REVISTA **RED** pensar

La “cultura de la diversidad”: un enfoque epistémico desde la complejidad

The “culture of diversity”: an epistemic approach from complexity

Luigi Schiavo

Revista REDpensar, volumen 8, número 1, Enero-Junio 2019
ISSNe: 2215-5384

Lanzando la RED 2

Recibido: 04 de marzo de 2019

Aceptado: 06 de mayo de 2019

DOI: 10.31906/redpensar.v8.i1.180

Universidad De La Salle Costa Rica
Departamento de Investigaciones

redpensar@ulasalle.ac.cr | www.redpensar.ulasalle.ac.cr

La “cultura de la diversidad”: un enfoque epistémico desde la complejidad

The “culture of diversity”: an epistemic approach from complexity

Luigi Schiavo ¹

Resumen

La diversidad, tradicionalmente considerada negativa y desestabilizante a todos los niveles, es propuesta, en este trabajo, como enfoque epistémico desde el cual repensar las relaciones vitales, dentro de una mirada compleja de la vida. La idea subyacente es que un auténtico cambio social exige la ruptura con el enfoque de la homogeneidad, predominante hasta nuestros días, y su sustitución con el eje de la multiplicidad y de la diversidad. Después de un rápido *excursus* sobre el tema de la diversidad en la historia, se describe en qué consiste el cambio epistémico que fundamenta la “cultura de la diversidad”, para, al final, enfocar la ética del cuidado como garantía de una sociedad realmente diversa.

Palabras Clave: DIVERSIDAD, COMPLEJIDAD, CULTURA DE LA DIVERSIDAD, HOMOGENEIDAD, ÉTICA DEL CUIDADO.

Abstract

Diversity, traditionally considered negative and destabilizing at all levels, is proposed, in this work, as an epistemic approach from which to rethink vital relationships, since a complex view of life. The underlying idea is that an authentic social change requires the break with the focus of homogeneity, predominate to this day, and its replacement with the axis of multiplicity and diversity. After a quick “excursus” on the theme of diversity in history, it is described what the epistemic change that bases the “culture of diversity” consists, in order to finally focus on the ethics of care as a guarantee of a diverse society.

Keywords: DIVERSITY, COMPLEXITY, CULTURE OF DIVERSITY, HOMOGENEITY, ETHICS OF CARE.

Introducción

El tema de la diversidad genera, desde siempre, polémicas y conflictos, porque somos naturalmente llevados a buscar la acomodación, la concordancia, la igualdad de pensamientos y de acciones. La diversidad, por lo contrario, genera preguntas, exige una mirada diferente, elasticidad mental, capacidad de aceptación y comprensión y, sobre todo, revela la posibilidad de otra manera de ser y pensar, más allá de lo constituido y de lo “normal”. Porque, la diversidad tiene el poder de sacar de lo común, de lo establecido, de lo tradicional, para abrir a lo novedoso, impulsando la transformación y la creación de nuevos espacios relacionales. O sea, la diversidad genera la crisis de la normalidad. En este sentido, es profundamente revolucionaria e innovativa, es potencia de transformación.

1. De origen italiano, ha vivido 20 años en Brasil y la última década en Costa Rica. Formado en Teología, Filosofía y doctor en Ciencias de la Religión, se especializó en el tema del Jesús Histórico y de los orígenes cristianos. Actualmente es docente, investigador y director del Departamento de Investigaciones de la Universidad de La Salle de Costa Rica. Es autor de varios libros y artículos científicos. Correo electrónico: schiavo.luigi@gmail.com

El propósito de este artículo es plantear el tema de la diversidad como ruptura epistémica, de mirada otra, que se fundamenta en una ética de la interrelación y del cuidado, a nivel humano, como ecológico y cósmico.

El trayecto que el texto propone empieza por la contextualización del concepto de “diversidad” desde una mirada compleja de la realidad, para tratar como la misma fue considerada a lo largo de la historia, focalizando, al final, la “cultura de la diversidad” y la “ética del cuidado”.

Diversidad y complejidad de la vida

El término “diversidad” proviene del latín “*di-vertere*”, que se refiere a la división, o al volverse a otra dirección. El tema de la “diversidad” abarca diferentes significados, dependiendo de la perspectiva con que se mira y las diferentes disciplinas académicas.

En el campo de la biodiversidad, por ejemplo, que considera las múltiples formas de adaptación e integración de la vida a diferentes ecosistemas (Solbrig, 1994, p.13), la diversidad es considerada el producto de las mutaciones y variaciones genéticas provocadas por cambios contextuales, el factor decisivo para la sobrevivencia de la especie en situaciones no habituales. Una diversidad reducida, por lo contrario, es considerada altamente comprometedora la sobrevivencia de la especie, como, por ejemplo, en la reproducción entre parientes o en el monocultivo en agricultura, que pueden resultar en malformaciones genéticas y en una mayor vulnerabilidad de la especie, frente a desastres naturales y/o biológicos. La pérdida de la riqueza y de la variedad de la diversidad genética, fundamento de la evolución de las especies, garantiza, por lo tanto, la posibilidad de adaptación a diferentes contextos ambientales e implícitamente, mayores posibilidades de sobrevivencia. Para la biodiversidad, la diversidad es, así, un elemento positivo, necesario y decisivo para la sobrevivencia y la evolución de las especies vivientes.

En el ámbito de la cultura, la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura [UNESCO], en el artículo 4 de la Convención de 2005 define la “diversidad cultural” como:

La multiplicidad de formas en que se expresan las culturas de los grupos y sociedades. Estas expresiones se transmiten dentro y entre los grupos y las sociedades. La diversidad cultural se manifiesta no sólo en las diversas formas en que se expresa, enriquece y transmite el patrimonio cultural de la humanidad mediante la variedad de expresiones culturales, sino también a través de distintos modos de creación artística, producción, difusión, distribución y disfrute de las expresiones culturales cualesquiera que sean los medios y tecnologías utilizados (UNESCO, 2005, citado en Val, 2017, p.124).

La diversidad cultural es también producto de la adaptación humana a diferentes ambientes, y se manifiesta en la fabricación de diversos objetos materiales, como en la generación de tradiciones, costumbres, estructuras sociales, religiosas, míticas, lenguajes y cosmovisión específicos, que son influenciados por el lugar donde se vive. Perder esta riqueza, por actitudes colonizadoras, homogenizantes e imperialistas, significa perder un patrimonio incalculable de la historia humana.

La diversidad es esencial también para el mercado capitalista global, que necesita de las diferentes diversidades (cultural, étnica, social y de los factores interculturales) para su expansión y diversificación. En una sociedad fuertemente globalizada, donde las interconexiones entre personas, pueblos y culturas facilitan las comunicaciones y el intercambio, la diversidad lleva al mercado a absorber los nuevos estímulos y lo impulsa a expandirse. Este proceso contribuye a enriquecer el mercado intercultural étnico que, por otro lado, acaba imponiendo sus tendencias consumistas, en perjuicio de las locales, confinándolas poco a poco en un plan inferior, dejando el campo abierto a tendencias homogenizantes y coloniales. Hoy, por ejemplo, en cualquier parte del mundo es posible comer una pasta italiana, una hamburguesa de *McDonald's* o vestir los mismos “*jeans*”. Es lo que comúnmente se define como “multiculturalismo”, o sea, la coexistencia plural, en un mismo ámbito, de diversos productos, maneras

de pensar, de consumir, de creer y de vivir, que tienen en común la misma referencia a un único modelo social, económico y político. Si, por un lado, la diversidad favorece el comercio, por el otro, lamentablemente, acaba con las particularidades y las tradiciones específicas de las culturas más vulnerables: en este sentido, no pasa, de una nueva forma de colonialismo.

La diversidad desarrolla un papel esencial también en el ámbito de la reproducción de las especies: muchas formas vivientes, entre ellas, las animales, para la reproducción necesitan de la diversidad genética celular proveniente de los padres.

Así, en el medio natural, la diversidad es sinónimo de creatividad, variedad, riqueza, abundancia, alteridad y está presente en todos los campos de la vida cotidiana, del saber, del ser, del actuar, así que podemos afirmar que es un elemento esencial de la complejidad, tanto humana como natural y cósmica.

Pero, no siempre y no todos consideran a la diversidad un elemento positivo.

Para un cierto tipo de biología, que considera la centralidad del cuerpo (reducción biologista), la diversidad representa una deficiencia física, una enfermedad, que genera una deficiencia y discapacidad tanto física que psíquica.

En el ámbito religioso, la diversidad, asociada a la transgresión de las normas divinas y a la desobediencia, fue considerada una punición divina, un castigo, debido a la influencia de fuerzas diabólicas. La diversidad, así entendida, pasa a no ser más necesaria a la comunidad, que prescinde tranquilamente de ella: la consecuencia es la exclusión de los “diversos” como pecadores e impuros.

Para la política, la diversidad representa la alternativa que generalmente amenaza el poder constituido. Frente a la imposición de un “orden común”, la diversidad es considerada desestabilizante, por eso es perseguida, rechazada y eliminada.

En fin, en el ámbito social y cultural, la diversidad coincide con maneras diferentes de ser, vivir y pensar, responsables por la exclusión, el rechazo y, en muchos casos, por la marginación y la enajenación de las persona “diversas”.

En todos esos casos, la cuestión de la diversidad implica una real opción ética por la justicia social, la igualdad, la ecuanimidad, fundamentos de una sociedad no solamente tolerante en relación con la diversidad, sino que realmente diversa, desde las diversidades que la atraviesan y la componen. O sea: una sociedad diversa “no a pesar de la diversidad; sino que desde la diversidad”.

La diversidad en el pensamiento occidental

En este párrafo, propondremos un breve *excursus* sobre la diversidad a lo largo de la historia humana, focalizando algunas experiencias e ideas generadoras del pensamiento occidental.

- **La naturalización de la diversidad**

Una de las primeras reflexiones sobre diversidad se encuentra en el filósofo griego Aristóteles (384-322 a.C.), en su disertación sobre diferencias y contrariedad, que él ve reflejadas en la dualidad macho-hembra (Deuso, 2005, p.25). En las palabras del filósofo:

Es posible que las cosas que difieren entre sí, difieran más o menos; hay, pues, una diferencia extrema, y esto es a lo que yo llamo contrariedad. (...) Es evidente, por supuesto, que la contrariedad es una diferencia perfecta; y teniendo la contrariedad numerosas acepciones, este carácter de diferencia perfecta lo tendrá en estos diferentes modos. Siendo así, una cosa única no puede tener muchos

contrarios. Porque más allá de lo que es extremo no puede haber cosa que sea más extrema todavía, y una sola distancia no puede tener más de dos extremidades. En una palabra, si la contrariedad es una diferencia, no consistiendo la diferencia más que en dos términos, tampoco habrá más de dos en la diferencia perfecta. (Azcárate, 1875, citando a Aristóteles en *Metafísica*, X, IV, 1052a-1059a)

O sea, una cosa puede tener muchas diferencias y al máximo dos contrariedades. La contrariedad, para el filósofo, hace parte de la naturaleza del animal, y por lo tanto no es accidental; se manifiesta en diferencias corporales, como en los órganos sexuales orientados a la reproducción.

Estas ideas fueron desarrolladas en la “*Metafísica*”, donde se trata del saber especulativo más elevado. Pero, cuando Aristóteles se enfoca en la biología y la política (la *physis*), afirma que la hembra es inferior al macho, o sea, la diversidad orienta la clasificación valorativa que legitima papeles y poderes diversos en el ámbito familiar, social y político. En el caso específico de la mujer, Aristóteles considera que su inferioridad es definida por cuestiones naturales o físicas: “el macho sería el principio activo que transmite la forma del nuevo ser en tanto que la hembra se limitaría a recibir pasivamente la semilla del varón (principio activo). La hembra es la materia y actúa como el surco que recibe la semilla de la que nacerá la planta. La hembra, por lo tanto, sólo aporta el lugar y la materia” (Deuso, 2005, p.27). Para el filósofo, la hembra está caracterizada por la impotencia de producir el principio activo, el esperma, y se identifica con la materia, al contrario del macho que es movimiento. En consecuencia, de este raciocinio, la mujer debe, para Aristóteles, estar confinada en los límites estrechos de la casa (*oikos*), manteniéndose alejada de la vida pública de la ciudad (*polis*).

De esta forma, el filósofo naturaliza las diferencias, y explicita su pensamiento en la descripción de los diversos tipos de mando:

El despótico es el que ejerce el amo sobre el esclavo (primera relación política) y el cuerpo sobre el alma. El regio es el propio del rey con sus vasallos y también el del padre sobre los hijos (tercera relación política). Finalmente, el político es el que tiene lugar entre ciudadanos. De este tipo es el que se da entre marido y mujer (segunda relación política), es decir, la autoridad del marido sobre la mujer es como la del magistrado con el ciudadano. De este tipo es también la relación entre la inteligencia (*noos*) y el apetito (*pathetikon morion*)” (Deuso, 2005, pp.31-32).

Por consecuencia, “tratándose de la relación entre macho (*arren*) y hembra (*thely*), el primero es superior (*kreitton*) y la segunda inferior (*cheiron*) por naturaleza; el primero rige (*archon*), la segunda es regida (*archomenon*)” (Aristóteles, 1254b14). Pertenece por lo tanto al macho, “mandar (*archike*) y a la mujer, servir (*hyperetike*)” (Aristóteles, 1260a23).

Desde este planteamiento, para Aristóteles la división dualista es natural, así como natural es que uno de los dos polos gobierne y el otro obedezca y sea considerado siervo del primero. Por consecuencia, la mujer, los esclavos y los bárbaros son puestos en el mismo nivel de sometimiento al varón libre griego:

Entre los bárbaros, la mujer y el esclavo tienen la misma categoría; la causa de ello está en que los bárbaros no tienen ninguna clase de gobernantes por naturaleza, antes entre ellos la comunidad conyugal es una unión de una mujer y un varón esclavos. De aquí el dicho de los poetas: “resultó que los griegos gobernaban a los bárbaros” (Eurípides en Vallejo, 2016).

Implicando que, por naturaleza, bárbaro y esclavo es una sola y misma cosa. (Política, I). Este pensamiento influenció profundamente el mundo occidental, generando formas diversas de dominio, consideradas naturales y legítimas, como el patriarcalismo, el imperialismo, el dogmatismo, el absolutismo y el colonialismo.

• Religión y diversidad

El Cristianismo surgió como movimiento religioso alternativo, de grupos sociales inconformes con el sistema de explotación romano y de clasificación social judaico. Fue producto de la diversidad, y su postura crítica caracterizó las acciones del fundador, Jesús de Nazaret. En los escritos de las primeras generaciones cristianas, desde su propia cosmovisión, se presenta otra ética que focalizaba la construcción de comunidades ecuanas, solidarias e incluyentes. Los poderes hegemónicos desataron contra los primeros cristianos feroces persecuciones a lo largo de los primeros tres siglos de nuestra era, que no lograron acabar con la “funesta superstición” (*exitiabilis superstitio*, Tácito, *Annales* 15,44,3). Al contrario, su diversidad, que se resumía en la propuesta escatológica de “un mundo diverso”, se volvió tan atractiva que se esparció rápidamente entre la mitad esclava del imperio, que entrevía en el cristianismo la posibilidad de una vida mejor; y sucesivamente entre las clases más abastecidas, tal vez cansadas por el vacío de valores y de propuestas significativas de su tiempo. De esta forma, en apenas tres siglos, el Cristianismo llegó al poder: primero con el emperador Constantino (306-337 d.C.) y sucesivamente con Teodosio (379-395), que lo convierte en religión del Estado (380).

Sin embargo, este logro tan repentino, marca también el fin de la diversidad cristiana:

¿Fue imperialización del cristianismo o cristianización del imperio? Probablemente las dos cosas al mismo tiempo: de un lado, el mensaje cristiano se imperializa y romaniza, como necesidad de sobrevivencia y de inculturación. Por el otro, inicia una lenta y progresiva cristianización del Imperio Romano, que se hará concreta con Constantino y tendrá su punto culminante en la Edad Media. La alianza entre poder político y cristianismo, garantiza un alcance universal a la nueva religión, el apoyo y la sustentación del Estado al cual retribuye garantizándole su legitimidad. Este encuentro entre lo político y lo religioso representa uno de los elementos característicos de la civilización occidental, hasta nuestros días. (Schiavo, 2019, p.303).

Tres elementos caracterizan este cambio epistémico del Cristianismo, donde la idea de diversidad que caracterizó sus orígenes, es substituida por la homogeneidad.

- El surgimiento del concepto de “herejía”, que aparece por la primera vez en el II siglo, en relación con la diversidad doctrinal y de pensamiento. El concepto filosófico de *hairesis*, se refiere originariamente a una escuela de pensamiento, reunida alrededor de las enseñanzas de un maestro. Sin embargo, en el conflicto con los gnósticos y otros movimientos cristianos heterodoxos, que también consideraban sus verdades reveladas por Dios, Justino de León rechaza sus creencias tachándolas de herejía, por sus diferencias con el Cristianismo romano. Se trata de una auténtica resemantización del término que, de ahora en adelante, pasa a indicar las diversidades doctrinarias, rechazadas por el grupo cristiano hegemónico como no reveladas y, por lo tanto, no verdaderas. En la realidad, este conflicto enmascara otro más concreto: la lucha por la hegemonía dentro del Cristianismo.

Justino, era uno más entre los diferentes maestros cristianos que buscaban interpretar los orígenes cristianos, sin representar la Iglesia oficial o la tendencia general. Además, es posible que tampoco hubiera muchos cristianos en Roma, alrededor de 140. En esos años no existía una iglesia con la fuerza de aceptar o rechazar a otras; tampoco aún existía una herejía llamada “gnosticismo”, lo que había eran diferentes escuelas de pensamiento, con distintas interpretaciones del mensaje cristiano, reunidas alrededor de maestros, que orientaban las doctrinas y creencias de sus discípulos (Schiavo, 2019, pp.282-289).

Sin embargo, el problema político, acaba dando origen a una forma violenta de rechazo de las diversidades dentro del Cristianismo, que tendrá, en los siglos venideros, una importancia extraordinaria en la afirmación de una única interpretación teológica y, por consecuencia, de la legitimación de un determinado grupo al poder.

- El segundo elemento que caracteriza el Cristianismo imperial es su expansión universalista que, de mano dada con el concepto de herejía, contribuirá inmensamente a la definición de una identidad cristiana, basada en una única doctrina, única liturgia, única moral, única jerarquía y en la misma estructuración social. Tal identificación acabó siendo impuesta con la fuerza a las poblaciones que hacían parte del Imperio Romano, volviéndose una de las características marcantes de la colonización romana. De esta forma, el movimiento de Jesús, al inicio una entre las tantas sectas religiosas que poblaban el imperio romano, se transformó en pocos siglos en religión hegemónica, esparcida en todos los rincones del imperio, definiéndose, dogmáticamente, la única verdadera y revelada por Dios.

El Cristianismo se adecuó a las estructuras culturales, sociales y políticas romanas, identificándose siempre más con el imperio. Este matrimonio fue tan bien sucedido que con el pasar de los siglos el mismo pontífice romano adquiere un *status* más alto del mismo rey o emperador político, que se queda subordinado a él. En la famosa teoría de las dos espadas (siglo XII), el papa declara la supremacía del poder espiritual sobre lo temporal, definiendo la centralidad de la religión, propia de la Edad Media. La absolutización del poder espiritual lleva a la centralidad de la fe cristiana en una peligrosa y tortuosa alianza entre fe y poder, creencias y violencia, que no pocos daños causará a la humanidad. De hecho, es propio de la Edad Media el rechazo absoluto de las diversidades, que se expresó históricamente en la inquisición (persecución a quienes no comparten las doctrinas católicas), en la caza a las brujas (persecución de las mujeres que no se sujetaban al sistema patriarcal) y a varias otras categorías de personas “diversas”: judíos, homosexuales, gitanos, etc. La diversidad no es tolerada.

- El tercer elemento, fruto también de este peligroso enlace entre fe y poder político, es el colonialismo, que es producto de la expansión del continente europeo para fuera y caracteriza la modernidad (siglos XV-XX). En el contacto con otras culturas y civilizaciones (de África, América, Oceanía), se afirma la supremacía cultural, étnica y política de Europa, legitimando la esclavitud de las poblaciones africanas e indígenas y su consecuente colonización y destrucción de sus culturas, tradiciones, formas de vivir y de sus religiones. La incapacidad de relacionarse con “lo otro” fue la causa de incontables daños a la humanidad y de grandes genocidios, cuya continuidad, presencia y consecuencias son evidentes hasta nuestros días.

La alianza del Cristianismo con el poder político cobró un elevado precio a pagar: la pérdida de la utopía social originaria. Con el rechazo de las diversidades históricas, el Cristianismo tiene que abrir mano de su propuesta de salvación histórica y de su ética específica, que coincide con la justicia, la equidad y la igualdad, para referirse a otro mundo, diverso, lejano, imaginario, que nada tiene a ver con nuestra realidad. Alejándose de la historia, el cristianismo se vuelve ideología mágica, “opio del pueblo” y el sueño de un cambio social solamente es garantizado por la mirada a un cielo que poco tiene a ver con la tierra y a un Dios siempre más lejano de la humanidad.

- **Diversidad y política**

La modernidad operó otro cambio epistémico en la historia de la humanidad: la centralidad de la razón, que tiene como consecuencia la emancipación del poder religioso y la emergencia del sujeto. Lo que define el sujeto es su capacidad racional de pensar (“pienso, luego existo”) y de actuar conforme su pensamiento.

Ese sujeto que piensa y luego existe no es una persona de carne y hueso que vive en un territorio y participa de una cultura sino una razón desencarnada, un ser a-histórico, un individuo que se cree artífice absoluto de su destino. Es el átomo humano que se considera libre en tanto imagina que no tiene ataduras y supone (o más bien delira) que tiene un imperio absoluto sobre sí mismo. Ese sujeto es una mente racional pura que se cree capaz de dominar sus pasiones y deseos, al mismo tiempo que concibe al ambiente como un mero recurso para el hombre. (Najmanovich, 2017, p. 30)

Al sujeto están implícitas las ideas de autonomía y de libertad: como ser pensante, es también un ser de poder. Poder en el sentido de las posibilidades que se le abren en su frente, generadas por su capacidad racional; pero, poder también en el sentido de la centralidad de su racionalidad, que puede fácilmente degenerar en autorreferencialidad. En este caso, la subjetividad revela su lado más peligroso, de inevitable competencia entre sujetos, que pueden desembocar en conflictos y guerras, lo que equivaldría a la institucionalización de la ley de la selva. Decía Thomas Hobbes (1588-1679): “con todo ello es manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra tal que es la de todos contra todos” (*Leviatán*, XIII–XIV).

Se hace por lo tanto necesario un instrumento de control que normatice, bajo su autoridad, a los sujetos, sus comportamientos, modos de pensar y de actuar y se resguarde así el vivir social. Este instrumento es el Estado. Hobbes justifica la creación del Estado, presidido por un soberano que está por encima de cualquier partido y grupo o de una asamblea cívica, con el poder en sus manos, para la manutención de la paz en la sociedad. La república o la *civitas*, serían por lo tanto fruto del siguiente pacto social (Hobbes, citado por Moya y Escohotado, 1980, p. 267) “autorizo y abandono el derecho de gobernarme a mí mismo, a este hombre, o a esta asamblea de hombres, con la condición de que tú abandones tu derecho a ello y autorices todas sus acciones de manera semejante”. Pero, el Estado, consecuencia de este pacto social es, según Hobbes (citado por Moya y Escohotado, 1980), la imagen bíblica del Leviatán: “un Dios Mortal a quien debemos, bajo el Dios Inmortal, nuestra paz y defensa” (p.267), pues a él transferimos todos nuestros derechos.

Solamente la razón puede ser la “guardiana” y la “domadora” de los instintos del sujeto. Por eso, es importante que el sujeto racional sea convertido en “ciudadano”, quiere decir, sometido al poder del Estado que lo controla y domina a través del miedo. El surgimiento del Estado es, por lo tanto, paralelo y consecuencia al emerger de la idea de sujeto y de individuo, y eso caracteriza a la Modernidad. Con eso, “nació el paradigma básico de la sociedad moderna y el disciplinamiento basado en el control externo. Bajo la tutela del Estado, el sujeto-individuo será socializado merced a la más rigurosa disciplina que paradójicamente se publicita como una garante necesaria para la libertad” (Najmanovich, 2017, p.33). El propósito de la acción del Estado con relación al sujeto es la estandarización a determinados contenidos, actitudes, modos de pensar y de ser, lo que coincide a una modelación (literalmente: hacer corresponder a un molde), según parámetros uniformes y generales. El resultado esperado es la obediencia, el sometimiento, la nivelación a las leyes estatales y la estandarización o normalización de comportamientos y acciones. Las supuestas diferencias o minorías discordantes son rechazadas, perseguidas, combatidas y eliminadas como peligrosas a la unidad de la sociedad estatal. La acción del Estado es, por lo tanto, una auténtica domesticación del sujeto libre, para que se vuelva ciudadano ejemplar del Estado. Es también sujeto de derechos, en el sentido que, el Estado tiene que garantizarle las condiciones para que pueda desarrollar “armónicamente” su vida, pero dentro del ámbito estatal.

La acción del Estado se caracteriza por el orden, la regularidad, la estabilidad, la linealidad, las “ideas claras y distintas”, la “normalidad”, que definen el alineamiento a una sociedad donde el “orden” corresponde a un sistema definido e impuesto por alguien, desde afuera y, por lo tanto, expresión de una jerarquía y de un poder. Lo que aparece como “desorden”, “inquietud”, “inestabilidad”, “incertidumbre”, o sea, las diversidades, son rechazadas como peligrosas y como posibilidades de desestabilización. Es de esta forma que el ciudadano es modelado desde moldes predefinidos (la educación, las leyes, la formación cívica, la religión, las tradiciones, los comportamientos) que acaban produciendo seres todos iguales.

En este esquema, no hay espacio para la diversidad.

- **Rechazo y demonización de la diversidad**

La diversidad lleva la mirada para más allá de lo constituido y lo definido, se define como alternativa, la posibilidad de salir de la esclavitud de la norma, la fuga de la imposición, para la elección libre. La diversidad, representa también una crítica al modelo estandarizado impuesto por el Estado, revelando que la diferencia no solo es posible, sino que oportuna, justa y ecuánime. Por eso, la diversidad es percibida como una amenaza

al orden establecido, un ataque a los modelos tradicionales de vida, de comportamientos, un peligro para la identidad y la cohesión social. Y acaba siendo demonizada, o sea, considerada como un mal, pecaminosa, extraña, fuera de la normalidad y de las leyes y, las personas portadoras de diversidades, son simbólicamente, descritas desde los trazos deformes que caracterizan la figura del Diablo (Schiavo, 2012).

Pensemos a las brujas de la Edad Media, asociadas a las tinieblas y al Diablo y representadas como viejas, con deformidades físicas y conocimientos muy poco humanos, capaces de volar, de predecir el futuro, rodeadas de ungüentos y fórmulas mágicas con las cuales fabricaban pociones y realizaban hechizos peligrosos. En la realidad, históricamente, parece que, con esta construcción simbólica, la acusación de brujería no pasaba de un poderoso instrumento de silenciamiento y aniquilación de aquellas mujeres, en muchos casos jóvenes y bellas, que se rebelaban contra el régimen de esclavitud social, familiar, religioso y sexual al cual eran sometidas. Sus reivindicaciones representaban un real peligro al poder patriarcal, religioso y político, por eso eran demonizadas, inquiridas y destruidas sin piedad, extirpadas como un cáncer que podía contaminar a toda la sociedad. El mismo esquema se aplicaba a los judíos, a los gitanos, y también a los enemigos políticos y a cualquier otra categoría de persona que, ayer como hoy, reivindica la posibilidad de la diversidad cultural, política, sexual, de género o de religión.

La demonización es un poderoso instrumento de control y reglamentación de las relaciones sociales, entendidas y vislumbradas a partir de sus efectos negativos y desestabilizantes y en defensa de una identidad e integridad específicas, sean ellas personales, grupales o sociales. Con la demonización se elimina el diferente, el “otro” y quienes amenazan al orden establecido. Es una afirmación potente del “sentido común”, de la única interpretación, la cristalización de la verdad.

Con la demonización se instaura también la política del miedo, como afirmaba Hobbes con relación al Estado Leviatano:

Para contrarrestar el miedo se recurre a producir un miedo mucho mayor. Una vez que se define que la ideología del miedo es uno de los instrumentos más eficaces de manipulación, la tarea es crear las condiciones que mejor puedan generarlo y justificarlo. En el caso particular de esta doctrina, se recurre a revestir al enemigo de “bestia apocalíptica”, que amenaza con destruir el mundo [...] Por su parte, quienes lo enfrentan constituyen el bastión de seguridad para el mundo. (Vega, 2010, p. 35)

La descripción de los enemigos comunes con trazos diabólicos, representa otro recurso típico de la demonización: el lenguaje y las imágenes religiosas trasladan el conflicto del ámbito social para el religioso. Solo así la ley de “no matar” puede ser suspendida y se instaura lo que Agamben (2006) define “el estado de excepción”, o sea, la suspensión temporaria de las leyes del Estado y la autorización a matar al enemigo, transformado ahora en “*homo sacer*”, o sea en víctima sacrificial, en un hipotético sacrificio religioso, necesario para mantener la pureza, la santidad y la integridad grupal.

El rechazo de las diversidades, llevado a cabo por el proceso de demonización, tiene terribles consecuencias sociales, como el etnocentrismo (la superioridad cultural de un pueblo sobre los demás); el nacionalismo (la superioridad de una nación), el racismo (la superioridad de una raza); el patriarcalismo (el poder del varón sobre la mujer); la xenofobia (el miedo a lo diverso, de lo extraño, del extranjero); el imperialismo y el colonialismo (imposición del propio sistema de poder).

En el ámbito religioso, los resultados son el dogmatismo, o sea la afirmación de una única verdad; el autoritarismo: la única y legítima autoridad; el absolutismo: la divinización del poder; el moralismo: la mera observancia de leyes y comportamientos impuestos; el fundamentalismo: la única interpretación de los escritos religiosos.

Esta manera de pensar y de actuar, basada en una concepción dualista de la realidad, que clasifica las personas para afirmar el poder de uno sobre los demás, es responsable de innumerables conflictos, guerras y barbaries que se sucedieron a lo largo de la historia.

La complejidad de la realidad y su multiplicidad, la diversidad de formas de ser y de pensar, exigen una ruptura epistémica, que fundamente otra mirada y otra ética, otra sociedad y otra política, basadas en la armonía de los diversos y en el cuidado recíproco y no más en la competencia.

Es lo que vamos a describir a continuación.

La “cultura de la diversidad”

El reconocimiento y la cohabitación con la diversidad y la pluralidad, más allá de una mera tolerancia, debería originar una “cultura de la diversidad”. El término “cultura” proviene del latín “*cultus*”, que se refiere a la tierra cultivada: aplicado a la diversidad, remite a la actitud del agricultor que siembra la tierra y la cuida para que produzca frutos. Hablar de “cultura de la diversidad” es referirse, por lo tanto, al cultivo de las diversidades para que, a la par de plantas y árboles, produzcan sus frutos. El enfoque no está más en la homogeneidad, sino en la diversidad, lo que implica un nuevo modelo epistémico, desde el eje teórico de la pluralidad y de la multiplicidad, aplicado a todos los aspectos de la vida: diversidad en el modo de ser, de vivir, de expresión, de opción, de acción, de religión, de interpretación. El resultado, será una sociedad acogedora y plural, donde cada sujeto es reconocido y valorizado por lo que es y no por lo que tiene e impulse la multiplicidad de relaciones creativas, en el respeto de todos. Este sueño, sin embargo, no es posible sin la referencia a una ética consecuente.

• Un nuevo giro epistémico

Mignolo resume en qué consiste el nuevo giro epistémico: “pensar desde conceptos dicotómicos en vez de ordenar el mundo en dicotomías” (2003, XIV), o sea, superar el dualismo opositor en favor del pluralismo, como base de un nuevo pensar y ser. Este proceso implica un movimiento de salida, el cruce de un umbral, la ruptura con el espacio cerrado de lo instituido, de lo impuesto, del discurso único y de la competencia opositora (entre el yo y el tú, el sujeto y el objeto, el bueno y el malo, el verdadero y el falso, el blanco y el negro, el varón y la mujer ...). Es un acto dramático porque, como afirma Heidegger (1987, p.24), consiste en dejar atrás un mundo conocido, el de adentro y enfrentar la incertidumbre, el cambio y la novedad del afuera. Pero, la imagen del umbral como otras propuestas (la escalera según Bhabha, 2002, p.20 y el puente de Heidegger, 1994, p.134), no logra salir de la simetría dualista, por su referencia constante a un eje jerárquico. Será solamente la imagen del rizoma, propuesta por Deleuze y Guattari (2002) a ofrecer un modelo donde la multiplicidad no está sometida a ningún orden general:

Un rizoma como tallo subterráneo se distingue radicalmente de las raíces y de las raicillas. Los bulbos, los tubérculos, son rizomas. Pero hay plantas con raíz o raicilla que desde otro punto de vista también pueden ser consideradas rizomorfas. Cabría, pues, preguntarse si la botánica, en su especificidad, no es enteramente rizomorfa (...). Cualquier punto del rizoma puede ser conectado con cualquier otro, y debe serlo. Eso no sucede en el árbol ni en la raíz, que siempre fijan un punto, un orden. (pp.12-13)

El rizoma es “una figura abierta, cuyos elementos heterogéneos juegan ininterrumpidamente unos con otros, se deslizan unos encima de los otros, y son comprendidos en el constante devenir” (Byung-Chul, 2018, p.45). O sea, no hay en el rizoma una línea jerárquica, siendo que cada elemento puede afectar y ser afectado por cualquier otro. No existiendo un centro, ni una estructura clasificatoria o una dirección específica, puede ramificar desde cualquier punto y extender sus ramos y raíces para cualquier dirección, transformándose en bulbo o tubérculo en total libertad, dependiendo de las relaciones que lo afectan.

En el rizoma, el umbral puede darse en cualquier lugar y puede orientarse a todas las direcciones. La ausencia de una estructura jerárquica y de un centro o de una referencia, deja espacio a la libre multiplicidad creativa.

Un rizoma no empieza ni acaba, siempre está en el medio (...) inter-ser, *intermezado*. El árbol es filiación, pero el rizoma tiene como tejido la conjunción ‘y ... y ... y ...’. En esta conjunción hay fuerza suficiente para sacudir y desenraizar el verbo ser. (Deleuze y Guattari, 2002, p.29)

Es justamente la centralidad de esta “y” la característica específica del rizoma, que produce “una conexión de lo inconexo, una yuxtaposición de los diferentes, una cercanía de lo distante” (Byung-Chul, 2018, p.47). Como en un tejido, donde todo está conectado, o de la red y de la web.

Pensar la diversidad desde la propuesta de Deleuze y Guattari (2002), exige, por lo tanto, pensar en relaciones abiertas, fuera de cualquier clasificación y jerarquización, donde el poder está en las márgenes y no en un centro definido y la participación sea efectiva y ecuanimemente garantizada a todos y todas.

• El “tercer espacio”

La superación del dualismo dicotómico es posible solamente asumiendo la dicotomía, o la diversidad como criterio que fundamenta una nueva visión paradigmática. Eso abrirá las puertas a otro espacio, en que los dos polos, del “yo” y del “tú”, desaparecen, para dar origen a una nueva realidad. Este “tercer espacio” o “tercer lugar”, como lo definía Foucault (1967), se encuentra entre lo real y lo simbólico: es el espacio de la proyección, de la utopía y de la creación, generado por las “heterotopías”, las pluralidades y las diversidades que lo habitan. Derridá (2003, p.22) y el constructivismo también se refieren al “*tertium datur*”, a la superación del dualismo de los opuestos en favor de un tercer elemento completamente diferente. Por ejemplo, el mío y el tuyo no necesitarían de confundirse en la tentativa de superar a las individualidades, sino de dejar la puerta abierta en la espera de la llegada del otro: para Derridá, eso coincide con la capacidad de no exigir nada, sino simplemente dejar al otro ser otro. Y continúa,

Si el centro, dónde esté, no es capaz de agarrar esta lición, la periferia del mundo, las áreas fronterizas, las tierras del medio, las ciudades fronterizas, parecen ser las únicas a haber ofrecido en la historia la posibilidad del encuentro entre los unos y los otros. (Derridá, 2003, p.22)

El “tercer espacio” es el producto de la confluencia de los dos polos originarios, que en este proceso de encuentro salen de su identidad primera, para confluir en algo completamente nuevo. Dos pequeñas historias describen este proceso. La primera ambientada en el siglo XVI, del judío sefardita López Penha que, llegando a la ciudad italiana de Livorno, después de haber huido de Portugal, preguntando sobre su identidad, contestó: “¿sería toscano o portugués? ¿judío del gueto o convertido al catolicismo? ¿Quién sabe? A mí me basta, por ahora, ser livornese” (Marchi, 1998). El tercer espacio de López Penha, “el ser livornese”, se caracteriza por un

Sentido de erradicación, de vivir entre mundos diversos, entre un pasado perdido y un presente no integrado, típico del migrante, que es tal vez la metáfora más apropiada de esta condición (post)moderna. Ella enfatiza el tema de la diáspora no solamente negra, sino hebrea, indiana, islámica, palestina, (latinoamericana, ndr.) y nos lleva a aquellos procesos donde los que un tiempo eran los márgenes repliegan al centro. (Chambers, 1996, p.22)

Este vivir entre dos mundos, con un pie de acá y otro de allá, cabalgando la frontera, caracteriza también la segunda historia, del poeta criollo Walcott, que así comenta los “fragmentos rotos” de su identidad “diaspórica”: “Yo soy solamente un negro rojo amante del mar, tuve una buena educación colonial, tengo en mí algo de holandés, de negro y de inglés, soy nadie o soy una nación” (Walcott, 1992)²

2. Discurso de aceptación del Nobel de la Literatura, en el año 1992.

El estar “entre mundos” representa el “tercer lugar” que acarrea una ambigüedad de fondo, un descentramiento que perturba y cuestiona los temas clásicos de la modernidad:

La nación y su literatura, su lengua y su identidad; la metrópoli; el sentido de centralidad; el sentido de homogeneidad psíquica y cultural. En el reconocimiento del otro, de la alteridad radical, reconocemos de no ser más al centro del mundo. (Chambers, 1996, pp.28-29)

Este tema del reconocimiento del otro, es tratado por Hegel en su obra “La Fenomenología del Espíritu”, al presentar la comparación del amo y del esclavo³, en el capítulo IV, donde trata: “Autonomía y dependencia de la autoconciencia: dominio y servidumbre”. Dice el filósofo que entre amo y esclavo existe una dialéctica, una lucha que puede ser mortal, hasta que uno de los dos, el esclavo, se sujeta al amo. En este nivel, esclavitud y dominio definen la autoconciencia de cada uno de ellos. Sin embargo, no es una situación tranquila: el esclavo se somete al amo por miedo de la muerte, en cuanto que el amo necesita del esclavo para afirmar su dominio. Existe una fuerte contradicción, porque el esclavo puede emanciparse en su dependencia del amo, pues él puede formular su autoconciencia a través de los productos que crea, al contrario del amo que se queda totalmente dependiente de su esclavo. La salida de este dualismo consiste en romper con la lógica dualista “dominio-esclavitud”, para reconocerse uno al otro como personas y que desaparezcan las clasificaciones amo y esclavo. Kojève (1982) citando a Hegel (1968) expresa:

La realidad humana no puede engendrarse y mantenerse en la existencia sino en tanto que realidad “reconocida”. Sólo siendo “reconocido” por otro, por los otros, y, en su límite, por todos los otros, un ser humano es realmente humano: tanto para él mismo como para los otros. (p.4)

O sea, la autoconciencia y la libertad son producto del encuentro simétrico e interactivo entre los dos. Encontramos aquí, nuevamente, el “tercer lugar” de Foucault y Derridá: la superación del dualismo se da cuando la afectación recíproca genera el tercer elemento. De hecho, siempre Hegel (1968) concluye: “La autoconciencia sólo alcanza

Lo nuevo que surge en el espacio de esta liminalidad es producto de la combinación y reprocesamiento de los códigos culturales, que generan nuevos sistemas de signos y el hibridismo cultural. Es comparable, por lo tanto, a un laboratorio de transformación y creación donde, fuera de las leyes establecidas y de los modelos normalizados, se genera, por la interacción entre diversos, lo nuevo, no solo en el campo del saber (epistemológico) como del modelo social, político, económico, cultural, moral y de la religión, también.

- **La diversidad como clave de un “mundo otro”**

La apropiación del espacio comporta un actuar político y la capacidad de salir de los límites predefinidos para la margen donde se encuentra la diversidad: es un espacio de apertura radical. Esto es visible, por ejemplo, en la capacidad del pueblo de la calle y de las mujeres lesbianas y trans de forjar otros modos de conocimiento social. En la margen, las mujeres mexicanas migrantes en Estados Unidos, sintetizan su experiencia de extranjeras y de ambigüedad, con la afirmación que se identifican con todas las culturas y con ninguna y usan el término azteca *nepantla*, para expresar el concepto de estar “en el medio” o “desgarrado entre caminos”. Geográficamente, *nepantla* puede identificarse con la línea divisoria de las tierras fronterizas entre México y Estados Unidos; sin embargo, su significado va más allá de la geografía, para indicar la división cultural e interior que separa los 40 millones de latinos que viven en Estados Unidos. Una de ellas, una mujer mestiza migrante, Gloria Anzaldúa, se describe a sí misma: “[...]no nací en Tenochtitlan en el pasado remoto, ni en una aldea azteca en tiempos modernos. Nací y vivo en ese espacio intermedio, nepantla, las tierras fronterizas” (Bedford, 2008, p.99). En sus palabras, *nepantla* se refiere al “territorio incierto que uno cruza cuando pasa de un lugar al otro, cuando cambia de una clase social, raza, o posición de género a otra, cuando viaja de la identidad presente hacia una nueva identidad” (Bedford, 2008, p.99).

3. Esta historia de Hegel influenció la dialéctica de la lucha de clases de Marx, como también el pensamiento sobre género y la reflexión sobre colonialismo. Sin embargo, estudios demuestran que el mismo Hegel fue influenciado en esta historia por la revolución haitiana (Buck-Morss, 2000).

Es el espacio que abre a nuevas posibilidades y donde la interculturalidad y la pluralidad se hacen presentes en su propio cuerpo, donde circula la sangre de muchas razas, como un manantial que recoge el agua de muchas fuentes. El ejemplo concreto de Anzaldúa (1942-2004) revela la complejidad de la vida en la margin: vivió en Estados Unidos, pero su origen era mexicana precolombina, su sangre mezclada con la de los conquistadores; además fue una importante feminista, lesbiana, chicana, escritora, profesora, teórica *queer* y activista política: una mujer mestiza, que cruzó muchas fronteras y para la cual el mestizaje era el tercer, cuarto, quinto [...] espacio. No un lugar abstracto, ni solamente geográfico, sino su cuerpo real, su vida, su experiencia cotidiana, el lugar donde se quedaban grabadas las diferentes culturas que la cruzaban. Para Anzaldúa, la marginalidad era la posibilidad de redefinir su identidad, desde sus múltiples pertenencias; y también, la emergencia de una actitud política en el encuentro entre subjetividades y sexualidades marginales, excluidas y alternativas. Por fin, la margin era también una posición intelectual que favorecía la formación de una nueva consciencia subjetiva, desde una mirada crítica, y de nuevos discursos emancipatorios que rompían con las prácticas colonizadoras, homogenizantes, universalizantes, excluyentes, racistas y patriarcales.

Anzaldúa debe moverse continuamente, alejándose de las formaciones habituales, del pensamiento convergente, del razonamiento analítico que tiende a usar la racionalidad para avanzar hacia un objetivo único (un modo occidental) y acercándose hacia el pensamiento divergente, caracterizado por un movimiento de alejamiento de los patrones y objetivos establecidos y hacia una perspectiva más total, incluyente más que excluyente (Anzaldúa, 1999, p.136). Estar en el borde del sentido, de los rituales sociales ordenadores y disciplinadores, lleva a la disolución ontológica de las identidades, en favor de una concepción múltiple de expresión del mundo: es aquí donde la “cultura de la diversidad” hace surgir una nueva manera de pensar el mundo y la sociedad. De esta forma, el “ser extranjero” resulta ser la clave de una transformación sin fin, resultado de la afectación recíproca entre gente de razas y culturas diferentes. Lo nuevo aparece en toda su ambigüedad e incertidumbre, deja una sensación de vértigo y tal vez de miedo, porque está anclado en lo todo y en la nada. Es pura libertad y al mismo tiempo asusta, por no tener certezas y seguridades. Genera nostalgia de un pasado remoto, como también esperanza en un futuro diferente. Sin embargo, representa el sueño de otro mundo posible.

La ética del cuidado

La cultura de la diversidad produce nuevas relaciones y, sobre todo, se alimenta en una nueva ética.

- **La superación de lo “normal” y de la ética del control**

En el “tercer espacio” no hay lugar para el tradicional concepto de normalidad. La modernidad ha elevado lo ‘normal’ a un lugar privilegiado del imaginario social. Lo convierte en un arquetipo omnipresente para medirnos y modelarnos, pretende fijar los límites de nuestros movimientos, de nuestros deseos, de nuestro comportamiento visceral, de nuestro lenguaje, de nuestra sexualidad. (Najmanovich, 2018, p.18)

A partir de “lo normal” se definen e imponen comportamientos, hábitos, modos de pensar y de ser, por los cuales un Estado, grupo o sociedad controlan, como diría Hobbes, lo salvaje innato de los sujetos, sometiéndolos a normas y leyes comunes que los transforman en ciudadanos. Lo ‘normal’ sirve para definir la identidad y coincide con lo común. Tal definición es posible porque considera la diferencia y la diversidad como sinónimos: “de ese modo la diversidad se licúa y se queda subsumida en la diferencia, capturada por lo normal como patrón de comparación” (Najmanovich, 2018, p.19). Pero, si la diferencia se relaciona a la norma, al mismo ordenamiento, como discordancia en relación con un modelo común; la diversidad apunta para otra manera de ordenar, de ser, de pensar: indica la otredad que no se asimila al modelo común. Para el modelo identitario no hay espacio para la diversidad, porque se fundamenta en algo inmutable, una identidad fija y predefinida, clasificatoria de las relaciones y cuyo propósito consiste en ser la referencia última para la definición de lo “normal”. En cuanto que la

diversidad no se somete a este pensamiento, enfatiza la singularidad y no la identidad del rebaño.

La normalización de las relaciones se apoya en una ética del control, cuyo rayo de acción se extiende a la vida individual, social y natural: desde el cuerpo de las personas, las ideas, hasta los vínculos, las relaciones y las instituciones que ellas generan. Todo y todos son “normalizados”, estandarizados, quiere decir: interpretados o sometidos a los mismos esquemas de pensamiento y de comportamientos. El modelo o el molde define la identidad, las relaciones, el pensamiento y llega a orientar las decisiones personales. Se transforma en pensamiento único, donde uno piensa para todos, dejando la ilusión de la libertad. Esta estructura incentiva valores comunes, como: la homogeneidad, la uniformidad, la reproducción, la repetición, la disciplina, el sometimiento a las leyes y a las autoridades, el pensamiento lineal y simplista, la acumulación, la competencia, la aplicación al trabajo, el acento en la universalidad y en lo global. Promueve también el miedo a la punición, el rechazo a la contestación, la condena del pluralismo, la negación de la diversidad.

En este modelo realza el poder del Estado, como propone Kropotkin (1989):

La absorción por el estado de todas las funciones sociales, fatalmente favoreció el desarrollo del individualismo estrecho, desenfrenado. A medida que los deberes del ciudadano hacia el estado se multiplicaban, los ciudadanos evidentemente se liberaban de los deberes hacia los otros. En el gilda – en la Edad Media todos pertenecían a alguna gilda o cofradía –, dos ‘hermanos’ debían cuidar por turno al hermano enfermo; ahora basta con dar al compañero de trabajo la dirección del hospital de los pobres más próximo. En la sociedad ‘bárbara’ presenciar una pelea entre personas por cuestiones personales y no preocuparse de que no tuviera consecuencias fatales significaría atraer sobre sí la acusación de homicidio. Pero, de acuerdo con las teorías más recientes del estado que todo lo vigila, el que presencia una pelea no tiene necesidad de intervenir, pues para eso está la policía. Cuando entre los salvajes – por ejemplo, entre los hotentotes –, se consideraría inconveniente ponerse a comer sin haber hecho a gritos tres veces una invitación para que el que deseara pudiera unirse al festín, entre nosotros el ciudadano respetable se limita a pagar un impuesto para los pobres, dejando a los hambrientos arreglársela como puedan. (pp. 226-227)

Así, el mismo Estado promueve el desinterés para lo otro y el descuido: no sólo no promueve el no cuidado, sino que parece inhibirlo y debilitarlo. De hecho, el Estado considera el cuidado en el ámbito de las competencias específicas, una función remunerada entre otras, favoreciendo la disociación e incentivando la privatización e individualización de los servicios. Además, el cuidado estatal se queda dependiente del control y de la idea de seguridad, subordinado a “las políticas del cuidado” y el “cuidado como política” (Najmanovich, 2018, p.26), amarrado a los protocolos de la política pública. El cuidado, por lo contrario, es una actitud profundamente política, que promueve la ayuda mutua, la responsabilidad colectiva y la potencialidad de la vida de y en la ciudadanía, situándose en el marco de las relaciones vinculares de los seres humanos. Porque en él se expresa la esencia del ser humano (Heidegger, 1987), caracterizando profundamente las relaciones vitales de cada persona y su responsabilidad en relación con la sociedad, la naturaleza y el cosmos.

• La ética del cuidado

La reflexión anterior sobre el papel del Estado, permite entender por qué el tema del cuidado ha encontrado su relevancia en otros espacios, como el movimiento feminista: de hecho, las mujeres, desde siempre se dedican al cuido de las personas, sean ellas sus propios hijos, familiares o enfermos. Cuidado y “arte de curar” tienen una relación muy fuerte: las cuidadoras más importantes de la historia en las clases populares fueron las brujas, con su poder de sanación de las enfermedades y de liderazgo de revueltas campesinas. Por eso fueron condenadas y quemadas, legitimando su aniquilación por sus poderes mágicos (Najmanovich, 2018, p.14). No es por un caso que el fin de la brujería y de las revueltas populares, corresponde al surgimiento del Estado centralizado, que transfiere el poder de curación al médico, un varón.

El término “cuidar”, popularmente se entiende como preocupación que lleva a la protección del otro y a la ayuda concreta en sus dificultades y debilidades. El término deriva del latín *cura*, que en su forma más antigua (*coera*) se utilizaba en contextos de relaciones amorosas y de amistad. La *cura* expresaba cuidado, preocupación e inquietud por la persona amada o por el objeto en estima. Otra versión de la raíz latina de cuidado es *cogitare-cogitatus*, que se relaciona con el interés y la preocupación. Así que, “el cuidado surge cuando alguien toma importancia para mí, entonces paso a dedicarme a él o ella, me dispongo a participar de su destino, de sus búsquedas y sufrimientos; en fin, de su vida” (Bauza, 2006). Sin embargo, la riqueza semántica del término “cuidar”, presenta una ambigüedad de fondo: “la que se da entre ocuparse y preocuparse, ligadas a dos modalidades afectivas muy diferentes: el amor y el temor, pero muchas veces están entrelazadas (sobre todo por el miedo de perder lo amado)” (Najmanovich, 2018, p.11).

El cuidado tiene a ver con la curación de las enfermedades, pero también con “el cura”, que, en castellano, designa al párroco, cuya preocupación era “la cura de las almas”. Cuando no estaba en la pastoral directa, era definido “*sine cura*” (sin cuidado), término del cual proviene seguridad (Najmanovich, 2008, p.12). O sea, la seguridad substituye, de cierta forma, la actuación cuidadosa del sacerdote con relación a sus fieles. La seguridad garantizó su protección de otra forma: levantando muros, separaciones, armando la gente, vigilando. Cuidado y seguridad son tan relacionados entre sí que cuando falta o carece la relación amorosa, la seguridad transforma lo otro en peligro, una amenaza, un extraño y desarrolla dinámicas de confrontación para mantener la distancia.

Para Boff, el cuidado personifica un modo de ser fundamental: “el ser humano es un ser de cuidado. Poner cuidado en todo lo que proyecta y hace: he aquí la característica singular del ser” (Boff, 2002, p. 32). Y, acrecienta:

El cuidado es algo más que un acto o una actitud entre otras. Es un modo de ser, el modo en que un ser se estructura y se da a conocer. El cuidado forma parte de la naturaleza y de la constitución del ser humano. El cuidado como modo-de-ser revela la forma concreta cómo es el ser humano (Boff, 2002, p.30).

En este mismo sentido, Heidegger, en su obra *Ser y Tiempo* (1927), afirma que el cuidado constituye la dimensión ontológica del ser humano, su raíz primera, un modo de ser que define como será el mismo ser humano. De hecho, el ser humano es constituido como un ser-no-mundo-con otros, o sea: la relación social es la base del cuidado que, como esencia humana, se expresa en el aquí y ahora.

El cuidado exige una mirada diversa, una actitud de responsabilidad (la “Ética de la Otredad”, diría Lévinas), alimenta la vida común, habita la vida en todas sus dimensiones. Es un modo de existir, en la convivencia, generando la colectividad y la fraternidad. La ética del cuidado alberga la diversidad, porque no es preocupada en fortalecer estereotipos, sino en la valorización de lo singular, en el intercambio que genera riqueza y transformación.

Por eso, una cultura del cuidado exige la salida de la oposición hegemónica, para situarse en la dinámica de lo vincular, de lo interrelacional, donde la diversidad y la pluralidad son de casa. Aquí, el cuidado se transforma en una actitud esencial para la generación de una sociedad diversa, asentada sobre la multiplicidad de las propuestas y de las miradas, teniendo como base la ética del cuidado, premisa para una relación que busca la potencialización mutua. El dualismo es así superado, dejando emerger, del encuentro dinámico y vital, algo extremadamente novedoso.

Conclusión

La diversidad es una oportunidad epistémica privilegiada, porque permite la emancipación de la ley impuesta, del imperialismo de lo común, del discurso único, de cualquier forma, de colonización, sea ella sexual, de género, epistémica, política, social, cultural, religiosa. Representa la verdadera posibilidad de superar a los esquemas tradicionales preestablecidos para crear algo nuevo, desde otras miradas, críticas y emancipatorias, a partir de las voces tradicionalmente silenciadas de tanta gente invisibilizada por un sistema clasificatorio que sólo privilegia unos pocos.

Optar por una “cultura de la diversidad” significa, entonces, aceptar la pluralidad como expresión de la diversidad, comprometerse por los derechos básicos de cada ser humano, pero también por los derechos ambientales y ecológicos; significa adoptar una mirada ecuaníme, que hace justicia a las diversidades y se compromete en sanar las injusticias, volviéndose así esperanza de los pobres, de los pequeños, de los/as silenciados, callados y olvidados. La cultura de la diversidad es una actitud profundamente ética y política, la sola garantía de un mundo verdaderamente “otro”, pues, desde las diversidades, es posible pensar y luchar para un mundo plural, donde quepan todos los diversos, y lo puro es substituido por el mestizo, la verdad por las verdades, el yo y el tu por el nosotros y las diferentes pertenencias comportan diferentes tránsitos culturales y sociales, que acaban generando subjetividades y consciencias siempre nuevas. Es la ley de la relación que, a través de la afectación, hace que la vida se transforme y renueva en una movilidad infinita.

Referencias Bibliográficas

- Agamben, G. (2006). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia, España: Editorial Pre-Textos.
- Anzaldúa, G. (1999). *Borderlands / La frontera. The New Mestiza*, Aunt Lute Books. San Francisco, Estados Unidos de América: Centre Dona i Literatura.
- Azcarate, P. (1875). *Proyecto Filosofía en español*. Madrid, España: Biblioteca Filosófica.
- Bauza, Y. (2006). Fábula-mito de Cuidado y análisis. Cayey, Puerto Rico. Recuperado de <https://bit.ly/2WM8oHH>
- Bedford, N. (2008). Creando espacios. Las teologías feministas latinas y latinoamericanas en el umbral de la interculturalidad. En M.P., Aquino, y M.J., Rosado (Eds.), *Teología feminista intercultural. Exploraciones latinas para un mundo justo*, (pp.93-117), Ciudad de México, México: Editorial Dabar.
- Bhabha, H. (2002). *The Location of Culture [El lugar de la cultura]* (Edición en español). Buenos Aires, Argentina: Manantial.
- Boff, L. (1999). *Saber cuidar: Ética do humano, compaixão pela terra*. Rio Janeiro, Brasil: Editorial Vozes.
- Boff, L. (2002). *El cuidado esencial. Ética de lo humano – Compasión por la tierra*. Madrid, España: Editorial Trotta
- Buck-Morss, S. (2000). Hegel and Haiti. *Critical Inquiry. The University of Chicago Press Journals*, 26(4), 821-865.
- Byung-Chul, H. (2018). *Hiperculturalidad*. Barcelona, España: Editorial Herder.
- Chambers, I. (1996). *Paesaggi migratori. Cultura e identità nell'epoca port coloniale*. Genova, Italia: Costa y Nolan
- Deleuze, G., y Guattari, F. (2002). *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia, España: Pre-Textos.

- Derridá, J. (2003). *Il sogno di Benjamín*. Milano, Italia: Bompiani.
- Deuso, J. (2005). La construcción de la diferencia sexual en Aristóteles. *Convivium Revista de filosofía*, (18), 23-45.
- Foucault, M. (1967). Of Other Spaces: Utopias and Heterotopias. *Architecture, Mouvement, Continuité*, (5), 46-49.
- Hegel, G. (1968). *Gesammelte Werke*. En K. Ausgabe (Ed.), *Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften*. Hamburg, Deutschland: Meiner
- Hegel, G. (2000). *Fenomenología del espíritu* (7ª. Ed.). En W. Roces (Trad.) Madrid, España: Gráficas Abad.
- Heidegger, M. (1987). *De camino al habla*. Barcelona, España: Editorial Serbal-Guitard. Recuperado de <https://bit.ly/2BUfh2h>
- Heidegger, M. (1994). *Construir, habitar, pensar*. Barcelona, España: Editorial Serbal.
- Kojeve, A. (1982). *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Buenos Aires, Argentina: Pléyade.
- Kropotkin, P. (1989). *El apoyo mutuo. Un factor de la evolución*. Madrid, España: Madre Tierra.
- Marchi, V. (1998). *Controstorie della città di frontiera*. Livorno, Italia: Belforte
- Moya, C. y Escotado, A. (1980). *Thomas Hobbes El Leviatán* (2ª. Ed.). Madrid, España: Editorial Nacional. Recuperado de <https://bit.ly/2NIJq6e>
- Najmanovich, D. (2008). *Mirar con nuevos ojos. Nuevos paradigmas en la ciencia y pensamiento complejo*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Biblos.
- Najmanovich, D. (2017). El sujeto complejo: La condición humana en la era de la red. *Revista Internacional de Filosofía y Teoría Social*, 22(78), 25-48. Recuperado de <https://bit.ly/2FEeSAI>
- Najmanovich, D. (2018). Nosotros y los otros: diversidad y cuidado de sí y del otro. *Revista Leitura: Teoría y Práctica*, (36)73, 17-31.
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura [UNESCO]. 2005. *Convención de la UNESCO sobre la protección y la promoción de la diversidad de las expresiones culturales*. París, Francia. Recuperado de <https://bit.ly/3edM4g3>
- Schiavo, L. (2012). *La invención del diablo. Cuando el otro es problema*. San José, Costa Rica: Editorial Lara.
- Schiavo, L. (2019). *Los Cristianismo originarios. Lectura intercultural de los orígenes cristianos*. Bogotá, Colombia: Editorial San Pablo.
- Solbrig, O. (1994). *Biodiversity: an introduction*. En O. Solbrig y H. van Emden (Eds), *Biodiversity and global change*. California, Estados Unidos: CAB International.
- Val, A. (2017). La diversidad cultural: ¿es posible su aplicación al sector audiovisual? *Comunicación y Sociedad*, (28), 111-130. Recuperado de <https://bit.ly/3ebthBS>

- Vallejo, C. (2016). *La política como fundamento de la libertad*. Bogotá, Colombia: Universidad Externado de Colombia.
- Vega, A. (2010). *El despertar de la ciudadanía. Ideología del miedo y cultura de la no violencia en Costa Rica*. Heredia, Costa Rica: Editorial UMA.
- Walcott, D. (1992). *Mappa del Nuovo Mondo*. Milano, Italia: Editorial Adelphi.