

Los horizontes mestizos de la simbología: Polílogos y permeabilidad política en el arte

Juan Felipe Martínez Bueno^a

^a Doctorando en el programa de doctorado Investigación y producción en Arte: Universitat Politècnica de València – juama23j@bbaa.upv.es

Abstract

Given the refusal to reevaluate democracy from its ontological conditions, we propose the polylog, formulated by R. Wimmer, in a symbolic way in order to guide the intercultural contact that migrations have been producing, especially in the European Union. Far from the limitations that liberal democracy imposes due to its economic bias and citizen discrimination, the symbolism points to an a radical encounter and the implication that is usually presented and expressed in arts. So, given the political inability to act from the institutional hierarchy, this text invites us to recognize the multidirectional meetings that mestizo horizons carry out.

Keywords: Polylog, interculturality, art, symbolism, democracy, migration

Resumen

Ante la negativa de reevaluar la democracia desde sus mismos condicionamientos ontológicos, proponemos el polílogo, formulado por R. Wimmer, en clave simbólica en aras de guiar el contacto intercultural que las migraciones vienen produciendo, especialmente en la Unión Europea. Lejos de las limitaciones que la democracia liberal impone por su sesgo económico y de discriminación ciudadana, el simbolismo apunta a un encuentro radical y de implicación que usualmente es presentado y expresado en el arte. De modo que ante la incapacidad política de actuar desde la jerarquía institucional, el presente texto invita a reconocer los encuentros multidireccionales que los horizontes mestizos llevan a cabo.

Palabras clave: polílogo, interculturalidad, arte, simbolismo, democracia, migración

Introducción

Ante el desgaste de los modelos políticos y democráticos, centrados en la discusión, el debate y los esquemas formales de representación y acción política proponemos el polílogo -acuñado por F. M. Wimmer para encarar asertivamente el contacto filosófico intercultural- y la simbología como corrección, oposición y ampliación de las dinámicas centralistas mono/dialógicas. La democracia con su respectiva estructura demo-liberal, condiciona los contenidos y relaciones entre las partes involucradas en las disputas políticas reduciéndolas a ejercicios electorales que desvirtúan la posibilidad misma de participar en ellas a quienes difícilmente podrán ser locales plenos; y con ello se dificulta también la intención de modificar la fundamentación pan-económica, y con ello, euro-moderna, que constituye su base.

De este modo pretendemos elucidar algunas de las posibilidades de interacción multicultural que proporciona la simbología¹, entendida brevemente aquí como la expresión ontológica y epistémica de los horizontes sociales. A diferencia de los escenarios estrictamente políticos, la simbología en su vertiente artística permite -e invita- al mestizaje de los horizontes debido a su capacidad reconciliadora de los opuestos (en este caso el yo/otro, centro/periferia, local/extranjero) abriendo camino a modelos alternativos de integración que ya no solamente operen desde la verticalidad institucional definida por un esquema y origen definidos dentro del pensamiento eurocéntrico, sino mediante la flexibilidad y permeabilidad que han caracterizado a los movimientos artísticos y sus dinámicas de frontera.

La política del disenso, en clave simbolista, apunta al cuestionamiento de los modelos de participación cultural y hacia la efectiva apertura de un mestizaje ontológico y metodológico que, en su receptividad multidireccional de polílogo, cuestione incluso los valores promovidos por el liberalismo pan-económico, erigiéndose como un laboratorio artístico/político divergente y necesario ante el estancamiento de los paradigmas y, además, muy urgente ante la escalada de los populismos nacionalistas de Europa y el mundo. Este texto antes que presentarse con una conclusión definida, pretende nada más que invitar a que prestemos atención a esos escenarios donde gradualmente se están generando los encuentros aquí propuestos.

1. *Non optimo iure*

En el 2016 Giovanni Sartori, a sus 92 años y siendo uno de los más influyentes teóricos de la democracia declaraba en una entrevista al diario El Mundo que los inmigrantes debían recibir, con previa revisión y aprobación de sus estados de origen, la posibilidad de residir permanentemente en la Unión con el exclusivo objetivo de trabajar pero sin la posibilidad de ejercer el derecho al voto. Una condición además de ‘generosa’, hereditaria. Su justificación consistía en que, de permitírsele este derecho ciudadano, dentro de dos décadas y gracias a la crisis demográfica, según él, ya se estaría imponiendo la *sharía* como ley pública. (Hernández Velasco, 2016)

Ahora bien, tal declaración, fundamentada en buena medida en los para ese entonces recientes ataques del extremismo islámico, parece hoy, cambiados los soportes argumentativos mas no la conclusión, similar a la justificación de la política migratoria de varios estados europeos que se resisten a recibir y luego a integrar, a los cientos de inmigrantes que provienen de diferentes puntos de conflicto armado, crisis económica y/o humanitaria y que han multiplicado los flujos migratorios. Merkel, en un tono menos acentuado que Salvini ha puesto en varias ocasiones en operación puestos fronterizos para prevenir el ingreso de inmigrantes ajenos a la Unión que amenacen la seguridad estatal; el ex Ministro del Interior italiano ya es conocido por el decreto que lleva su nombre y que limita y hasta sanciona la ayuda a los que arriesgan sus vidas tratando de entrar en costas italianas. Y un vez en el territorio, la marginalización cuando no su instrumentalización por parte del mercado, que permitiéndoles residir indefinidamente -ya sea en la precariedad o la ilegalidad- no les deja decidir sobre su entorno, en una forma de mantener su voz en el anonimato mientras que pueda aprovecharse su fuerza en los movimientos productivos.

¹ El planteamiento de este proyecto de investigación ha surgido del contacto con el investigador Carlos Duque y su idea de hacer transversal el enfoque decolonial, esto es, que además de servir como herramienta crítica, sea operativo en los escenarios sociales.

Ahora bien, sin temor a desviarnos demasiado para explicar el agotamiento utilitarista de la democracia actual, creemos muy oportuna la analogía que surge al arriesgar aquí una cita regresiva que señala que las dinámicas e intereses que movilizan muchas veces los ejercicios democráticos y de integración política no son tan diferentes de las medidas de integración que se aplicaban en el antiguo Imperio Romano donde existían gradaciones en la ciudadanía. ¿Cómo comparar, analógicamente hablando y salvando todas las distancias históricas y contextuales, la desigual situación de los migrantes del siglo XXI y los ciudadanos comunitarios con la gran diferencia que separaba a los *cives romani* con capacidad de voto y los *cives latini*², o con los miles de *peregrini* que no podían si quiera aspirar a sus derechos?

El Imperio Romano funcionaba mediante un sistema jurídico de prerrogativas y de jerarquías emanadas desde su capital y de los centros provinciales de control paralelos. De abrirse y extenderse el derecho sobre su gobernanza, se hacía para movilizar y dinamizar sus fronteras; para integrar a la periferia al control del centro, romanizando, como sucedió con la el edicto de latinidad Vespasiano, del año 74, que le concedió los derechos ciudadanos del *ius latii* a la provincia de Hispania o el Edicto de Caracalla que en el 212 extendió ese derecho a todos los ciudadanos libres del Imperio. Pero eso no era lo mismo que ostentar la condición de ser plenamente romano. Espinosa subraya entonces ese aparato jurídico que abduce al otro:

Este genuino sistema de gobierno, surgido del deseo de integrar jurídicamente a lo ‘no romano’, a lo indígena, al ‘otro’, originó la institucionalización de la diferencia, la asimilación de un sinfín de culturas y la exportación del *modus vivendi* romano. (Espinosa, 2009)

Lo anterior nos lleva a pensar seriamente en las consecuencias para la interacción cultural teniendo en cuenta la ya inevitable movilización dentro de la Unión Europea y la muy generalizada tendencia a la normalización y asimilación política y cultural de lo otro. El contexto político de las distinciones ciudadanas, de la falsa integración y más bien, de la aceptación de la alteridad que obedece mayoritariamente a motivos que esconden su doble rasero; es decir, que exteriormente invitan a la integración –ese *buenismo humanitario*- pero que en realidad considera, por ejemplo, cómo apropiarse de ese nuevo ‘recurso’ humano para hacer viables los derechos de los ciudadanos plenos (pues es necesario buscar el sostenimiento del sistema pensional, para mencionar alguno de esos privilegios/derechos). Es allí donde queremos apuntalar la noción de polílogo para la modular las condiciones de la interacción y la simbología como aquello que debe ser atendido en aras de una interacción plena. Pues de no ocurrir esto no debería sorprendernos la resistencia, la negligencia o hasta la indiferencia también por parte de los grupos absorbidos al intentar ser cooptados por el Estado que los ‘adopta’

2. De polílogos y monólogos

Es sobre este acontecimiento, este encuentro radical entre el yo y el otro, entre el centro y la periferia, entre lo local y lo extranjero donde el polílogo cobra relevancia para reformular las condiciones de la democracia. Y es que no se puede reducir el ejercicio político al procedimiento electoral que, como se ha visto, está lejos de reconocerse. La política, como ejercicio de lo público, abarca numerosas dimensiones y estrategias de interacción y reciprocidad pública, entre las que queremos resaltar en este texto la del arte por su condición de revelar esos encuentros radicales.

Ahora bien, la noción del polílogo proviene del campo de la reflexión filosófica. Dentro de la filosofía intercultural, Wimmer ha propuesto el polílogo entendiéndolo como aquel programa -puesto que se trata de una praxis- dentro del ejercicio de la interculturalidad en el que para plantearse los asuntos propios de la filosofía tales como los “interrogantes sobre la estructura de la realidad, sobre su cognoscibilidad y sobre los fundamentos de los valores y normas” (Wimmer, 2000) debe atenderse al polílogo entre el mayor número de tradiciones en aras de proponer un verdadero modelo inclusivo y no un monólogo centralista o un simple ejercicio comparativo, típico del diálogo.

El polílogo trasladado a lo político supondría esta disposición a la apertura como condición inicial, pero haciendo la salvedad de que ésta trate o tenga el alcance de englobar, como la reflexión ontológica de la filosofía, las condiciones

² A diferencia de los ciudadanos romanos que, dependiendo de su condición especial, podían votar y ser electos, los *cives latini* -ciudadanos latinos- sólo ostentaban el derecho a comerciar, casarse y migrar sin perder la ciudadanía.

mismas de la realidad política y la identidad de la democracia. Y todo ello apelando a su capacidad de cuestionarse, modificarse, superarse, de hacerse mestiza. Y porque la democracia, al igual que la filosofía, es criticable y se debe criticar³, revelándola regional y no universal, histórica y no eterna, equidistante y no en un hipotético lugar de *non plus ultra* de la cultura global citamos de nuevo a Wimmer:

La filosofía participa en un doble sentido en la formación de una cultura humana: en la autoreflexión crítica sobre sus propias posibilidades y como reflexión sobre lo que sucede. En cuanto a lo primero, se trata de una confrontación crítica de la filosofía con los prejuicios y méritos de su pasado, tanto en la tradición cultural occidental como en la de otras culturas. En cuanto a lo segundo, la filosofía puede tomar posiciones en el proceso de globalización analizando y argumentando acerca de desarrollos problemáticos. (Wimmer, 2000)

Estos prejuicios y desarrollos problemáticos con los que constantemente tiene que lidiar la crítica filosófica y política podemos referirlos a los presupuestos y posicionamientos de centro económico y pos colonial que aún pretende regular con preponderancia las relaciones con los foráneos. Así, dentro del giro decolonial, donde se presenta el planteamiento del polílogo de Wimmer, se es consciente de que esta necesidad de adoptar, bajo limitaciones, a las poblaciones y sus horizontes culturales -que conforman la diada de lo local y lo extranjero- se realiza bajo los parámetros del capitalismo global, es decir, aquel que “resignifica, en un formato posmoderno, las exclusiones provocadas por las jerarquías epistémicas, espirituales, raciales/étnicas y de género/sexualidad desplegadas por la modernidad.” (Castro-Gomez, Grosfoguel, 2007)

Esta democracia que se desarrolla dentro del sistema capitalista, y que filosóficamente expresa su agenda desiderativa dentro de los patrones de la modernidad subjetiva que se apropia de lo otro natural y de lo humano, y justifica su posición por medio de un logos que, con sus formalidades y procedimientos, se erige en supervisor de la vida, es el escenario cultural de acogida. Es de lo que habla también el arte en sus escenarios institucionalizados por el poder y por el mercado, que absorbe los disensos con las prebendas del oficio. De modo que cuando planteamos la simbología como la clave del polílogo, lo hacemos con la intención de no perder de vista los elementos constitutivos, los horizontes filosóficos que están en juego cuando interactuamos con lo otro en un modelo que se opone a lo simplemente multicultural y al choque de civilizaciones dado que, explica Mora Burgos, la *interculturalidad* “constituye un proyecto alternativo de comunicación e intercambio entre las culturas como horizontes complejos y ambivalentes, cargado por contradicciones y conflictos internos”. (Mora Burgos, 2004)

3. El arte es símbolo

La simbología, en su faceta de expresión artística, y con esto, el aspecto manifiesto, mundano, hecho mundo, de los horizontes de comprensión ontológica que constituyen determinado grupo social es donde, de acuerdo a Ortiz-Osés, estarían alojados todos aquellos arquetipos que conforman simbólicamente nuestro esfuerzo hermenéutico por asir el mundo, desde las nociones habituales que inconscientemente se cuelan en las prácticas cotidianas hasta las más sofisticadas propuestas filosóficas y religiosas (Ortiz-Osés, 1989). Esta materialidad o mundanización nos permite

³ Las cuatro tesis de Wimmer que revelan esa condición de local y de origen histórico de la filosofía europea son:

- “- Historia de la cultura y de la filosofía son, en términos generales, eurocentristas. Con ello se da una demarcación o limitación: la filosofía occidental es (también) una filosofía regional (como las de otras regiones).
- Toda tesis de la filosofía, que pretende valer como universal, posiblemente está marcada culturalmente; sin embargo, en la filosofía las tesis que llevan la marca cultural particular no son suficientes para ponerse a la altura de sus pretensiones.
- Una ampliación del horizonte cultural de la historia de la filosofía es posible y necesaria: hay que recurrir a nuevas fuentes, hay que interpretar nuevas tradiciones y hay que incluir nuevos tipos de textos.
- La conciencia de la superioridad de la tradición filosófica europea es criticable y hay que criticarla.” (Wimmer, 2000)

reconstruir la evolución, que no quiere siempre quiere decir progreso, de los contactos interculturales en lo relativo a su mestizaje profundo, al intercambio radical y no sólo formal y superfluo de las culturas.

Lo propiamente simbólico, según esta interpretación, es el encuentro y la tensión entre los extremos, la capacidad de dirigirse a los límites o a los radicales que constituyen el mundo de sentido. Son los mitos pero también las nociones metafísicas propias y ajenas que nos atraviesan y mediante las cuales asumimos la existencia. Es en Ortiz-Osés, la mediación, lo relacional: la implicación. Esta sería la clave simbólica del polílogo. La mutua implicación de las partes que se saben necesarias como referentes co-determinantes pero también, porque el símbolo es capaz de implicar en su amplitud de sentido, nociones contradictorias (yo/otro, centro/periferia) sin querer subsumirlas o reducirlas en una lógica dialéctica de anulación que, en este caso, significaría la sumisión de uno de los extremos en el otro. Es la tensión la que crea la fratria, la relación transversal –no patriarcal- que no impone sino que invita.

Prueba de este tipo de contactos, y que son palpables justamente en el arte, fue el surgimiento del estilo Gandhara de arte greco-budista. Luego de que Alejandro el macedonio llegara con su ejército hasta las inmediaciones del subcontinente indio, y que trajera consigo el helenismo que trabó contacto con las tradiciones locales, surgió en la región de Gandhara ⁴el estilo sincrético que ha definido la producción artística del budismo hasta nuestros días. Este estilo resultó ser una transformación radical, imprevisible dentro del arte budista, puesto que con anterioridad al helenismo el budismo no realizó representaciones antropomórficas del Buda al considerar que el estado que había alcanzado, el Nirvana, no podía expresarse mediante imágenes o ídolos. Así que para evitar su antropomorfización se usaban símbolos que indicaban sus actividades o enseñanzas.



Fuente: Archivo fotográfico del Autor

Fig. 1 Buda sentado en el estilo Gandhara. Gandhara, Paquistán. Dinastía Kushan. Año 100-200. Museo Nacional de Tokio, Japón

⁴ Es la región que actualmente comprende la frontera entre India, China, Paquistán y Afganistán.

El influjo heleno impregnó, por no decir que preñó, la imaginación budista produciendo estas figuras con un naturalismo idealizado que recuerdan los mármoles griegos en los rostros o túnicas. (Fig. 1) Pero tal evento no se redujo al arte. La ubicación de la región en el curso de la Ruta de la Seda significó numerosos intercambios culturales como el desplazamiento de la religión budista hacia Asia Central o China, y el acercamiento de las doctrinas espirituales que seguramente influyeron en las escuelas de filosofía helenística del Imperio Romano.

En ese mestizaje de horizontes es donde hay un influjo recíproco y no una mera asimilación/imposición de una cultura sobre la otra cumpliendo con la generalidad de la estructura del polílogo según la cual hay “influencias de todos los lados hacia cada tradición; todos están interesadas en cada una de las demás; todas las influencias trabajan con la misma intensidad. Hay sólo una influencia prevista de cada postura a cualquier otra”. (Wimmer, 2007)

Otra situación semejante es la del arte de la escuela cuzqueña de pintura, surgida en pleno periodo colonial. Esta escuela sintetizó la cristiandad, sobre todo las influencias flamencas, con la cosmovisión andina de los artistas indios y mestizos. Este arte sincrético que tomó su propio camino y sello, significó la recepción, sí, pero también la transformación autónoma de lo mestizo en el horizonte del arte. Los trajes autóctonos, la falta de perspectiva y la utilización implícita de símbolos indígenas dentro de la escenografía iconográfica de una cristiandad que, cabe decirlo, ya venía trastocada por las influencias antiguas del renacimiento, son rasgos no menos que atractivos por su extrema diversidad hermenéutica. Este hecho se extiende hoy, a nuestro parecer, a la hora de entender el fenómeno multidireccional de lo intercultural, especialmente cuando se prepara el Sínodo de Obispos en la Amazonía pues lo indígena ha significado en los últimos siglos un territorio espiritual fértil para continuar con los contenidos de ciertos credos.

Este par de ejemplos no son excluyentes sino ilustrativos. Muestran con qué radicalidad pueden darse los encuentros cuando reconfiguran profundamente las partes que los integran. Traer la simbología en su doble acontecer de reflexión filosófica y expresión artística nos invita a considerar otras facetas donde el encuentro intercultural puede ser mutuamente provechoso y arriesgar, en su mestizaje, nuevos horizontes todavía no intuidos por la historia. También porque como se ha dicho, el arte sirve para anticipar o advertir aquellas dimensiones donde el mestizaje cultural ocurre pese a que políticamente no haya una relación equitativa. Son numerosos los encuentros en la música: las cumbias americanas o el flamenco son crisoles de culturas; la arquitectura mozárabe o el esfuerzo de los pensadores árabes por conservar los textos antiguos de los griegos también son ejemplos. En fin, encuentros que dan cuenta de esos avances conjuntos aun cuando a nivel institucional el derrotado, el colonizado, el otro, debe adaptarse a las migas del sistema y a ver su nombre reducido en los créditos de la historia.

4. Democracias mestizas: oportunidades y riesgos

Espinosa continúa:

Roma estaba imbuida en un proceso de perfeccionamiento constante de su ciudadanía, consistente en el deseo de recuperar la energía y los valores primordiales romanos, corrompido por los vicios de la civilización, presentes en los pueblos recientemente sometidos. Según el pensamiento romano, era posible el acceso del bárbaro a la *humanitas*, a través de la *civitas*, como, por el contrario, era también posible la caída del civilizado en un estado de barbarie. (Espinosa, 2009)

La integración a costa de la diferencia es quizá uno de los mayores riesgos. El imponer esa *humanitas* contemporánea, en su vertiente democrática y liberal, discursiva y mercantilista, que establece un modelo de ciudadano sin cuestionar la ciudadanía misma en un periodo marcado por masivas movilizaciones de personas por todo el orbe es una demostración de la poca disposición a abandonar el lugar dominante. Ni en lo político ni en lo metafísico (ontológico y epistémico). Es un sistema que puede justificar la contradicción de las intervenciones humanitarias, la venta de armas a países en conflicto, la insostenibilidad ambiental de las prácticas industriales, la corrupción política mientras trata al resto por su supuesta barbarie.

Si la democracia está agotada es porque además de incumplir con las expectativas acordadas para gestionar las crisis de representatividad o gobernanza –el *Brexit*, la consolidación y continuidad de la UE, el *boom* de las independencias, el fantasma de la crisis-, está condicionada además por la prioridad otorgada al bienestar ciudadano estrechamente vinculado al sistema de mercantilización de la vida y al programa moderno de cosmovisión política. Este sistema dirigido por la tendencia -la *Ge-stell* heideggeriana- de la apropiación y cosificación de todo -la reificación de la mujer, el conocimiento, la naturaleza, la conciencia- para su posterior disposición económica. Por eso no es de extrañar que esta condición nos arrastre al nihilismo. Esa incapacidad de vislumbrar algo creativo o diferente ontológicamente hablando; algo que no sea un simple discurso, una *doxa*, ni tampoco una idea; Cómo salir entonces de los callejones milenarios que son los monólogos de Europa. El nihilismo democrático significa que no podemos confiarnos del discurso político -y su pos-verdad- porque no podemos, tampoco, acercarnos a la nada o al silencio como sustento de nuestra palabra. Que no sepamos acercarnos a lo otro sin querer traducirlo del todo ni comprenderlo según exclusivos criterios producidos en el centro.

Si el trasfondo cultural y simbólico deja entrever una racionalidad agotada en la exploración de sus principios pero que no se cansa de producir modelos que aumenten la eficiencia productiva, la innovación y la supuesta diversidad política, nos encontramos con una racionalidad democrática que modifica el elogio que Kant hiciera a Federico II en su respuesta a la pregunta *¿Qué es la ilustración?*, actualizando su máxima política en los siguientes términos: “pensad tanto como quieras y sobre lo que quieras, pero comprad.” El consumo es nuestra nueva forma de obediencia. Nuestra bandera ontológica.

Es por eso que si no podemos afrontar este rasgo económico que porta la ciudadanía corremos el riesgo de consumir la democracia y estancarla en asuntos parroquiales cuando el mundo hace tiempo nos impele a ser comprendido también fuera de las fronteras culturales. El cambio climático no entiende de visados ni puestos fronterizos. Y de no estar abiertos a un verdadero polílogo, en el que quizá se encuentre la posibilidad para vislumbrar nuevas posibilidades a la democracia y la cultura, donde pueden estar las soluciones a los asuntos no resueltos, en cuanto a representatividad y agenda de discusión, podemos caer en la ya denunciada apropiación cultural de la periferia por parte del centro: como si la otredad sólo sirviera para aumentar la oferta del menú de compra y lo valioso del otro lo fuera en tanto se cambie su nombre a una designación de origen europeo.

5. Conclusión: el termómetro se derrite

El arte, por su porosidad y permeabilidad ha sobrellevado con mejor entereza que la política la tarea de compartir en el polílogo, de cuestionarse y modificarse. Fueron las vanguardias las que bebieron de fuera de Europa con la convicción de renovarse. Quizá sea momento de escuchar las voces decoloniales, las voces periféricas para buscar soluciones políticas a problemas que se posicionan como globales. Estas voces pueden encontrar en el arte el espacio negado en las urnas, en los escenarios políticos tradicionales para hacerse eco hasta el centro.

Por eso, el verdadero y radical disenso debe formularse desde lo simbólico, desde una ontología alterna que sea capaz de cuestionar la democracia y sus objetivos reduccionistas de la condición humana que restringen la libertad para actuar principalmente desde lo económico, pues el riesgo está no tanto en perder la ciudadanía plena, la *civitas* romana, sino en perder la posibilidad de recuperar un horizonte claro con posibilidades de transformación.

Este breve comentario no deja de ser una llamada para que asistamos muy atentos a los encuentros simbólicos promovidos por el arte. La bienal de Venecia de este año con Büchel y otros tantos artistas ha ido posicionando su voz contra el trato indigno a los refugiados. Pero la denuncia no es suficiente. ¿Cuándo se escuchará con toda la complejidad y profundidad que merecen, a los ancianos indígenas en su reclamo ontológico y epistemológico por conservar la vida de la Tierra, la integridad de la selva, el respeto por su saber antiguo, en lugares tan distantes donde se decide el futuro de su territorio? Debe advertirse que si la democracia no quiere, por no poseer voluntad política o porque en su afán de dominación cultural no puede permitirse el cuestionamiento que el polílogo exige, el arte y los artistas no cargan, a priori, con ese lastre que significaría sucumbir ante los escollos que hacen inviables las respuestas

políticas efectivas en los tiempos de crisis; y cuando lejos de la noción romana, quedarse indiferente hoy día ante la catástrofe humana y ambiental, es lo que constituiría casi que universalmente un acto de barbarie.

Referencias

- CASTRO-GOMEZ, S. Y GROSFUGUEL, R. (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores / IESCO-UC / Pontificia Universidad Javeriana
- ESPINOSA, D. (2009). “El ius Latii y la integración jurídica de Occidente. Latinización vs. Romanización” en *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie II, Historia Antigua, t. 22, 2009, pp. 237-247 <<http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:ETFSerieII-2009-22-2200&dsID=Documento.pdf>> [Consulta: 15 de Septiembre de 2019].
- HERNÁNDEZ VELASCO, I. (15 de Julio de 2016). “Giovanni Sartori: "Si damos el voto a los inmigrantes impondrán la 'sharía' en Europa" en *El Mundo*. <<https://www.elmundo.es/cronica/2016/07/15/578238a322601d96098b4580.html>> [Consulta: 15 de Septiembre de 2019].
- MORA BURGOS, G. (2004). “¿Etnofilosofía o universalismo?” en *Revista InterSedes*, Vol. V, Núm. 8, 2004, Edición Digital: 08 / 04 / 2007. <<https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/intersedes/article/view/814>> [Consulta: 15 de Septiembre de 2019].
- ORTIZ-OSÉS, A. (1989). *Metafísica del sentido. Una Filosofía de la implicación*. Bilbao : Universidad de Deusto.
- WIMMER, F. (2000). “Tesis, condiciones y tareas de una filosofía orientada interculturalmente” <<https://them.polylog.org/1/fwf-es.htm>> [Consulta: 15 de Septiembre de 2019].
- WIMMER, F. (2007). “Cultural Centrisms and Intercultural Polylogues in Philosophy” en *International Review of Information Ethics*, Vol. 9, 2007a, pp. 1–8 <<http://www.i-r-i-e.net/inhalt/007/09-wimmer.pdf>> [Consulta: 15 de Septiembre de 2019].