálogo intercultural, en forma de una hermenéutica diatópica, hay que buscar formas de mediar el contraste entre la protección de la Pachamama y la preocupación de la sociedad mayoritaria por extraer el petróleo. Aquellos que evaden este esfuerzo de diálogo e invocan la superioridad del progreso moderno sobre las nociones míticas de la Pachamama están ejerciendo una "violencia epistemológica", argumenta Tubino (p. 307-309), y no han entendido la idea de los derechos humanos, ni la de una reconciliación intercultural.

Por lo tanto, el hermeneuta peruano también aboga por cuotas representativas de los grupos minoritarios en el diálogo nacional parlamentario, para que ciertos grupos marginados puedan

²¹ GÓMEZ, C. M. *Interculturality, Rationality and Dialogue*. En: -----, *Search for Intercultural Argumentative Criteria for Latin America*. Würzburg: Echter, 2012, p. 244-250.

²² Cf. HABERMAS, J. ¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático?, En: RATZINGER, J.; HABERMAS, J. *Dialéctica de la secularización: Sobre la razón y la religión*. Madrid. Ediciones Encuentro, 2006, p. 44-46.

²³ Cf. GÓMEZ, C. M. *Interculturality, Rationality and Dialogue*. Würzburg: Echter, 2012, p. 182-188, 195, 204, 220, 223, 226-227.

realmente alimentar sus propias ideas en un diálogo intercultural y ayudar a conformar la cultura política (p. 99-100, 128, 160-162).

También sostiene que debe aclararse que el diálogo no se desarrollará de forma dialéctica: es decir, que no se buscará deliberadamente una confrontación entre diferentes *topoi* e ideas para otorgar un premio a la mejor idea en una especie de concurso (p. 69). Las ideas como aquella que presenta el petróleo a manera de la sangre de la Pachamama o, aquella que reconoce en el petróleo una materia prima, no deben enfrentarse entre sí, sino que deben construirse en una base común del diálogo; por ejemplo, en forma de un paradigma ecológico, que en su consecuencia práctica dé cabida a ambas partes.

Este ejemplo ambiental lleva a un punto importante en la comprensión de los derechos humanos, que según Tubino es un tema importante del diálogo intercultural.

¿Quién es el titular de los derechos?

Immanuel Kant deja muy claro que sólo el hombre puede ser el sujeto de los derechos. El hombre es el único sujeto de derechos en virtud de su razón, lo que le permite comprenderse conscientemente como el fin de sí mismo. Por lo tanto, un derecho natural o animal no existe en sí mismo; ningún árbol, ningún animal es el objetivo de sí mismo en una forma consciente, sólo en una forma inconsciente a través del programa genético de su naturaleza²⁴. Al contrario, en la constitución de Ecuador se habla específicamente de los derechos de la naturaleza, a la que también se refiere la constitución como Pachamama (p. 135)²⁵. ¿Quién tiene la razón?

Tubino pone en juego la distinción de René Descartes entre *res cogitans* y *res extensa* para explicar el origen filosófico de la visión del mundo occidental, que también se refleja en la

concepción de Kant del sujeto de derecho (p. 86-87, 133-136). Al distinguir entre una sustancia pensante, mental y una sustancia material extendida, el sujeto humano de pensamiento y libertad se contrasta con la naturaleza material. El sujeto pensante, que, pensando, sabe más allá de toda duda sobre sí mismo y su existencia, tiene todos los derechos. Y hoy es este sujeto pensante quien toma la decisión de si la naturaleza a la que se enfrenta puede ser explotada o debe ser protegida. Es decir, que también la conservación de la naturaleza está enteramente al servicio del sujeto de derecho humano: sus fundamentos materiales no deben ser puestos en peligro, por lo tanto la protección del medio ambiente es legal. Esto quiere decir pues, que no es la naturaleza la que goza de derechos por sí misma.

La situación es diferente en las cosmovisiones indígenas. Según ellas, el hombre nunca se enfrenta a una naturaleza neutral y sin estructura propia. Más bien, se ve a sí mismo como parte de la naturaleza. Tubino está convencido de que en el diálogo intercultural hay que poner en tela de juicio la concepción occidental unilateral del sujeto de derecho. El objetivo no es un intercambio de golpes entre un antropocentrismo occidental y un pachamama-centrismo indígena. El objetivo debiera ser una revisión parcial del enfoque europeo. La idea mítica de la Madre Tierra o el universo y la integración andina del hombre en la naturaleza podría inspirar a entender al hombre también en el contexto occidental decididamente como una criatura del planeta, cuyas propias estructuras deben ser respetadas.

El debate actual sobre los derechos de los animales muestra que ha crecido una nueva sensibilidad por la muy obvia vida interior de los animales²⁶. Esta vida interior representa una forma preliminar de la subjetividad humana, por lo que también puede considerarse análogamente como portadora de ciertos derechos. El diálogo

²⁴ En su publicación *Should Trees Have Standing? Towards Legal Rights for Natural Objects*. *Southern California Law Review*, v. 45, p. 450-501, 1972. Christopher D. STONE ya intentó hacer plausible que los ríos, los árboles y los animales también puedan tener sus propios derechos. Cf. HARDIN, G.; STONE, C. D. Stone; ROSE, C. M. *Derecho ambiental y justicia social*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2009.

²⁵ Art. 71: "La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos." Disponible en: http://arqsustentable.net/arq_fotos/comer/capitulo%20septimo%20constitucion%20ecuador.pdf

²⁶ CASTILLO TORRES, D. P.; ZAPATA DURÁN, R. W. Los derechos de los animales. *EDÁHI*, v. 2. Pachuca: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, 2013.

intercultural ayuda a descubrir los derechos naturales también en Occidente y a vincularlos con los derechos humanos. La hermenéutica diatópica, así, propondría una reconciliación entre los derechos humanos y los derechos de la naturaleza.

¿Derechos individuales andinos?

¿En qué medida, por el contrario, las sociedades indígenas u otras sociedades pueden beneficiarse del énfasis occidental en las libertades individuales? Esta es una pregunta que Tubino no discute de forma amplia. Sin embargo, se fija en los conflictos existentes entre la persona y la naturaleza. En primer lugar, señala que en el contexto andino no hay un equivalente de los derechos individuales occidentales. No obstante, el individuo no está desprovisto de derechos. Para ilustrar esto, Tubino (p. 74, p. 248-249) se refiere a los estudios lingüísticos de su colega Juan Ansión. En la lengua incaica, el quechua, la palabra para "yo" y "nosotros" tiene la misma raíz lingüística: *ñuqa*. La palabra para "nosotros" es un plural de la palabra "yo": *ñuqayku* y *ñuqanchik*. Por consiguiente, "yo" y "nosotros" son considerados como una unidad. La verdadera diferencia es entre las dos formas lingüísticas del "nosotros": el *ñuqayku* se refiere exclusivamente al grupo al que se pertenece; el *ñuqanchik* se refiere inclusivamente a todos los demás que no pertenecen al grupo propio, tanto extraños como enemigos. Pero incluso la segunda forma de "nosotros" es lingüísticamente un plural de la palabra "yo". Ansión y Tubino reconocen en esto una referencia lingüística al estrecho entrelazamiento del individuo y el colectivo. El individuo vive sólo en asociación con otros. El individuo aislado que se enfrenta a todos los demás como sujeto no existe.

Josef Estermann, filósofo y teólogo suizo que vivió durante muchos años en la región andina y se dio a conocer con su estudio *Filosofía Andina* (1997), da a entender en este sentido: Para la sociedad

andina, el ser humano individual es el resultado secundario de las relaciones que hacen posible la vida en primer lugar. Esta red de relaciones tiene primacía. Por lo tanto, los derechos del individuo están garantizados si los derechos del colectivo, que hacen posible la vida, están garantizados (p. 108-112; p. 259-263)²⁷. Si en la Revolución Francesa se luchó por los derechos del individuo en contra de la superioridad del orden estatal, entonces se encuentran en una perspectiva bastante diferente a la de la región andina.

¿Se deduce de esta diferencia de perspectiva que los derechos humanos deben seguir siendo una palabra extranjera en la región andina, al igual que en el siglo XVI la palabra española para Dios seguía siendo una palabra extranjera en el mundo de las lenguas indígenas?

Los derechos humanos no son una palabra extraña cuando se entiende que sólo el ser humano en relación con la naturaleza y sus semejantes es él mismo. La cosmovisión andina exige que se preserve todo el hábitat, no los elementos individuales dentro de él, como el individuo aislado. Entonces se podría decir que el sujeto de la ley es la vida misma, que se presenta de diferentes maneras, a saber, en lo que llamamos el cosmos y la naturaleza, y en la red social de relaciones en la que y a través de la cual vive el individuo.

Equivalentes homeomórficos

Tubino propone con Panikkar buscar "equivalentes homeomórficos" (p. 73, 257) en el diálogo intercultural²⁸. Con este término, que en realidad se toma prestado de las matemáticas, Panikkar llama la atención sobre el hecho de que en el diálogo intercultural no se debe esperar simplemente encontrar los propios conceptos e ideas sólo en otro idioma. El diálogo intercultural requiere más que un mero trabajo de traducción. Puede ser que no exista un equivalente lingüístico para los derechos humanos en otra cultura. En este caso, hay que tener claro la función o el

²⁷ ESTERMANN, J. *Filosofía Andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT, 2009, p. 108-112; 259-263.

²⁸ Cf. ESTERMANN. *Diatopische Hermeneutik*, p. 30-33. Como equivalente al concepto ontológico central de la filosofía europea, Estermann identifica *to ón*, el ser, que a menudo se interpreta como autoestado sustancial. El equivalente de *to ón* en Andienenraum es *pacha* - una estructura relacional de la vida y el universo, según la cual nada tiene identidad por sí mismo, sino que toda identidad resulta de su conexión con todo (p. 37-38).

papel que tiene un determinado concepto o idea en el propio contexto cultural. Panikkar da el ejemplo de la filosofía (p. 257). Se puede ver su función en la formulación de las ideas principales de una época, la filosofía "trata de cuestionar los mismos fundamentos en los que cada cultura se basa"²⁹; por ejemplo, en la época de la Ilustración, la filosofía identifica y desarrolla idea del sujeto de la libertad. Esta función puede cumplirse de forma diferente en otra cultura, por ejemplo, mediante una tradición de sabiduría desarrollada y diferenciada. En el intento de la filosofía de identificar y reflexionar los fundamentos espirituales e ideológicos o las intuiciones decisivas de una cultura, la filosofía también tiende a ir más allá de su propia cultura y se abre a la dimensión de lo transcultural, a lo que reconoce como fundamentos de otra cultura.

Así pues, el equivalente homeomórfico de los derechos humanos en la región andina se identificaría determinando, primero, la función de los derechos humanos. Su función en Occidente es proteger a la persona, su libertad y su capacidad para expresarse libremente y participar en la toma de decisiones sociales. Esta función es asumida en la región andina por el derecho a la vida, que se manifiesta en sus diversas formas y que incluye la vida individual. Este derecho de vida también incluye lo que en la tradición occidental se llama específicamente el derecho de la naturaleza o la protección del medio ambiente. Por ello, Josef Estermann ha definido como imperativo categórico de la cultura andina: "Actúa de tal manera que contribuyas a la conservación y perpetuación del orden cósmico de las relaciones vitales, evitando trastornos del mismo."³⁰ Los que actúan de esta manera también promueven el derecho del individuo, reconciliando la perspectiva colectiva con la individual.

¿Persona o cultura?

Sin embargo, desde una perspectiva europea, no se puede pasar por alto el hecho de que

este imperativo andino también se asocia con muchas restricciones para el individuo. Estermann enumera algunos. En la cultura andina, el matrimonio es principalmente una comunidad de intereses más que una expresión de amor; cuando uno se casa, se casa con toda la familia de su pareja, y asume todos los deberes y derechos con ella. A menudo, las familias extensas eligen a los cónyuges por el bien de las familias en las que el individuo vive y sobrevive³¹.

Además, lo masculino y lo femenino se entienden como cantidades complementarias que sirven para transmitir y sostener la vida. Vinculados a esto, están generalmente los conceptos de roles fijos de hombre y mujer. El machismo andino, del que sufren sobre todo las mujeres, también es alarmante. Estermann, sin embargo, considera el machismo como una importación inapropiada de la cultura española³². Para superarlo, la idea de la complementariedad del hombre y la mujer estaría lista de nuevo en sí misma. Sin embargo, hasta ahora, la complementariedad de hombres y mujeres no implica directamente la igualdad de hombres y mujeres; la dominación de los hombres no se cuestiona. No se desconoce que el consumo excesivo de alcohol por parte de grupos de hombres, a menudo termina en violencia doméstica contra la esposa y los hijos.

Hay otros ejemplos que indican zonas de conflicto desde una perspectiva europea y debido a la comprensión europea de los derechos humanos. Tubino cita, por ejemplo, estructuras de autoridad jerárquicas que definen a varios grupos indígenas y están en una tensión con principios liberales y democráticos. Sin embargo, se debería entender que se trata generalmente de "jerarquías consultivas razonables" que no son dictaduras; las autoridades "toman en cuenta la opinión de los súbitos antes de tomar decisiones" (p. 89).

Desde el "topos" europeo actual, es difícil aceptar los castigos corporales, que etnias prefieren a la prisión, aunque el pasado europeo conociera ya los castigos corporales (p. 233). Algunas culturas

²⁹ PANIKKAR, R. Religión, filosofía y cultura. *Revista de Ciencias de las Religiones*, v. 1, p. 125-148, 1996, aquí p. 142;

³⁰ ESTERMANN, J. *Filosofía andina*. La Paz: ISEAT, 2009, p. 251-252.

³¹ ESTERMANN, J. *Filosofía andina*. La Paz: ISEAT, 2009, p. 265-266.

³² ESTERMANN, J. *Filosofía andina*. La Paz: ISEAT, 2009, p. 229-230.

indígenas practican la ablación genital femenina, como los indios Emberá-Chamí de Colombia³³; frente a tal práctica, qué se tiene que respetar más: ¿la cultura o la persona? Tubino cita a la filósofa estadounidense Martha Nussbaum, que cuenta sobre una mujer hindú cuya cultura le impedía salir de casa sola (p. 37). Tubino pregunta, "¿Qué hacer frente a situaciones como esta? ¿Respetar la cultura o respetar a la persona?" (p. 38).

Tubino indica que en todas las culturas, incluso en la occidental liberal, hay costumbres que atentan contra la dignidad de la persona. Frente a estos fenómenos incoherentes y contradictorios no se debe suspender el juicio crítico, tampoco en el diálogo intercultural. Él rechaza la sacralización de las culturas, pero añade: "empezando por la propia" (p. 38). Es decir, que tenemos que darnos cuenta que el concepto de la dignidad de la persona surge también de una cultura; por eso parece que el conflicto entre persona y cultura es nada más que un conflicto entre culturas. ¿Quién tiene razón? Según la hermenéutica diatópica sólo un diálogo puede acercar y mediar las ideas opuestas, si no, estamos frente al problema que en nombre de los derechos personales, violamos los derechos humanos a los que pertenece el derecho de la cultura propia. Este diálogo requiere un camino duro y exigente que consiste en el intento de entender prácticas que en la cultura propia aparecen como costumbres inhumanas e inaceptables. Este camino, Bartolomé de Las Casas lo tomó cuando en el siglo XVI citaron y criticaron los sacrificios humanos y el canibalismo de los pueblos indígenas para hacerles la guerra

en América del Norte y del Sur³⁴. La cultura y la religión, aparentemente devoradora de hombres, parecía estar poseída por el diablo. En cambio, el fraile dominico Bartolomé de Las Casas trató de mostrar que incluso detrás de los sacrificios humanos rituales había un pensamiento comprensible, de hecho una virtud digna de mención. Discutió: Aquel que ha reconocido a una deidad como dadora de vida puede concebir el dar gracias por el regalo de la vida devolviendo una vida como ofrenda³⁵. Así pues, incluso en el presente, habría que esforzarse por discernir una posible lógica en las prácticas que equivalen a una violación de los derechos humanos. En el Brasil, en 2010, hubo una feroz disputa sobre la práctica del infanticidio en 13 tribus indígenas, en caso de discapacidad o incluso en caso de nacimiento de gemelos³⁶. ¿Es permisible, o, por el contrario, es necesario penalizar esta práctica? Unos evangélicos han llamado a estos indios la semilla del infierno; al igual que en el siglo XVI, la cultura de los indios está demonizada. El diputado y pastor presbiteriano Henrique Afonso exige que se actúe contra estos indios y su cultura en nombre de los derechos humanos y con toda la fuerza de la ley³⁷. Según unas etnias indígenas, unos grupos evangélicos habrían secuestrado a los niños para salvarlos de la muerte³⁸. Pero había una cierta lógica detrás de estos infanticidios: el trabajo de las mujeres, esencial para la supervivencia, parecía a los 13 grupos étnicos, estar en peligro si ellas, como madres, tenían que dedicarse adicionalmente a un niño discapacitado o a un gemelo. El obispo de Xingu (1981-2015) y

³³ Cf. GONZÁLEZ HENAO, R. La ablación genital femenina en comunidades emberá chami. *Cadernos Pagu*, v. 37, p. 163-183, 2011.

³⁴ Paradigmáticamente, se puede hacer referencia a las observaciones del humanista Juan Ginés de SEPÚLVEDA (1494-1573). Condena la cultura y la religión demoniacas de los indígenas por los sacrificios humanos y justifica así la guerra contra ellos. En su tratado *Demoncrates secundus* / *Zweiter Demokrates*, trad., ed. SCHÄFER, C. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 2018, escribe (lib. I 11, p. 66): "Dixi de ingenio et moribus barbarorum; de impia vero ipsorum religione et nefariis sacrificiis quid dicam? Qui cum daemonia pro Deo coleret, hunc nullis sacrificiis aeque placari putabant ac cordibus humanis."

³⁵ Las Casas. *Apologética*, cap. 183: "La razón es clara: porque ofrecían a los que estimaban ser dioses la más excelente y más preciosa y más costosa y más amada de todos naturalmente, y más provechosa de las criaturas, mayormente si los que sacrificaban eran hijos; y nuestro entendimiento, como queda dicho, por la lumbré natural juzga que a Dios se le debe ofrecer lo más digno y lo mejor, estando dentro de los límites de la ley natural, faltando ley positiva, humana o divina, que ofrecer hombres prohiba y estorbe."

³⁶ FERREIRA DA SILVA, A. F.; OLIVEIRA DIAS, R. H. Infanticidio indígena: o conflito entre o direito à vida e o direito de proteção à cultura. *Revista Âmbito Jurídico*, v. 23. Disponible en: <https://ambitojuridico.com.br/cadernos/direito-constitucional/infanticidio-indigena-o-conflito-entre-o-direito-a-vida-e-o-direito-de-protecao-a-cultura/>

³⁷ Cf. ROSÁRIO, M. Entrevista: Deputado Henrique Afonso - Autor do Projeto de Lei contra o infanticidio nas tribos indígenas. "A vida está acima de qualquer cultura!" *Guiame*. Disponible en: <https://guiame.com.br/noticias/sociedade-brasil/entrevista-deputado-henrique-afonso-autor-do-projeto-de-lei-contra-o-infanticidio-nas-tribos-indigenas.html>

³⁸ Indígenas denunciam organizações missionárias evangélicas por sequestro de crianças, *Correio Braziliense*. Disponible en: <https://www.correio braziliense.com.br/app/noticia/brasil/2009/04/18/interna-brasil.99946/indigenas-denunciam-organizacoes-missionarias-evangelicas-por-sequestro-de-criancas.shtml>

presidente del Conselho Indigenista Missionário Erwin Kräutler³⁹ comprendió esta lógica, y por eso puso su fe en una pastoral prudente que trató de ofrecer alternativas a la matanza de niños, como posibilidades de adopción y una mejor organización del trabajo, para que fuera posible combinar el trabajo y la familia.

Una vez más, volviendo a Las Casas, él no sólo intentaba ver una lógica en las prácticas que, según los estándares actuales, violaban los derechos humanos; sino que también buscaba alternativas al sacrificio humano en la misma cultura que se dedicaba a estas prácticas de culto. Descubrió en la deidad mesoamericana Quetzalcóatl y sus recursos culturales asociados, al rey-sacerdote que apuntaban en una dirección diferente. Así aprendió que el rey sacerdote Quetzalcóatl no escucharía nada de sacrificios humanos, ni de las guerras que se libraban sólo para capturar gente para el sacrificio de sangre⁴⁰.

Como quiera que uno pueda evaluar esta información etnológica de Las Casas desde la perspectiva de hoy, lo importante es su método intercultural: no argumenta la superioridad de la cultura española o del cristianismo. Más bien, identifica en la otra cultura un elemento cuyo fortalecimiento y profundización debe ayudar a superar gradualmente las prácticas culturales que contradicen la dignidad del hombre. Que tales cambios son posibles, lo sabe por la historia cultural europea, que revela que los europeos también conocían y practicaban el sacrificio humano y el canibalismo. Lamentablemente, este enfoque intercultural de Las Casas ha seguido siendo en gran medida una excepción del siglo XVI, pero sigue inspirando el método del diálogo intercultural sobre los derechos humanos hoy en día. Como se ha mencionado, en este sentido Josef Estermann da la pista de que el machismo andino debe ser superado por la idea andina de la complementariedad del hombre y la mujer.

El diálogo intercultural sobre los derechos humanos como salida de una aporía

"¿Estos no son hombres?" Montesinos tuvo que defender la humanidad de los indígenas, que los europeos cuestionaron. El dominico basó su argumento en la cultura europea – igualmente como Las Casas.

No podemos evitar empezar siempre desde nuestra propia cultura. Si en ella se ha desarrollado un nivel de conocimiento como el de los derechos humanos, esto puede convertirse, con razón, en un motivo para buscar equivalentes en otras culturas; con la esperanza de que estos equivalentes se capten y se desarrollen aún más para que se produzcan cambios en esta cultura en favor de la dignidad de la persona. Este enfoque evita demonizar desde la perspectiva de la propia cultura, a otras culturas que pudieran ser vistas determinadas por elementos que parecieran ser inhumanos. Este enfoque salva de la aporía de violar los derechos humanos en nombre de ellos mismos, al hacerlos valer mediante la destrucción de otras culturas. Para que el discurso sobre los derechos humanos no termine en tal contradicción, debe haber un diálogo intercultural sobre los derechos de la vida en sus diferentes aspectos culturales. La hermenéutica diatópica que Fidel Tubino diseña y desarrolla, hace una importante contribución en el campo del diálogo intercultural, promoviendo una reconciliación de las culturas en general.

Bibliografía

CASTILLO TORRES, D. P.; ZAPATA DURÁN, R. W. Los derechos de los animales. En: _____. *EDÁHI* 2. Pachuca: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, 2013.

CLARET, B. J. *Geheimnis des Bösen*: Zur Diskussion um den Teufel. Innsbruck: Tyrolia, 2000.

CORDERO PANDO, J. Fundamentos doctrinales y protagonistas de la defensa de los nativos en La Española. En: FAFIÁN, M.; MÉNDEZ FRANCISCO, L. (Eds). *Los Derechos Humanos en su Origen*: La República Dominicana y Antón Montesino. Salamanca: San Esteban 2011, p. 45-80.

³⁹ KRÄUTLER, Erwin. *Hier scheiden sich die Geister...* Altamira, Brasilia. Disponible en: http://www.bischof-kraeutler.at/?Aus_der_Geschichte:T%F6dliche_Br%E4uche

⁴⁰ LAS CASAS. *Apologética*, cap. 127: "Quezalcóatl, que ... no podía oír cosas de guerra, ni los sacrificios de hombres y otra cosa ser en daño de la república."

ESTERMANN, J. Diatopische Hermeneutik am Beispiel der Andinen Philosophie. Ansätze zur Methodologie interkulturellen Philosophierens. En: _____. *Polylog* 27, 2012, p. 21-40.

_____. *Filosofia Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT, 2009.

_____. *Leopoldo Zea interkulturell gelesen*. Nordhausen: Traugott Bautz, 2008.

FERREIRA DA SILVA, A. F.; OLIVEIRA DIAS, R. H. Infanticidio indígena: o conflito entre o direito à vida e o direito de proteção à cultura. *Revista Âmbito Jurídico*, v. 23. Disponible en: <https://ambitojuridico.com.br/cadernos/direito-constitucional/infanticidio-indigena-o-conflito-entre-o-direito-a-vida-e-o-direito-de-protecao-a-cultura/>

FORNET-BETANCOURT, R. *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

GÓMEZ, C. M. *Interculturality, Rationality and Dialogue: In Search for Intercultural Argumentative Criteria for Latin America*. Würzburg: Echter, 2012.

GONZÁLEZ HENAO, R. La ablación genital femenina en comunidades emberá chamí. *Cadernos Pagu*, v. 37, p. 163-183, 2011. <https://doi.org/10.1590/S0104-83332011000200006>

GRAWE, C.; HÜGLI, A. Mensch III. Die anthropologischen Hauptstränge. En: RITTER, J.; GRÜNDER, K. (Eds). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Vol. 5. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980, p. 1071-1074.

HABERMAS, J. ¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático? En: RATZINGER, J.; HABERMAS, J. *Dialéctica de la secularización: Sobre la razón y la religión*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2006, p. 24-47.

HARDIN, G.; STONE, C. D. S.; ROSE, C. M. *Derecho ambiental y justicia social*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2009.

HUBER, W. Menschenrechte/Menschenwürde. En: MÜLLER, G. (Ed). *Theologische Realenzyklopädie*. Vol. 22. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1992, p. 577-602.

CORREIO BRAZILIENSE. Indígenas denunciam organizações missionárias evangélicas por sequestro de crianças. *Correio Braziliense*. Disponible en: <https://www.correio braziliense.com.br/app/noticia/brasil/2009/04/18/interna-brasil.99946/indigenas-denunciam-organizacoes-missionarias-evangelicas-por-sequestro-de-criancas.shtml>

KRÄUTLER, E. *Hier scheiden sich die Geister...* Altamira, Brasília. Disponible en: http://www.bischof-kraeutler.at/?Aus_der_Geschichte:T%F6dliche_Br%E4uche

LAS CASAS, B. *Apologética Historia Sumaria*. Colombia: Fundación El Libro Total, 1566. Disponible en: https://www.ellibrototal.com/ltotal/?t=1&d=4072_4167_1_1_4072

LAS CASAS, B. *Historia de las Indias*. Vol. 3. Wrocław: Independently published, 2019.

MARTÍ, J. Nuestra América. *La Revista Ilustrada de Nueva York*. Disponible en: https://es.wikisource.org/wiki/Nuestra_América

PANIKKAR, R. Religión, filosofía y cultura. *Revista de Ciencias de las Religiones*, v. 1, 1996, p. 125-148.

CÓRDOBA, P. *Doctrina Cristiana para instrucción de los indios*. Salamanca: Editorial San Esteban, 1987.

ROSÁRIO, M. Entrevista: Deputado Henrique Afonso – Autor do Projeto de Lei contra o infanticídio nas tribos indígenas. "A vida está acima de qualquer cultura!" *Guiame*. Disponible en: <https://guiame.com.br/noticias/sociedade-brasil/entrevista-deputado-henrique-afonso-autor-do-projeto-de-lei-contra-o-infanticidio-nas-tribos-indigenas.html>

SACHSE, F. Maya Divinities in Christian Discourse: The Multivocalities of Colonial Mendicant Translations from Highland Guatemala. En: DEDENBACH-SALAZAR SÁENZ, S. (Eds). *Translating Wor(l)ds: Christianity Across Cultural Boundaries*. St. Augustin: Akademie, 2019, p. 49-72.

SEPÚLVEDA, J. G. *Democrates secundus / Zweiter Demokrates*. Trad., ed. SCHÄFER, Christian. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 2018.

SPARKS, G. (Ed). *The Americas' First Theologies Early Sources of Post-Contact Indigenous Religion*. Oxford: University Press, Kindle-Version, 2017.

STONE, C. D. Should Trees Have Standing? Towards Legal Rights for Natural Objects. *Southern California Law Review*, v. 45, p. 450-501, 1972.

TUBINO, F. *La Interculturalidad en Cuestión*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima: Fondo Editorial, 2016.

VÁZQUEZ DE MENCHACA, F. *Controversiae illustres (1564) / Controversias fundamentales*. Trad., ed. ALCALDE VALLADOLID, F. R. Valladolid: Cuesta, 1931.

ZEA, L. *El pensamiento Latinoamericano*. México: Editorial Ariel, 1976.

ZEA, L. *Filosofía de la historia americana*. México: Universidad Nacional Autónoma, 2019.

Michael Schulz

PhD and habilitation in Theology (LMU Munich). Director of the Department "Philosophy and Theory of Religions" and of the "Interdisciplinary Latin America Center", Rheinische Friedrich-Wilhelms-University, Bonn / Germany. <https://www.ptr.uni-bonn.de>

Dirección para correspondencia

Michael Schulz

Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität

Arbeitsbereich Philosophie und Theorie der Religionen

Am Hof 1, 53229

Bonn, Alemanha

Os textos deste artigo foram revisados pela Zeppelin Publishers e submetidos para validação do(s) autor(es) antes da publicação.