

**PROPUESTAS PARA
UNA DIVERSIDAD CULTURAL INTERCULTURAL
EN LA ERA DE LA GLOBALIZACIÓN**

Texto elaborado por Agustí Nicolau Coll como contribución

a

l'Asamblea Mundial

de la

Alianza para un Mundo Responsable y Solidario

que se celebrará en

Lille (Francia), en diciembre 2002

Barcelona, julio 2001

Introducción: las dos caras de la globalización

I. PROPUESTAS DE CLARIFICACION DE NOCIONES FUNDAMENTALES

1. Sobre cultura y diversidad cultural

- a) La cultura no es una dimensión entre otras
- b) Los tres niveles estructurales de toda cultura
- c) Las culturas son más que simple racionalidad¹
- d) Lo divino, lo humano y lo cósmico: tres dimensiones constitutivas de toda cultura

2. La diversidad cultural

- a) ¿Porqué es importante la diversidad cultural?
- b) Tres posicionamientos frente a la diversidad cultural del mundo

3. Pluralismo cultural e interculturalidad

- a) El pluralismo
- b) La interculturalidad
- c) Universalidad y relatividad cultural

II. PROPUESTAS PARA UNA DIVERSIDAD CULTURAL INTERCULTURAL

4. Propuestas de diálogo intercultural según los ámbitos

- | | |
|--------------------------|-------------------------|
| a) Valores fundamentales | e) Culturas científicas |
| b) Culturas económicas | f) Culturas educativas |
| c) Culturas políticas | g) Culturas ecológicas |
| d) Culturas sociales | h) Culturas religiosas |

5. Propuestas de diálogo intercultural en distintos contextos

- a) **Sociedades multiculturales:**
Hacia una integración recíproca
- b) **Estados plurinacionales y multiétnicos:**
Más allá del estado-nación
- c) **Cooperación internacional y relaciones internacionales:**
Más allá del desarrollo

Introducción: las dos caras de la globalización

Actualmente, este inicio del siglo XXI viene dominado por dos realidades que aparecen como antagónicas: el proceso de **globalización** y la toma de conciencia de la **diversidad cultural y civilizacional del mundo**.

Este proceso llamado de globalización, puede ser analizado teóricamente desde distintos puntos de vista, poniendo en relieve sus pros y sus contras. Ahora bien, más allá de la diversidad de opiniones que sobre este proceso puedan haber, hay un hecho que se manifiesta cada vez con más evidencia: tal y como se está produciendo el proceso de globalización en grande parte supone la imposición de un modelo *urbi et orbe*, más allá de las adaptaciones culturales coyunturales que se puedan producir.

Estamos ante la posibilidad real que la globalización no sea otra cosa que la última etapa del proceso de **homogeneización cultural** iniciado con la modernidad occidental desde hace al menos 200 años, sino 500. Que esta homogeneización se haya llevado a cabo con distintas estrategias (colonialismo, desarrollismo, globalización) o bajo distintos estandartes (cristianismo, modernización, democratización) no cambia nada en lo esencial: el sueño de una sola cultura humana universal, lo más homogénea y uniforme posible, como única manera de asegurar un vida digna y en paz a todas las sociedades.

Más allá de las razones y motivaciones profundamente divergentes en este proceso (voluntad de dominación frente a voluntad de salvar a los otros de su supuesta inferioridad), el hecho es que lo coincidente en todos los defensores de este proceso ha sido el hecho de considerar la diversidad cultural como algo secundario, cuando no peligroso o que estorbaba al proceso luminoso de una sola humanidad hecha de seres autónomos y supuestamente liberados de toda cultura o abrazando a una supuesta cultura universal.

Gracias en parte, justo es reconocerlo, a algunos instrumentos nacidos con la globalización, la exigencia del reconocimiento del valor de la diversidad cultural ha devenido un imperativo importante contemporáneo. La conciencia de que el mundo es culturalmente diverso no puede ser rechazada ya, ni tan solo por aquellos a quienes esta realidad no les gusta e incluso la combaten.

La humanidad se encuentra ante la disyuntiva de **sacrificar la diversidad cultural** en el altar de la globalización o, por contra, hacer del **diálogo intercultural** el instrumento al servicio del enriquecimiento y conocimiento mutuo entre culturas, paso fundamental para asegurar la posibilidad de un mundo justo, en paz y en armonía, aprovechando algunos de los instrumentos que la globalización ha desarrollado.

Esta perspectiva intercultural es la que debe permitirnos de superar, simultáneamente, tanto la homogeneización fruto del actual modelo de globalización, como los fundamentalismos culturales, que aunque se presenten como alternativas a la globalización homogeneizante, son procesos tan destructivos como ella.

Este cuaderno presenta una serie de propuestas básicas organizadas en dos bloques:

- En el primer bloque se plantean una serie de propuestas de carácter teórico entorno a las nociones de cultura, diversidad cultural, pluralismo cultural e interculturalidad.
- En el segundo bloque se plantean propuestas más concretas orientadas a la articulación intercultural de la diversidad cultural

I. PROPUESTAS DE CLARIFICACION DE NOCIONES FUNDAMENTALES

Antes de plantear las propuestas destinadas a contribuir a una articulación intercultural de la diversidad cultural, nos parece preciso clarificar convenientemente las nociones de cultura, diversidad cultural, pluralismo e interculturalidad. Estas cuatro nociones, fundamentales en este cuaderno, se han visto y se ven sometidas a un alud de definiciones, a menudo contradictorias e incompatibles, lo que nos obliga a plantear una serie de propuestas clarificadoras al respecto.

1. Sobre cultura

Sobre la noción de cultura consideramos que hay que clarificarla en lo que refiere a su contenido, a sus niveles de estructuración, a su forma de comprender la realidad y a la estructura profunda subyacente en todos los distintos sistemas de valores.

a) La cultura no es una dimensión entre otras

Habitualmente, cuando se habla de cultura, se hace referencia a aspectos intelectuales, folklóricos o de valores, lo que conlleva que ésta sea reducida a una dimensión entre otras de la realidad, al lado de la economía, la política, la religión, la organización social, la ciencia, el sistema jurídico... Ahora bien, la preservación y promoción de la diversidad cultural mediante el diálogo intercultural, nos exigen ir más allá de esta concepción de la cultura como una simple dimensión de la realidad social.

Si queremos realmente promover la diversidad cultural mediante el diálogo intercultural, no podemos por más tiempo considerar a la cultura como un aspecto más entre otros, puesto que ella es el conjunto de creencias, mitos, saberes, instituciones y prácticas por las que una sociedad afirma su presencia en el mundo y asegura su reproducción y su persistencia en el tiempo. En otras palabras, un modo de vida que comprende **toda la realidad existencial de la personas y comunidades de una sociedad** y no tan solo las artes, el folklore o las creencias.

Reducir la cultura a una simple dimensión de la realidad (denominada a menudo *la dimensión cultural*), es contradictorio con la voluntad de preservar y promover la diversidad cultural, puesto que **toda realidad económica, política, religiosa, jurídica, educativa, científica, tecnológica... es una actividad cultural**, es decir, inscrita en una matriz cultural dada. En los hechos, no existe de un lado la cultura y de otro la economía, la política, la

ciencia, la tecnología, la religión, la medicina, la justicia, la organización social, las artes, el folklore... como si se trataran de dos mundos totalmente separados y autónomos. No hay acto político, económico, científico, religioso, jurídico, social, artístico, folkórico... que no sea cultural, es decir, expresión de una cultura particular.

Debemos entonces preguntarnos si es posible promover la diversidad cultural y al mismo tiempo proponer una sola cultura económica (economía de intercambio y de mercado), una sola cultura política (estado-nación), una sola cultura educativa (escolarización y alfabetización), una sola cultura jurídica (de confrontación y castigo), una sola cultura religiosa (secularización de toda la sociedad), una sola cultura científica (ciencia moderna experimental), una sola cultura del bienestar (el desarrollo)? ¿Podemos olvidar y negar los saberes y prácticas de las otras culturas imponiendo un modo de vida (modernización y desarrollo) y al mismo tiempo pretender preservar la diversidad cultural?. Nos parece que la respuesta claramente es que no.

Si hablamos de preservación y promoción de la diversidad cultural, forzosamente debemos referirnos a la preservación y promoción de las culturas económicas, de las culturas políticas, de las culturas sociales, de las culturas científicas, de las culturas religiosas, de las culturas medicinales, de las culturas educativas... propias a cada sociedad y grupo humano. Y consecuentemente, será preciso que el diálogo intercultural se articule en todos y cada uno de estos "ámbitos culturales".

No se trata tan solo de una simple cuestión semántica, sino de un cambio de perspectiva, orientada hacia el pleno reconocimiento del potencial y capacidades de cada cultura humana en todos los ámbitos de la realidad. Superar la concepción de la cultura como simple dimensión, nos obliga a reorientar todo el debate entorno al pluralismo cultural y la interculturalidad: de un lado no se trata tan solo de una pluralidad de formas de una supuesta cultura universal y de otro lado no se trata tan solo de una interculturalidad que persigue en última instancia el mestizaje y la unidad en un marco homogéneo aceptado por todos.

En este sentido, es preciso tener en cuenta que, aunque todas las culturas son fruto del mestizaje, éste no se produce de manera única y homogénea, sino diversa y pluralmente, por el hecho mismo de que cada situación de contacto entre culturas es distinta y particular. Reconocer la realidad del mestizaje no significa pues que se busque un horizonte de

homogeneidad. Se trata tan solo de la constatación de un fenómeno que tiene lugar todos los días en todas las culturas. No se trata, pues, de convertir la realidad objetiva del mestizaje en una ideología orientada a superar las diferencias culturales, puesto que las diferencias en si no son una realidad que haga falta superar, sino más bien una realidad que es preciso aceptar.

No se debemos buscar “La armonía a pesar de nuestras diferencias, sino gracias a nuestras diferencias”¹.

Pero antes de tratar las cuestiones sobre el pluralismo cultural y la interculturalidad, es preciso clarificar las cuestiones sobre la dinámica de las culturas en ellas mismas,

b) Los tres niveles estructurales de toda cultura

Creemos que en toda cultura se puede hablar de tres niveles de realidad, comprendida ésta como el modo global de vida de un pueblo o sociedad².

Un primer nivel se refiere a los valores y creencias, conscientes o inconscientes sobre los que cada cultura fundamenta y desarrolla su manera de concebir la realidad y situarse en ella. Estos valores y creencias no siempre son del orden de la conciencia reflexiva y del logos, sino sobretodo del orden del mythos, comprendido como aquello en lo que se cree sin ser consciente de creer en ello. Se trata del horizonte de inteligibilidad sobre el que cada grupo humano funda su modo de vida. Si tomamos la analogía del árbol³, podemos decir que los valores y creencias son las raíces, que a menudo no son visibles, pero siempre primordiales y esenciales para que el árbol pueda vivir y desarrollarse.

Un segundo nivel hace referencia a las instituciones que se desarrollan en los distintos ámbitos de la realidad, en tanto que concreción estructural de los valores y creencias y también como marco referencial en el que se inscriben y desarrollan las prácticas concretas. Estas instituciones pueden tener un carácter más o menos formal, lo que no tiene relación alguna con su importancia. Retomando la analogía del árbol, las instituciones serían el tronco que permite a los valores de tomar forma concreta y visible.

¹ Esta frase fue el slogan del 30 aniversario del *Instituto Intercultural de Montréal* celebrado en 1993.

² Seguimos en este punto la reflexión desarrollada por Robert Vachon (1995: 36-52)

³ Esta analogía del árbol nos ha sido inspirada por Kalpana Das, directora del Instituto Intercultural de Montréal, que la utiliza en sus cursos y seminarios de formación intercultural.

En último lugar hemos de referirnos a las prácticas concretas y cotidianas en los distintos ámbitos de la realidad (política, economía, organización social, ciencia, territorio, educación, religiosidad...) que normalmente son los elementos los más visibles de toda cultura, aquellos que se nos aparecen en primer lugar. Analógicamente serían las ramas y hojas del árbol, que pueden ser modificadas mas profunda y rápidamente que no el tronco o las raíces.

Demasiado a menudo, cuando se habla de culturas, conflictos y relaciones interculturales, no se toma en tiempo ni el cuidado de precisar a que nivel se está hablando, lo que conlleva que la búsqueda de soluciones o vías de entendimiento frente a los conflictos y desafíos comunes sea mucho más difícil.

c) Las culturas son más que simple racionalidad

Demasiado a menudo se tiende a reducir las culturas a una cuestión de simple racionalidad: todo lo que una cultura es, es tan solo el resultado de un cálculo racional afín de responder a los desafíos materiales. En esta perspectiva se busca comprender y captar las culturas, en toda su complejidad, tan solo desde un punto de vista racional, esperando encontrar una coherencia lógica y racional a todo el conjunto. Todo elemento que no puede ser reducido a la simple racionalidad es considerado como irracional, mágico o imaginario. Despreciándolo en tanto que elemento portador de sentido y valor.

No obstante, la experiencia nos muestra que toda realidad humana y la realidad en general no pueden ser comprendidas tan solo desde un punto de vista racional, visto que éstas son más que el resultado del logos, aunque la dictadura del logos sobre toda la realidad hace que sean reducidas estrictamente a aquello que puede ser pensado: el resto de la realidad no existe. Pero podemos identificar otras dos dimensiones de realidad, especialmente en lo concerniente a las culturas: se trata de la dimensión *mítico-simbólica* y la dimensión del *misterio*⁴.

La dimensión *mítico-simbólica* hace referencia, no tanto a lo que es denominado como irreal, ficticio, fantástico, transcendente, imaginario...., sino precisamente a aquello que "(...) nos pone en contacto con la realidad". Se trata de un nivel más profundo de la realidad que aquel que puede ser alcanzado desde la razón reflexiva, conceptual y lógica. Si

la razón puede ser definida en tanto que *verbum mentis* (la palabra del pensamiento), la dimensión *mítico-simbólica* puede ser definida en tanto que *verbum entis* (la palabra del ser).

La dificultad para aprehender esta dimensión se encuentra en el hecho que no puede ser definida ni explicitada por la razón, por tratarse de aquello que no puede ni ser definido, ni pensado, ni dicho, pero que es tan real como aquello que percibimos desde la razón.

Finalmente, la dimensión del misterio corresponde a aquello que no puedes ni ser pensado ni definido, que supera toda conceptualización y simbolización que podamos proponer. Esto no impide, por tanto, que el mito pueda ser el vehículo del misterio y el logos su explicitación conceptual, pero tomando en cuenta de no confundirlos, puesto que éste no es un enigma que haga falta resolver, sino la libertad total de la realidad que hace falta vivir en toda su profundidad.

Es muy importante, cuando hablamos de interculturalidad y pluralismo cultural, de tomar en consideración estas tres dimensiones presentes en toda cultura. De lo contrario, nos arriesgamos de querer reducir todo al logos, prosiguiendo de esta manera los etnocidios culturales altamente destructores y aniquiladores.

d) Lo divino, lo humano y lo cósmico: tres dimensiones de toda cultura

En último lugar, en relación a los valores y creencias que fundan toda cultura (tal que mencionados en el apartado 1.c), podemos establecer una relación directa de cada uno de ellos con al menos una de las tres dimensiones constitutivas de la Realidad: la dimensión antropológica, la dimensión cósmica y la dimensión divina⁵.

En otras palabras, toda cultura vehicula una concepción de lo humano, de lo divino y de lo cósmico, puesto que la realidad misma está constituida por estas tres dimensiones y *de las relaciones existentes entre ellas. En este sentido podemos afirmar que todo valor cultural está siempre en relación, por lo menos, con una de estas tres dimensiones.*

Entonces, para mejor comprender los valores de una cultura, es necesario conocer y comprender la articulación de estas tres dimensiones, así como las relaciones y jerarquías entre ellas.

⁴ Para un análisis profundo de estas tres dimensiones así como de su articulación, sírvanse consultar el artículo de Robert Vachon (1995: 34-60) y muy especialmente el esquema ilustrativo de ello (pp.62-63).

2. La diversidad cultural

Consideramos más adecuado hablar de diversidad cultural en lugar de diferencias culturales, pues el término diferencia da a entender que se es diferente en relación a un modelo establecido, aunque no siempre sea esta la intención. En cambio, hablar de diversidad cultural implica que asumimos que no hay un modelo único preestablecido, sino distintos modelos, todos ellos con sus luces y sus sombras respectivas.

a)¿Porqué es importante la diversidad cultural?

A menudo no está de más explicitar aquello que aparece como evidente, ni que sea para no acabar defendiendo cosas sin sentido. En el tema de la diversidad cultural, se da por supuesto por parte de numerosas personas y grupos preocupados por el devenir de la humanidad, que es preciso preservarla. Ahora bien, no es habitual que al mismo tiempo se argumente el porque de esta necesidad de preservación.

Consideramos que la importancia de la diversidad cultural no radica en ella misma, ni se autojustifica en tanto que finalidad *per se*, sino como medio e instrumento para algo que se encuentra más allá de ella misma. La diversidad cultural en si misma no es importante, sino tan solo en relación a las personas y comunidades que son su expresión y encarnación. Hablar de diversidad cultural conlleva, pues, hablar de personas y comunidades humanas que por razones y motivos muy distintos, han desarrollado modos particulares de vivir, los cuales son creadores de sentido; no tan solo material, sino también espiritual; no tan solo individual, sino también colectivo.

Dicho de otro modo, la diversidad cultural es expresión real de la creatividad humana más profunda que intenta construirse y ubicarse en un momento dado del tiempo y del espacio, y sin la cual *ser persona* carece de sentido. La diversidad cultural es la expresión de la voluntad de ser, la configuración de la realización de una vida plena y en comunión con toda la realidad.

En este sentido defender la diversidad cultural no se limita tan solo a la defensa de unos derechos, sino que implica defender la creatividad humana que busca su plenitud, que en último término no es tan solo antropológica. La diversidad cultural se inserta, no tanto en el ámbito individual-colectivo, sino en el personal-comunitario. En este sentido defender

⁵ Raimon Panikkar denomina a esta triple dimensionalidad "Dimensión cosmoteándrica". Cf. PANIKKAR 1993

la diversidad cultural implica un profundo respeto por lo que las personas y comunidades son y menos una obsesión por lo que uno cree que ellas deberían ser. Se trata de un respeto de la complejidad humana que no admite visiones uniformes, ni imposiciones reductoras, en las que la vida nunca se deja encorsetar. Aceptar la diversidad cultural no es un acto de tolerancia hacia el otro distinto de mi o de mi comunidad, sino el reconocimiento de este otro (personal y comunitario) en tanto que realidad plena, contradictoria, portador de saberes, conocimientos y prácticas a través de los cuales es e intenta ser en plenitud.

Ahora bien, para ser coherentes con lo que hemos indicado anteriormente entorno a la noción de cultura, hablar de diversidad cultural conlleva, no tan solo aceptar una diversidad de folklores, lenguas, costumbres o “producciones culturales”, sino también una diversidad de culturas económicas, de culturas políticas, de culturas sociales, de culturas científicas, de culturas educativas, de culturas espaciales, etc.

b) Tres posicionamientos frente a la diversidad cultural del mundo

Si ningún ánimo de exhaustividad al respecto, podemos considerar que en general existen tres grandes perspectivas sobre el futuro de la diversidad cultural del mundo contemporáneo.

En primer lugar podemos hablar de una perspectiva que prevee i/o desea la progresiva uniformización cultural bajo el impulso del modelo socio-económico occidental moderno de factura euro-americana. En su versión más extrema, se trataría del sueño de la instauración del *American Way of Life* a través del mundo. Esta perspectiva, que sigue siendo atractiva en muchos círculos intelectuales, políticos, económicos, etc., ya no es defendida abiertamente, tanto por la oposición que genera, como por la imposibilidad de su imposición total real a causa de las resistencias manifiestas a través del mundo. Ahora bien, ni que no se pueda imponer totalmente, se trabaja en esta perspectiva, respetando las “peculiaridades culturales” en la medida que no son un obstáculo a la expansión de la cultura económica, de la cultura social y de la cultura política occidentales modernas. En mayor o menor medida, podemos definir esta perspectiva como la de *Un solo mundo monocolor*.

En segundo lugar podemos hablar de una perspectiva que asume como un hecho incontestable la realidad de la diversidad cultural, pero que al mismo tiempo plantea la necesidad de un sistema mundial único que asuma la diversidad cultural en su interior. Desde esta perspectiva este sistema mundial debe ser el terreno desde el que esta diversidad cultural puede ser gestionada, aunque el terreno en cuestión (democracia, derechos humanos, mercado único, Naciones Unidas, etc.) sea primordialmente el fruto de la cultura occidental moderna. Los motivos por los que se asume esta perspectiva pueden ser distintos y aún contradictorios. Podemos encontrar desde la posición pragmática de Samuel Huntington (*The Clash of Civilizations*), que la asume como la mejor estrategia de asegurar la pervivencia del dominio occidental en el mundo, hasta la posición de la UNESCO, expresada en el informe mundial *Nuestra diversidad creadora* (1994). Podemos definir esta perspectiva como la de *Un solo mundo multicolor*.

En tercer lugar se puede hablar de una perspectiva que, asumiendo el carácter culturalmente diverso de nuestro mundo contemporáneo, no plantea de entrada la necesidad de un sistema mundial, con valores universales supra-culturales, sino más bien la necesidad del intercambio, relación y diálogo entre distintas culturas y civilizaciones, partiendo de la genuinidad y irreductibilidad de cada una de ellas. Ahora bien, estas características no presuponen un encerrarse en sí mismas, sino un abrirse a las otras precisamente desde aquello que son y no aquello que deberían ser. Podemos definir esta perspectiva como la de *Un mundo que contiene muchos mundos*, retomando la bella expresión del movimiento zapatista de México.

3. Pluralismo cultural e interculturalidad

a) El pluralismo

La diversidad cultural nos muestra que ningún paradigma cultural puede pretenderse único y explicativo de toda la realidad entera, por el mismo hecho que cada cultura es una concreción en el espacio y el tiempo de la gran aventura humana. Cada cultura es un punto de vista sobre la realidad, que está condicionado y determinado por el propio contexto e historia. De hecho, cada cultura es una perspectiva sobre la realidad que en ningún caso puede pretenderse global, puesto que por definición, una perspectiva es

siempre parcial. En otras palabras, podemos decir que cada cultura ve toda la realidad pero parcialmente.

Nos encontramos, pues, confrontados a la imperiosa necesidad de una actitud pluralista en lo que hace referencia a la diversidad cultural de nuestro mundo de hoy día, a fin que éste pueda llegar a ser un espacio de justicia y de paz. Esta actitud pluralista podemos caracterizarla de la siguiente manera⁶:

- i) El pluralismo cultural no se reduce a la constatación de la multiplicidad de culturas, ni a la voluntad de reducir esta multiplicidad a la unidad. Es un hecho evidente que hay distintas culturas y que éstas no pueden ser reducidas a la unidad. El pluralismo cultural exige más que el simple reconocimiento de la multiplicidad y también la superación de un pensamiento deseoso de la unidad.
- ii) El pluralismo no considera la unidad como un ideal imperioso y necesario, aún en el caso que dentro de esta unidad se permitieran variaciones plurales. El pluralismo acepta y asume positivamente la existencia de aspectos irreductibles en las culturas, con sus propios mitos, sin por ello negar los posibles aspectos comunes. El pluralismo no se alimenta de una esperanza escatológica de que finalmente todas las culturas llegaran por ellas mismas a la unidad.
- iii) El pluralismo cultural no afirma que exista una sola verdad, ni lo contrario, múltiples verdades. Pluralismo no significa una multiplicidad de verdades, sino asumir que esta verdad en ella misma es pluralista, en tanto que expresión del pluralismo de la realidad, que se encarna en distintas culturas. El pluralismo de la verdad nos impide de identificarla, sea con la unidad, sea con la multiplicidad.
- iv) El pluralismo cultural, en tanto que perspectiva no deja lugar a ningún sistema universal. Un supuesto sistema pluralista supondría una contradicción interna, por el hecho que la inconmensurabilidad de las distintas culturas no se puede superar. Esta inconmensurabilidad en si misma no es algo negativo que tengamos que eliminar, sino más bien una revelación de la naturaleza misma de la Realidad: ésta no puede ser abrazada totalmente por ninguna cultura, por más universal que pueda pretenderse una de ellas.

⁶ Retomamos lo esencial de los puntos desarrollados al respecto por Raimon Panikkar (1998: 191-193).

- v) El pluralismo cultural nos hace conscientes de nuestra propia contingencia, de nuestros límites, mostrándonos que la realidad no se caracteriza por una transparencia, alcanzable por el pensamiento del logos. Aún si una actitud pluralista trata de entrar en la dimensión del logos, es consciente también del hecho que la culturas no pueden ser reducidas a éste, por el hecho, ya señalado más arriba, que éstas también son *mythos* y *logos*.
- vi) El pluralismo cultural, en tanto que actitud, expresa una confianza en la Realidad y permite y acepta una coexistencia polar y en tensión de distintas últimas convicciones humanas, de distintas cosmologías y religiones. No busca ni la eliminación ni la absolutización del mal o del error.

Pero el pluralismo cultural no presupone un aislamiento de las culturas entre ellas, ni tampoco su encerramiento, sino todo lo contrario, una obertura y una perspectiva interculturales, que nos abren a la realidad del otro.

b) La interculturalidad

La noción de interculturalidad, entendido como la situación en la que entran en contacto dos o más culturas, no puede ser tomada a la ligera, pensando que se trata siempre de un encuentro fácil y tranquilo, pues puede conllevar y de hecho conlleva, una fuerte exigencia a todos los niveles. Estos puntos que a continuación presentamos no pretenden agotar el tema, sino tan solo plantear un punto de partida para iniciar el debate y la discusión⁷.

- i) La noción de interculturalidad no puede ser reducida al encuentro entre mayorías y minorías, ni al simple “interetnismo”, puesto que se trata de una perspectiva y de un posicionamiento que acepta y asume el carácter intercultural de cada una de las culturas, lo que no significa que éstas sean todas iguales.
- ii) La interculturalidad no puede significar el estudio de una cultura o de las relaciones entre dos culturas distintas, en base a los criterios y valores de una sola de ellas, o desde el punto de vista considerado neutral y universal (acultural, transcultural o supercultural).

⁷ Retomamos, resumidamente, los puntos planteados por Robert Vachon (VACHON 1995: 76-79)

- iii) La interculturalidad tampoco es una técnica o estrategia para: mejor monoculturalizar según la ideología cultural dominante (posición defendida en nombre de la integración a la cultura pública común de la mayoría, o la cultura de la modernidad y del desarrollo): mejor tolerar políticamente y de manera temporal, a la espera de poder des-culturalizar todo, posición defendida por los que proclaman que hace falta emanciparse de toda cultura, abrazando los valores supuestamente universales y aculturales del individuo autónomo, de la racionalidad, de la objetividad (que a menudo busca la superación de toda cultura y religión). No nos damos cuenta ni de la homogeneización cultural, ni de la tiranía de la racionalidad, ni la alienación que una tal abstracción supone. No existe una realidad neutra, excepto en la ficción de la abstracción conceptual.
- iv) Para expresarlo de manera positiva, reservamos la noción de interculturalidad tan solo para el encuentro de culturas que se lleva a cabo a partir de las bases, fundamentos, matrices, lugares únicos de cada una de las culturas en presencia y del horizonte común que ninguna cultura posee en exclusividad,
- v) La interculturalidad es el encuentro, no solo de las categorías lógicas (*logoi*), de los sistemas de signos y de las representaciones de cada una de las culturas, sino también de las prácticas, creencias, símbolos, rituales, mitos, matrices y en último lugar de la totalidad de la realidad existencial que cada una de ellas, a su manera, constituye de forma única.
- vi) Este imperativo preferimos llamarlo intercultural, en lugar de bicultural, pluricultural o plural, puesto que estas nociones son demasiado dualistas.
- vii) Somos conscientes que el encuentro entre culturas y la interculturalidad, en este sentido que acabamos de señalar, provocan un quebrantamiento de sus respectivos fundamentos, provocando ineluctablemente una profunda crisis de sus símbolos, de sus mitos de sus presupuestos últimos.
- viii) La interculturalidad, en última instancia, constituye una experiencia liberadora para todas y cada una de las culturas en interacción, por la que podemos reconocer los límites inherentes a nuestras respectivas culturas y mundos; pero al mismo tiempo nos permite tomar consciencia del carácter infinito y trascendente de nosotros mismos, de nuestras identidades y de nuestros respectivos mundos.

II - PROPUESTAS PARA UNA DIVERSIDAD CULTURAL INTERCULTURAL

Planteamos que las propuestas deben ser para una *diversidad cultural intercultural*, por el hecho que estamos convencidos que el futuro de ésta pasa inexcusablemente por el establecimiento de relaciones entre las distintas culturas. No se trata, pero, de una estrategia para llegar a un mestizaje uniformizador, sino a enriquecer cada cultura y transformarla en contacto con las otras, pero desde aquello que ella es y no de su negación.

Consideramos que las propuestas de diálogo intercultural deberían articularse teniendo en cuenta distintos ámbitos temáticos, en consonancia con lo que hemos expuesto en relación a la noción global de cultura, y distintos contextos. Esta diferenciación no es banal ni gratuita, sino que responde a la necesidad de concretar y las propuestas tomando en consideración tanto el tema al que refieren como en el contexto en el que se producen.

Teniendo en cuenta que actualmente el proceso de globalización conlleva la predominancia de la cultura occidental moderna en todos los ámbitos de la realidad, con intensidades variables, las propuestas se articulan esencialmente en el establecimiento del diálogo entre ésta y el resto de culturas y civilizaciones.

4. Propuestas de diálogo intercultural según los ámbitos

Como ya hemos planteado al inicio del documento, la diversidad cultural atañe todas y cada una de las dimensiones de la realidad humana y no tan solo algunas de ellas. Es por ello que a continuación señalamos en cada uno de ellos el desafío mayor al que debería hacer frente un verdadero diálogo intercultural, que en la mayoría de los casos será entre el planteamiento surgido en el marco de la cultura occidental moderna y las culturas de otros ámbitos civilizatorios.

a) Valores fundamentales universales

Una de las problemáticas más candentes actualmente es la que se sitúa al entorno de la definición de ciertos valores universales en relación con la diversidad cultural. Habitualmente se dice que el fundamento incuestionable de los valores universales son los Derechos Humanos, a partir de los que se debe construir una Ética Universal..

Ciertamente la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* aprobada por las Naciones Unidas en 1948, se ha convertido el referente primero y último de protección y

promoción de la dignidad de las personas. Sin poner en duda su validez y utilidad al respecto, debemos asumir el hecho que los Derechos Humanos surgen y llevan la impronta del contexto cultural en el que se generan, que no es otro que el occidental moderno. Asumir este hecho no conlleva negarles valor y utilidad, sino, por un lado, reconocer sus propios límites y, por otro lado, abrir la puerta a su fecundación intercultural, en base a otras lógicas sociales presentes en el mundo contemporáneo.

Con la finalidad de ilustrar su carácter culturalmente condicionado, presentamos a continuación los siguientes elementos

- Algunos elementos históricos sobre los Derechos Humanos
- Algunos elementos sobre la occidentalidad de los Derechos Humanos
- Culturas sociales no occidentales

*i) Fundamentos políticos, filosóficos y sociales de los Derechos Humanos*⁸

En primer lugar debemos tener en cuenta que los Derechos Humanos surgieron en un contexto político, social y filosófico preciso. A nivel político la primera Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano surgió en el marco de la Revolución Francesa, como una manera de defender a los individuos frente a los abusos y opresiones del poder político dominante en ese momento en Europa, encarnado en el absolutismo monárquico. Surgen pues, esencialmente, como instrumento de defensa.

En lo que concierne a los fundamentos filosóficos, hemos de tener en cuenta la creciente importancia que se da en el mundo occidental de la noción de individuo que tal y como destacan el sociólogo Marcel Mauss y el antropólogo Louis Dumont, provendría en su formulación jurídica del mundo clásico latino-romano, que fue retomada por el cristianismo. Este acento en la dimensión individual del ser humano conlleva que en última instancia éste pueda ser concebido como una realidad separada del resto del mundo. En un universo cristiano esta separación permite el establecimiento de una relación directa con Dios; en un occidente secularizado, se establece una relación consigo mismo, en tanto que principio y fin de cada cosa.

En relación con el contexto social debemos tomar en consideración que en el mundo occidental el orden social es concebido fundamentalmente como algo impuesto desde

⁸ En esta sección me baso en Eberhard 1996: 8- 18.

el exterior mismo del individuo, por influencia del universo cultural abrahámico en el que Dios, en tanto que fundamento distinto del mundo por Él creado, es la instancia suprema a la que hay que someterse. La secularización del mundo occidental en el contexto de la Modernidad, conllevó la substitución de Dios por un sistema de reglas, normas y leyes que establecen aquello que es bueno y justo. Esta concepción se fundamenta en la idea de que existe un derecho que es asignado a cada individuo por una realidad exterior a él, ya se trate de Dios o del Estado, y que es homogéneamente igual para todos los individuos.

Ahora bien, más allá de estos fundamentos, también debemos tener en cuenta que los Derechos Humanos han experimentado una evolución desde su primera formulación jurídica de 1789 con la Revolución Francesa. Así podemos decir que esta primera declaración es la de los derechos políticos y civiles individuales, como expresión del pensamiento moderno dominante en la época, que no concibe la posibilidad de otro tipo de derechos ni que estos no sean estrictamente individuales. Durante el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX se configuraron los derechos económicos y sociales esencialmente fruto de las reivindicaciones obreras frente a las consecuencias sociales y económicas negativas de la Revolución Industrial. Estas dos primeras generaciones de Derechos, principalmente la primera, son las que acabarán configurando la Declaración Universal de Derechos Humanos aprobada por la ONU en 1948.

La tercera generación de Derechos Humanos refiere a los derechos culturales y de solidaridad, como fruto de la paulatina asunción de la diversidad cultural de la humanidad. Tienen tanto una dimensión individual como colectiva y no se inscriben, contrariamente a las de las dos primeras generaciones, en la lógica del estado, sino fuera de ella y en ocasiones contra ella, cuando ésta es la que impide o dificulta su ejercicio.

Por otro lado no podemos pasar por alto el cambio de función que los Derechos Humanos han experimentado a lo largo de su historia. Tal y como ya hemos indicado, la lucha por el reconocimiento de los Derechos Humanos se inicia con una clara intencionalidad defensiva, en el sentido que se luchaba para conseguir un instrumento destinado a defenderse de los abusos del estado absoluto, en un primer momento, y posteriormente también de los abusos e injusticias generados por la Revolución

Industrial. A pesar de que esta función defensiva se ha mantenido, obviamente, hasta la actualidad, progresivamente se le ha añadido de manera sutil una segunda función radicalmente distinta: la de constituirse en el máximo, y tal vez único, referente de la articulación y organización de la vida en sociedad a través del mundo. Dicho en otras palabras, cada vez más uno se encuentra confrontado al dilema de “*O Derechos Humanos, o barbarie*”.

Es de una importancia capital tener en cuenta esta nueva función de los Derechos Humanos, puesto que es precisamente en este hecho donde se sitúa fundamentalmente el conflicto entre Derechos Humanos y Diversidad Cultural. No es lo mismo utilizar a éstos para defenderse de los abusos de las empresas transnacionales o de los estados (dicho sea de paso, dos instituciones de origen occidental moderno) en cualquier lugar del mundo, que utilizar los Derechos Humanos para imponer una manera de concebir y articular la cultura social y jurídica a través del mundo, sin tener en cuenta ni tomar en consideración otras culturas sociales y jurídicas.

ii) Algunos elementos sobre la occidentalidad de los Derechos Humanos

Entrando un poco más a fondo en la occidentalidad de los Derechos Humanos, en aquello que concierne los mitos y creencias profundas en los que se basa y fundamenta podemos señalar esencialmente tres postulados, con sus correspondientes críticas interculturales (PANIKKAR 1982: 90-105).

El primer postulado es el de creencia en una *naturaleza humana universal*, la cual es cognoscible por medio de la razón considerado en tanto que instrumento universal de conocimiento y que es algo fundamentalmente diferente del resto de la realidad. Esto conlleva a considerar al ser humano como dueño de sí mismo, de su destino y del universo entero, siendo por tanto, en este mundo el “legislador supremo”. Una crítica intercultural a este postulado plantearía, por un lado, que una naturaleza humana universal no tiene por qué estar separada del resto de la realidad, puesto que en esta situación se podría muy bien considerar que los Derechos Humanos están violando los, por ejemplo, derechos cósmicos. Por otro lado, toda interpretación de la naturaleza humana es siempre particular.

Un segundo postulado es que proclama la dignidad de la persona humana, la cual debe ser defendida, sobretodo frente al estado y la sociedad. En este postulado se

parte de la separación entre individuo y sociedad, y de la autonomía del individuo en relación al cosmos en tanto que valores supremos. Una crítica intercultural al respecto plantearía que la persona humana no puede ser reducida al individuo, que en última instancia tan solo es una simple abstracción. Tal y como plantea Panikkar (1982: 100),

(...) “mi” persona también está en “mis” familiares, en “mis” hijos, en “mis” amigos, en “mis” enemigos, “mis” antepasados, en “mis” sucesores. “Mi” persona también está en “mis” ideas y sentimientos y en “mis” posesiones. Si me haces daño, también haces daño a todo mi clan y puede que hasta a ti mismo.

En otras palabras, sin podemos considerar el individuo como un nudo aislado, la persona sería *“todo el tejido que se encuentra entorno a este nudo, por lo que de entrada no podemos determinar los límites de una persona, ya que ello depende en última instancia de su personalidad”*. (PANIKKAR 1982: 92)

Un tercer postulado es el de orden democrático contrapuesto, no tanto al orden totalitario, sino más bien al orden jerárquico, el cual se fundamenta, ya sea en una ley divina o en un origen mitológico. En primer lugar, el orden democrático considera que la sociedad es una suma de individuos que se asocian con la finalidad de conseguir ciertos objetivos que en solitario no podrían conseguir. En este sentido, entonces, la sociedad es vista como una instancia que en cualquier momento puede abusar y oprimir a los individuos. En segundo lugar, este postulado conlleva que cada individuo sea considerado a un mismo nivel de importancia y responsabilidad en relación al bienestar de la sociedad. En tercer lugar, la sociedad no es nada más que una suma de individuos que toman las decisiones en nombre de sus voluntades individuales soberanas, independientemente de toda realidad suprahumana, independientemente del hecho que uno crea o no que ésta existe. En cuarto lugar, los límites de la libertad individual son los límites de las libertades de los otros individuos, lo que justifica racionalmente el gobierno de la mayoría.

Ante este postulado democrático, que puede aparecernos como incontestable e incuestionable, una crítica intercultural plantearía distintas consideraciones. En primer lugar, la inconveniencia de la supuesta alternativa entre *democracia* y *dictadura o totalitarismo*, puesto que el orden democrático no es el único orden no totalitario ni no dictatorial posible para asegurar la dignidad de las personas. Puede que sea el mejor para defenderse de los abusos del estado, de la sociedad o de las

transnacionales, pero también puede ser el peor para tomar decisiones en contra del equilibrio ecológico, en contra de la dignidad de las personas situadas fuera de la propia sociedad o estado democrático (decisiones de estados democráticos que afectan a poblaciones de otros estados), en contra de las minorías por la apisonadora de la mayoría democrática, etc.

iii) Las culturas sociales no occidentales

Tal y como acabamos de ver, la noción de Derechos Humanos tiene sus raíces en la cultura occidental moderna, concretamente en una forma particular de concebir la cultura social. Para mejor comprender la no universalidad de esta cultura social occidental moderna, veremos brevemente otras culturas o lógicas sociales distintas de la lógica occidental moderna⁹.

En el marco del *pensamiento confucionista*, presente fundamentalmente en la China, no se reconoce un dios creador infinito y opuesto al mundo humano finito, puesto que no existe dicotomía entre creador y criatura. Desde esta perspectiva, el mundo no puede ser concebido como que está gobernado por leyes exteriores, sino que se considera que se autogobierna de manera espontánea. Esto implica que el individuo debe articularse con este orden, lo que explicaría y justificaría el alto valor dado a la autodisciplina, la cual se adquiere a través de la educación y, sobretudo, por el respeto de los ritos que sirven para que esta pueda ser perfeccionada. En el pensamiento y las prácticas sociales influidas por el confucianismo, el derecho adquiere una importancia muy relativa y menor como elemento que interviene en la configuración de las relaciones sociales. Las leyes serán percibidas más bien como modelos de conducta, puesto que lo importante es respetar los ritos, las reglas de comportamiento (*giri*) que regulan los distintos tipos de relaciones sociales y el llegar a acuerdos en caso de conflicto. En definitiva, podemos decir que la utilización de derechos se hará siempre en el interior de un conjunto de ritos y modelos de conducta, teniendo en cuenta que siempre el horizonte buscado, más que el de la justicia, será el de restablecer la armonía social que se haya roto, para mantenerla y reforzarla de nuevo.

⁹ Presentamos en este punto resumidamente el estudio llevado a cabo al respecto por el antropólogo y jurista, Christophe Eberhard. Cf Eberhard 1996: 41-47 & 2000: 150-200.

En el marco del **pensamiento animista**, que a grandes rasgos podemos identificar principalmente con la llamada África Negra y también a los pueblos indígenas de a través del mundo, nos encontramos que la idea fundamental de que el universo es el resultado de la circulación de energías. El ánimo del universo está regulada por estas energías mediante un juego continuo de complementariedad armonizadora. Se trata de una pluralidad complementaria a través de la cual las sociedades a menudo se organizan en base a una estructura ternaria. El fundamento del Universo, surgido del caos, no es el Uno, sino lo múltiple, lo desorganizado, lo inestable. El mundo se crea y recrea permanentemente y en este proceso el ser humano juega un rol muy importante, pues es el responsable de garantizar la armonía universal. Desde esta perspectiva, la unidad de una sociedad no puede provenir de un orden impuesto exterior a ella y de carácter uniformizante, sino más bien de la afirmación de grupos diversos que se necesitan mutuamente, puesto que son complementarios. Hay que tener en cuenta que, puesto que la unidad proviene de la diversidad, todo sistema de valores o código jurídico que busque la uniformización serán percibidos como destructores de esta unidad. Puesto que no hay orden exterior, los seres humanos son los responsables de su futuro, por lo que la búsqueda del consenso y la conciliación son fundamentales en caso de conflicto. En última instancia, al igual que la concepción del mundo, las personas son concebidas pluralmente con distintos niveles (corporal, espiritual, ancestral y energético) que por su articulación dinámica conforman cada una de las personas. Además, cada persona se inscribe en múltiple pertenencias sociales y familiares lo que conlleva que su identidad esté determinada básicamente por la función que lleva a cabo en el seno de la sociedad. En el pensamiento occidental, jurídicamente hablando es el mismo desde el nacimiento hasta la muerte, con un derecho o derechos invariables para cada cual e idénticos para todos. La vivencia animista es del todo distinta, puesto que la persona se manifiesta como múltiple a todos los niveles y, fundamentalmente, cambiante.

La noción de persona jurídica no pertenece a los derechos originalmente africanos. Lo que en ellos uno encuentra es el estatuto determinado por las funciones ejercidas: el estatuto individual deviene más importante con la edad, cuando uno se casa, cuando tiene hijos, cuando se convierte en jefe de un linaje,... (ALLIOT 1989: 274)

Tradicionalmente en las sociedades animistas la persona plural, inscribiéndose en distintas comunidades y grupos, lo que confería una pluralidad en la organización social, la cual, creando poderes y contrapoderes, impedía la génesis de un poder fuerte y centralizado, protegiéndola así de los abusos y explotaciones que pudieran surgir, sin necesidad de establecer unos derechos humanos ideales para todos.

En el mundo indio, que comprendería las tradiciones hindú, budista y jainista, existe una noción comuna a todas ellas: el *dharma*. Esta noción tan solo es comprensible considerando la visión cosmológica en la que se inscribe. Desde una perspectiva hindú el mundo no ha sido creado de la nada por un creador exterior, sino que es la manifestación, *srishti*, de lo no manifestado, *Brahman*, en lo manifestado. La finalidad del mundo creado es el retorno de lo manifestado en lo no manifestado, para lo cual este mundo plural se articula jerárquicamente de manera compleja, bajo el juego permanente entre dos principios: el principio de *prâna*, la energía, y el principio de *âkâsha*, la sustancia.

Es en este contexto el *dharma* constituye una noción plural y muy diversa que sin ser contradictoria, puede ser percibida, comprendida y vivida muy distintamente.

El hombre religioso verá en el dharma la ley de Dios; el hombre moral lo verá como el principio interior que provee un criterio del bien y del mal; el jurista lo verá como la ley (...); el psicólogo remarcará la tradición, la costumbre, el espíritu social; el filósofo verá en él la conciencia de la especie o la conciencia de la unidad, que por su propia naturaleza empujará finalmente al hombre a manifestar la bondad o el sentido de unidad; el idealista verá en él el ideal; el realista la ley que está detrás del espectáculo de la vida; el místico práctico la fuerza que lleva a la armonía en la unidad. Ahora bien, en realidad el dharma es el principio que se encuentra en la base de todas estas manifestaciones, contenido en todas ellas y subyacente a todas estas concepciones. (Gualtherus Mees, citado en Herbert 1988: 117-118)

Se trata fundamentalmente de un principio de cohesión y fuerza cósmica que se puede manifestar de muchas maneras pero que se mantiene inmutable en su esencia, lo que nos permite comprender mejor que uno de los fundamentos del pensamiento indio es el de la articulación de todos los elementos que componen el cosmos. Tal y como explica Cristophe Eberhard,

Efectivamente, lo que en primer lugar más llama la atención en el pensamiento indio es su tendencia a asimilar y articular todo: cada sistema

de pensamiento, cada filosofía es vista como compatible con las otras y se articula en el interior de un sistema, ciertamente jerárquico, pero profundamente plural, preservando, pero, el ideal de la unidad del cosmos, de Dios. (EBERHARD 2000: 192-193)

El *dharma*, que tiene implicaciones jurídicas, sociales y éticas, no se fundamenta en el individuo, sino en la totalidad del cosmos, del que el ser humano tan solo es una parte. En la medida que éste respeta el *dharma*, puede vivir armónicamente con el cosmos, lo cual nos permite comprender mejor lo que Raimon Panikkar plantea sobre el lugar que ocupa el Derecho en una sociedad articulada entorno a la idea de *dharma*.

Un mundo en el que la noción de dharma ocupa un lugar central, penetrándolo todo, no se interesa por la puesta en evidencia del “derecho” de un individuo contra otro o del individuo frente a la sociedad, ya que sobretodo se preocupa de establecer el carácter dhármico (justo, verdadero, consistente...) o a-dharmico de una cosa o de una acción en el interior del conjunto del complejo cosmoteándrico de la realidad (PANIKKAR 1982: 106)

De forma parecida al animismo, en este caso la personalidad individual tiene más bien un carácter funcional y no sustancial, siendo los distintos estatus lo que determinarán los derechos y deberes de cada cual. Además, es preciso tener en cuenta que, contrariamente a los Derechos Humanos, el *dharma* concierne a la totalidad del cosmos, con todos los seres que lo habitan y no tan solo los seres humanos. Esto conlleva que la finalidad última sea la de asegurar la armonía del cosmos. En este sentido, las palabras de Panikkar, “el género humano tan solo tiene el ‘derecho’ de sobrevivir en la medida que cumple con su deber de mantener el mundo (lokasamgraha)” (PANIKKAR 1982: 108), cobran todo su sentido.

Entonces los Derechos Humanos, en esta perspectiva, se relativizan, sin por ello negar su importancia, en el contexto de todo el cosmos, lo que significa que tan solo pueden ser asumidos en tanto que conjunto armonioso y en relación con toda la estructura del universo, que también incluye el ser humano, el cosmos y las divinidades.

No obstante es preciso tomar en consideración que, aun respetando la primacía del *dharma*, el pensamiento indio también reconoce otros elementos subsidiarios a este que tienen su importancia en la determinación de aquello que es justo.

La aspiración religiosa no monopoliza toda la actividad humana. Completando al dharma (en tanto que bien), hay el artha (aquello que es útil) y el kama (aquello que proporciona placer). Junto a la ciencia del

dharma (dharma.sastra), está la ciencia del 'artha' ('artha-shastra') que es la ciencia de lo que es útil en donde la norma surge de la evaluación de las ventajas que uno puede retirar de un acto y que se ilustran en los tratados sobre la política y en la práctica de los príncipes, y por otro lado la ciencia del kama, que es la ciencia del placer y de los medios para lograrlo, que se encuentra codificada en el Kamasutra. (EBERHARD 2000: 197)

Por último, en relación con el mundo islámico, lo primero que hay que señalar es que comparte con Occidente el paradigma de un orden impuesto desde el exterior al que uno debe someterse. Ahora bien, en el caso del Islam este orden no es profano, sino profundamente sagrado.

En lo que concierne al derecho, esto significa que las leyes provienen, no del estado, sino de Dios, lo que conlleva que la *sharia*, o ley coránica se imponga al poder político, cuya función es más la de acercar la sociedad al ideal divino revelado por el Profeta y no tanto la de transformarla.

Desde una perspectiva islámica, la aceptación de los Derechos Humanos como algo absoluto e inmutable no tiene sentido, puesto que tan solo Dios es absoluto y son sus leyes las que gobiernan y no las leyes o los derechos humanos.

Esta preeminencia de la ley coránica no comporta automáticamente su fosilización o rechazo a las modificaciones, puesto que el Islam acepta, junto con la unidad del principio, la unidad de Dios, la comunidad de creyentes, la Umma y el mensaje coránico de los cinco pilares de la fe, en tanto que referentes mayores, otros referentes, como el mismo Profeta, los distintos ritos, las interpretaciones de las distintas escuelas que pueden llegar a ser muy diferentes. Esto hace que exista en el interior del Islam una gran pluralidad de interpretaciones y de vivencias de éste, lo que se manifiesta muy a menudo en el campo jurídico.

* * *

Llegados a este punto y tomando en consideración lo que ha sido expuesto, de cara a resolver el dilema entre “valores universales” y “diversidad cultural”, consideramos que es preciso tener en cuenta tres principios fundamentales al respecto:

- La definición de valores universales debería responder fundamentalmente a la necesidad de responder a problemas que se plantean universalmente y afectan a todas las culturas, en el contexto de la globalización. Ahora bien, estos valores universales no deberían automáticamente sustituir a los sistemas de valores propios a diferentes culturas y civilizaciones, aunque éstos puedan ser cuestionados y enriquecidos por aquellos.
- La definición de valores universales debería hacerse, no a partir de un código de valores particular, que podría incorporar en mayor o menor grado particularidades y elementos de otras culturas, sino en base a un diálogo intercultural real y profundo, en el que ningún sistema de valores estableciera unilateralmente las reglas y el campo del diálogo.
- Paralelamente a la definición de unos valores universales sería conveniente, necesario y altamente instructivo, dar a conocer los sistemas de valores de otras lógicas y culturas sociales, con sus luces y sus sombras, como manera de sensibilizarnos al carácter profundamente pluralista en lo que concierne a los distintos sistemas de valores y creencias de la humanidad.

b) Culturas económicas

Uno de los presupuestos contemporáneos en el marco de la globalización es el de que se puede instaurar un único sistema económico a escala mundial que será automáticamente beneficioso para todo el mundo, independientemente de su cultura. Además del hecho de los efectos negativos que la globalización del mencionado sistema económico neoliberal conlleva para los países y territorios situados en la periferia del sistema dominante, que numerosos análisis críticos al respecto desarrollados en los últimos años han puesto de manifiesto, nos encontramos ante el hecho que la imposición de este sistema conlleva tres hechos fundamentales y interrelacionados entre ellos:

- i) la presuposición que solo es posible actualmente la existencia de una sola cultura económica, tanto en sus valores, sus instituciones y sus prácticas;
- ii) la consecuente desvalorización de los valores, instituciones y prácticas de otras culturas económicas;
- iii) el resultado de pérdida de autonomía social y política por parte de muchas sociedades, por la alineación producida en relación a sus propias concepciones y prácticas económicas.

Con mayor o menor fortuna, a través de los siglos y aun actualmente, en muchas sociedades la actividad económica no es autónoma del resto de dimensiones de la sociedad, sino que se encuentra profundamente articulada con ellas, puesto que se encuentra al servicio de las necesidades y deseos de la población. Por decirlo más claramente: no se construyen casas para que la máquina económico-financiera funcione, sino porque se necesitan casas para vivir. No se desarrollan actividades económicas para que la economía funcione, sino que esta funciona en la medida que responde a las necesidades y aspiraciones que la sociedad define y precisa desde su propia concepción de la vida;

Además, la actividad económica no se reduce a las actividades estrictamente monetarias y financieras, sino que incluye muchas otras actividades que desde la economía dominante no se consideran como tales, pues no producen beneficios monetariamente tangibles y contabilizables. Podemos decir que la cultura económica moderna neoliberal es fundamentalmente una crematística que excluye todo aquello que no es contabilizable, frente a las economías tradicionales que son fundamentalmente lo que la misma etimología de la palabra indica; oikos: casa y nemon: gestión, administración, es decir administración de la casa.

Otro elemento a tener en cuenta, que se encuentra en relación con el mayor o menor grado de autonomía de la actividad económica y productiva, es el hecho que las economías de raíz no-occidental moderna, pueden ser consideradas fundamentalmente como economías de “don y reciprocidad”. Esto significa que toda actividad e intercambio económico conlleva el establecimiento de vínculos y relaciones personales entre los sujetos que participan en él. Es una actividad social global que no se acaba con el pago por un producto o servicio prestado. En cambio, la progresiva autonomización de la cultura económica moderna en relación con el resto de dimensiones de la sociedad, ha conllevado que esta se convierta en una cultura económica de intercambio, sin que la dimensión de reciprocidad, con todos los elementos de establecimiento de relaciones sociales conlleva.

El desafío intercultural en lo que concierne las distintas culturas económicas será, en general, encontrar la manera de hacer compatible, en un mundo económicamente globalizado, la cultura occidental moderna de intercambio con otras culturas económicas, con sistemas de valores, instituciones y prácticas que pueden ser muy distintas. Más concretamente se tratará de definir el espacio propio de la cultura económica moderna de

intercambio que, como regla general, debería, no sustituir a las otras culturas económicas de arraigamiento local y regional, sino más bien de completarlas en aquello que éstas no pueden llegar a desarrollar. Los aspectos positivos que la cultura económica moderna presenta, no deben ser utilizados para eliminar los elementos positivos de las otras culturas económicas, sino para completarlas.

Aquello que pueda ser alcanzado desde **una cultura económica de reciprocidad local y regional**, no debería nunca ser substituido por una cultura económica globalizada de intercambio, puesto que conlleva la pérdida de capacidad de decisión sobre las prioridades, necesidades y deseos de la sociedad. En otras palabras, deberemos empezar a dialogar y articular los valores,

trataría de indagar el espacio propio de la cultura económica de intercambio y de la cultura económica de reciprocidad, sin que la segunda deba ser substituida por la primera.

c) Culturas políticas

En este campo la primero que hay que tener en cuenta es que en el marco de la diversidad cultural el dilema “democracia o totalitarismo”, no siempre es cierto, puesto que existen culturas políticas que sin poder ser definidas estrictamente como democráticas (al menos desde un punto de vista occidental), no por ello son totalitarias.

Además, la capacidad de decisión real de las llamadas democracias liberales, más allá de discursos idealistas, es en realidad bastante limitada. Por ejemplo, el actual proceso de globalización económica ¿ha sido discutido y decidido democráticamente?; ¿cuántas veces las víctimas de decisiones políticas aparentemente tomadas democráticamente por parte de uno o más estados democráticos para defender sus intereses han podido opinar y decidir sobre ello?; ¿cuál es realmente la capacidad de decisión de los ciudadanos de los países democráticos, sobre las grandes orientaciones del sistema económico en el que se encuentran inmersos?.

Sirvan estos mínimos ejemplos como invitación a no descalificar rápidamente aquellas culturas políticas, con o sin instrumento estatal, que no cumplen los parámetros de la democracia liberal dominante en la cultura política occidental moderna.

En la gran diversidad de culturas a través del mundo existe también una gran diversidad de culturas políticas, con valores, nociones e instituciones propias distintas de la de democracia

y estado nación, así como prácticas específicas. El desafío intercultural en el campo de la diversidad de culturas políticas pasa esencialmente, por el reconocimiento y aceptación de la diversidad de culturas políticas, más allá del falso binomio entre democracias y dictaduras/totalitarismos.

d) Culturas sociales

La noción fundamental de la organización social moderna, en la que confluyen ideologías divergentes, es la del **individuo** y su **autonomía**. En base al individuo se han construido y articulado las relaciones sociales modernas y también el propio sistema político democrático.

A pesar de tener en cuenta que la primacía del individuo en occidente moderno responde en gran parte a una reacción contra elementos de su propia historia, especialmente en relación a las monarquías absolutas de la primera fase de modernidad, no podemos presuponer que ésta sea, ni la única, ni siempre la mejor manera de articular las relaciones sociales. De hecho, no todas las culturas sociales se basan fundamentalmente en la noción de individuo, puesto que en muchas de ellas el elemento fundamental de la organización social es la comunidad. Ahora bien, en el pensamiento moderno esta ha sido visto, en mayor o menor grado, como una realidad que era preciso superar para el bien del individuo. Tal y como indica acertadamente el politólogo Bertrán Badie (1992),

La individualización de las relaciones sociales ha sido considerada, desde la filosofía ilustrada y, sobretudo desde el evolucionismo del siglo XIX, como emancipadora y racionalizante: ella libera progresivamente al individuo de las fidelidades comunitarias, de la tutela de su grupo social natural de pertenencia, conduciendo a una socialización más libre y crítica; lo aleja de una voluntad natural de la que el grupo es portador, la cual es substituida por una voluntad racional, abriendo la puerta al cálculo y a la evaluación. (...) Según esta lectura, todo comunitarismo no pueda ser nada más que residual, una herencia de la tradición que debe desaparecer: la gobernabilidad de los sistemas políticos exige su reabsorción.

Podemos afirmar que en la organización social surgida de la modernidad occidental, la noción de sociedad es fundamental. Ahora bien, en muchas culturas, para lo mejor y para lo peor, el fundamento de la organización social no es la sociedad en tanto que organización de los individuos, sino la comunidad en tanto que articulación de las personas. El ámbito comunitario es fundamental para asegurar una vida digna, independientemente de que se articule o no en un espacio social más amplio.

En este campo el desafío intercultural se sitúa en buscar la manera de hacer compatibles el ámbito comunitario, con el ámbito de la sociedad, sin que el segundo absorba y anule el primero y sin que el primero anule a las personas.

e) Culturas científicas

La ciencia moderna y más precisamente, la tecnociencia son el gran triunfo de la modernidad occidental, pues a través suyo se ha llevado a cabo el desarrollo económico y la expansión de la cultura económica de ésta. La ciencia moderna, basada en el método analítico-empírico-cuantitativo, se ha apropiado de la noción misma de ciencia, hasta el punto que ésta acaba identificándose exclusivamente con la aquella. Hablar de ciencia, en la mayoría de las ocasiones es hablar de la ciencia occidental moderna.

Ahora bien, sin menoscabar su importancia ni sus logros en tanto que sistema de conocimiento, la cultura científica occidental moderna no es ni mucho menos la única cultura científica posible. Han existido y existen otros sistemas de conocimiento, que no tienen por que no ser cualificados de científicos, puesto que la etimología de ciencia en latín significa “saber”, “conocimiento”.

Podemos decir que la cultura científica occidental moderna se basa en los siguientes presupuestos:

- separación entre el sujeto y el objeto;
- búsqueda de leyes universales para explicar y comprender todos los fenómenos de la realidad;
- reducción de la realidad a aquello que puede ser comprendido de una manera racional;
- voluntad de dominio sobre la naturaleza

Estos presupuestos no son universales, pues existen otras racionalidades científicas que se fundamentan en otros presupuestos, que a pesar de su diversidad, podemos resumir en los siguientes puntos:

- la no separación entre sujeto y objeto, y por tanto la no separación entre ser humano y naturaleza;

- los fenómenos son ante todo, singulares, más allá del hecho que puedan obedecer hasta un cierto punto a ciertas leyes, por lo que no se trata tanto de buscar estas leyes como de comprender cada fenómeno en si mismo;
- la realidad no se reduce a aquello que puede ser pensado racionalmente, pues existe un amplio campo de misterio que no puede ser ni reducido ni eliminado por un pensamiento estrictamente racional;
- voluntad de comunión con la realidad.

El desafío intercultural en el ámbito científico y tecnológico consistirá en no seguir considerando a la ciencia moderna como el único sistema o criterio de validación de los saberes y forma de saber de las distintas culturas. Habrá, pues, que empezar a reconocer la existencia de otras racionalidades científicas¹⁰, que pueden mostrarse tanto o más válidas y eficaces, a pesar de que sus lógicas no sean siempre inteligibles desde los criterios de la ciencia moderna.

f) Culturas educativas

Habitualmente, desde una óptica moderna se tiende a considerar a la persona analfabeta como una persona inculta, sin educación, cuando de hecho una persona analfabeta es tan solo una persona analfabeta, independientemente que tenga más o menos conocimientos. En gran parte se ha llegado a igualar analfabeto con inculto, por el hecho previo de reducir la educación a la educación formal escolar. La fuerza y omnipresencia de la institución escolar en el mundo contemporáneo es tan importante, que se tiende a este reduccionismo. Ahora bien, en todas las sociedades hay una cultura educativa, que puede o no incluir la institución escolar, pero que en todos los casos la sobrepasa.

Toda cultura educativa vehicula los valores y creencias propios de la sociedad en la que se desarrolla, por lo que podemos considerar que no hay una sola manera de concebir ni practicar la educación. No se puede separar la cultura educativa del resto de la realidad social, puesto que, simultáneamente, es el reflejo de ésta y el instrumento de su reproducción.

Toda cultura educativa, además de transmitir conocimientos, más o menos objetivos sobre la realidad, también transmite valores, formas de comportarse, creencias, incluida la cultura

educativa occidental moderna. Teniendo en cuenta esto, el desafío intercultural en el campo educativo se sitúa en el hecho de no considerar la escolarización y la alfabetización como los únicos medios posibles para dignificar a las personas. El aprendizaje fuera de los marcos escolares, así como las tradiciones orales de las otras culturas educativas deben ser consideradas como vías también válidas y necesarias, valoradas como tales. Podemos hablar de la existencia de *distintas maneras de aprender* según las culturas educativas¹¹.

g) Culturas ecológicas

La relación del ser humano con su entorno en la cultura occidental moderna viene determinada por la separación entre sujeto y objeto de su propia cultura científica, como ya hemos visto. Esta separación conlleva, principalmente, que se considere a la naturaleza como un recurso al servicio del hombre, que es su dueño y señor. Esto choca frontalmente con otras concepciones en las que la naturaleza es una parte constitutiva del ser humano¹² y viceversa, con todas las repercusiones ecológicas que ello conlleva. En la mayoría de culturas indígenas y tradicionales la diferenciación entre naturaleza y cultura es mucho menor, cuando no inexistente.

El desafío intercultural en este ámbito se sitúa en resolver el dilema de cómo hacer compatibles las culturas ecológicas en las que la integración naturaleza ser humano es muy estrecha, con la cultura ecológica occidental moderna, marcada por una gran diferenciación y aún escisión entre ambas.

h) Culturas religiosas

Uno de los ámbitos en los que más se plantea el diálogo intercultural es en el ámbito religioso, siendo el diálogo interreligioso uno de los más desarrollados en la actualidad. Éste puede plantearse en dos caminos distintos:

- Un diálogo interconfesional en el que los actores del diálogo son esencialmente los responsables y jerarcas de las distintas instituciones religiosas
- Un diálogo entre creyentes, independientemente del que se produzca a otros niveles

Por otro lado el diálogo interreligioso puede obedecer a dos grandes motivaciones:

¹⁰ Cf. SCHEPS 1993.

¹¹ Cf. BUREAU & SAIVRE 1988.

¹² Cf. COLLECTIF 1993

- Encontrar vías de comprensión y enriquecimiento entre las distintas tradiciones religiosas
- Encontrar respuestas frente a los grandes desafíos de la humanidad

Sean cuales sean los actores y las motivaciones, el diálogo interreligioso en el contexto de la globalización deberá afrontar los siguientes desafíos:

- Superar toda tendencia exclusivista de la experiencia religiosa y espiritual, sin que ellos signifique perder su propia identidad religiosa
- Abrirse al diálogo con el mundo moderno secularizado, no para combatirlo, ni para adaptarse a él, sino para trabajar conjuntamente para la mayor dignidad humana
- Abrirse al cuestionamiento y purificación de las propias creencias y valores religiosos.

5. Propuestas de diálogo intercultural según los distintos contextos

a) Sociedades multiculturales: hacia un pueblo de comunidades

Entendemos por sociedades multiculturales aquellas que presentan una composición culturalmente diversa como fruto de flujos migratorios. En la mayoría de los casos estas sociedades presentan una configuración cultural compuesta por un grupo dominante, que habitualmente ha generado su cultura en el territorio mismo y diversos grupos sociales, más o menos subalternos, que proceden de otros lugares en base a motivos distintos (políticos, económicos, sociales...).

En este contexto se producen conflictos y relaciones interculturales de muy distinto signo y a distintos niveles, que en la mayoría de los casos se caracterizan por una serie de síntomas:

i) Exclusión social y económica

Las personas inmigradas sufren en mayor medida la exclusión social y económica que se encuentra presente en nuestras sociedades. Ya sea con contrataciones ilegales o con contratos y condiciones precarias, las personas inmigradas tienden a ocupar laboralmente los sectores desechados por los autóctonos, lo que provoca una tendencia hacia una división étnico-cultural del mercado de trabajo. Esto conlleva, entre otras consecuencias,

una inserción laboral precaria, lo cual dificulta establecer y mantener vínculos con el resto de la sociedad.

ii) Hechos y actitudes xenófobas y racistas

En mayor o menor grado en todas las sociedades multiculturales fruto de la presencia de personas inmigradas se producen actos y se desarrollan actitudes xenófobas y racistas. Esto comprende, tanto actos violentos hacia los inmigrantes y sus bienes, como actitudes implícitas de rechazo por parte de segmentos importantes de la población.

iii) Ausencia de relaciones entre personas y comunidades de distintos orígenes culturales

En líneas generales podemos decir que no se establecen relaciones entre personas y comunidades de distinto origen cultural, excepto en casos puntuales y excepcionales. A lo más se vive una situación de mutua tolerancia y de coexistencia, compartiendo un espacio, pero con interrelaciones y cooperaciones muy débiles entre miembros de las distintas comunidades. Esta falta de relaciones dificulta la superación de los desencuentros propios de una situación de contacto entre distintas comunidades culturales.

iv) Marcos legales

Los marcos legales de la mayoría de los estados de las sociedades multiculturales son más bien leyes policíacas de control de las personas inmigradas, que no leyes orientadas a facilitar su inserción y integración en su nueva sociedad. No deja de ser paradójico y chocante que en la época de la globalización, mientras las mercancías, productos y capitales pueden moverse con total libertad, a las personas se les pongan trabas e impedimentos varios.

Las causas de esta situación son diversas y se encuentran entrelazadas entre ellas. A modo de resumen podemos señalar las siguientes:

i) Visión estrecha y reduccionista de las migraciones

Respecto a las migraciones actuales hay una serie de concepciones y visiones que podemos calificar de reduccionistas, pues no tienen en cuenta una serie de elementos que las caracterizan.

- ***Una concepción economicista***, en base a la cual se percibe esencialmente a los inmigrantes como mano de obra barata, olvidando que ante todo son personas, con

lo que se contradice a los valores y principios democráticos de acogida, asilo, solidaridad y respeto hacia el otro. Esta visión utilitarista aplicada al campo económico alimenta los miedos y estereotipos de los autóctonos (miedo a la invasión, son pobres y subdesarrollados...) y las políticas policiales y discriminatorias.

- ***La problematización del hecho inmigratorio***, promovido por algunos responsables políticos y medios de comunicación cuando hablan de la inmigración como “problema”. Un análisis mas profundo muestra, pero, que las personas inmigradas no generan los problemas de los que a menudo se les hace responsables: los inmigrados van a vivir en barrios y viviendas que ya están degradados (precisamente por ello pueden acceder a una vivienda); encuentran trabajo en la economía sumergida (precisamente porque ya existía anteriormente); y lo mismo puede decirse del tráfico de drogas y de la prostitución.
- ***La falta de memoria histórica***, cuando se afirma que la llamada “distancia cultural” dificulta la integración de los colectivos de inmigrantes, olvidando que la mayor parte de sociedades son el fruto del aporte de gentes de distintas culturas. Por otro lado se olvida que las sociedades europeas necesitaron una emigración de una gran parte de su población durante los siglos XVII a XX, para poder hacer frente a los desafíos y transformaciones económicas que se produjeron durante este período.

ii) Concepción monista-unitarista de la cohesión social

Uno de los argumentos que se arguyen para justificar la asimilación e invisibilidad de los inmigrantes en tanto que culturalmente distintos, es que de esta manera se contribuye a preservar la cohesión social. Esta concepción monista y utilitarista de la cohesión social confunde cohesión con coherencia: para que haya cohesión social debe haber una misma coherencia cultural. Se trata de una visión en la que el pluralismo de la realidad es visto, no como una riqueza, sino como un peligro.

iii) Desconocimiento mutuo entre personas de distintos orígenes culturales

El conocimiento que las sociedades receptoras de inmigración tienen de las culturas de las personas inmigradas es mínimo y la mayor parte del tiempo estereotipado, destacándose sus aspectos mas folklorizados y/o más negativos, con lo que se

refuerzan los prejuicios y las estigmatizaciones. Las personas inmigradas conocen sobre todo los aspectos más

Actualmente, desde nuestra perspectiva, consideramos que el objetivo que deben asumir las sociedades multiculturales surgidas de los movimientos migratorios, para afrontar convenientemente el desafío de la diversidad cultural, es el de llegar a ser realmente interculturales. En este sentido, la cohesión y la armonía social se articularían, no a pesar de las diferencias, sino gracias a ellas. Más específicamente, para alcanzar este objetivo creemos que es preciso alcanzar tres objetivos más específicos.

i) Integrar toda la sociedad a una realidad culturalmente pluralista

La mayor parte de los discursos y concepciones entorno a la noción de integración en relación a las personas inmigradas, conciben ésta como un proceso por el que estas personas se insertan en una realidad culturalmente homogénea. Esta realidad culturalmente homogénea puede ser percibida de distinta manera, según las ideologías::

- Ya sea una cultura nacional dominante.
- Ya sea una cultura universal pretendidamente cosmopolita, propia de los movimientos políticos y sociales que se reclaman de izquierda y/o progresistas.

En el primer caso se defiende una identidad nacional que se vería amenazada de desaparecer a causa de la presencia de las identidades culturales de las personas inmigradas. En la segunda se pretende “liberar” a las personas inmigradas de las cadenas de sus culturas tradicionales. No obstante, en el fondo, las dos visiones no muestran ningún interés por las personas inmigradas como tales y aún menos por la riqueza que éstas pueden aportar al conjunto de la sociedad.

En esta perspectiva se olvida el sentido original de la palabra “integración” que hace referencia a todas las partes que componen un conjunto y que, con su propia dinámica y existencia, lo mantienen íntegro. Desde esta visión podemos concebir la integración como un proceso que.

- concierne todas y cada uno de las personas de una sociedad y no tan solo a aquellas que han inmigrado;

- conlleva afrontar juntos y con una actitud de normalidad y no de excepcionalidad una nueva realidad social caracterizada por una creciente diversidad cultural..

Para mejor comprender esta orientación sobre el la noción de integración, es bueno referirse a la etimología de la misma palabra, tal y como lo hace P. Grudzielski (1999: 7)

“Integer” en latín significa “entero”, “completo”. Integratio significa entonces el proceso por el que un objeto, un cuerpo, un organismo, una sociedad deviene completa. Evidentemente una definición de este tipo no puede ser aplicada a una persona. La idea de una persona “que deviene completa” es un contrasentido. La palabra en cuestión se aplica, pues, al todo y no a la parte. Entonces en las cuestiones sociales la integración también debería concernir el conjunto de la sociedad y no a sus miembros (personas o grupos). No obstante, por alguna razón que no se explica, el sentido de este término no ha sido asumido en los discursos y políticas en materia de inmigración, etnicidad o raza”

En el mismo sentido, J. Salt (1998) afirma que podemos considerar que un proceso de integración ha sido un éxito, tan solo si presenta los tres elementos siguientes:

- la adaptación de los inmigrados a la sociedad que los recibe;
- la adaptación de la sociedad receptora a los inmigrados;
- el establecimiento de comunicaciones convenientes entre las dos poblaciones y en el interior de éstas.

La integración es un proceso de mutuo aprendizaje y construcción de nuevas relaciones intercomunitarias, tal y como ya proponía hace algunos años A. Perotti (1989), para quien la noción de integración se opone a la de asimilación, puesto que muestra la capacidad de confrontar e intercambiar —en una situación de igualdad y participación— valores, normas, modelos de comportamiento, tanto de parte del inmigrado, que de parte de la sociedad receptora. La integración es, pues, el proceso gradual por el que los nuevos residentes devienen participantes activos de la vida económica, cívica, cultural y espiritual de su nueva sociedad.

Ciertamente que en este proceso de mutua integración es preciso tomar en cuenta el hecho que hay realidades culturales mucho más arraigadas en el territorio, ya sea por ser más numerosas, ya sea por su mayor antigüedad. No obstante, en ningún caso esto debe comportar la exclusión de las otras realidades presentes en el mismo territorio.

ii) Articular la cohesión social sobre una base comunitaria

Habitualmente en el marco del pensamiento moderno se tiende a pensar e imaginar la cohesión social como una realidad fundada en los individuos y gestionada por los aparatos del estado, sobretodo desde el triunfo de las ideas de la Revolución Francesa, tal y como ya puso de manifiesto Bertrand Badie (vid 4.d))

Ahora bien, en todas las sociedades y en todas las épocas, las personas han establecido redes relacionales en base a criterios a menudo muy distintos, creando así vínculos comunitarios muy variados.

En relación a las personas inmigrados ello conlleva aceptar sus dinámicas comunitarias, no como algo excepcional destinado tarde o temprano a desaparecer, en beneficio de una supuesta cohesión social individualizada, sino como un elemento fundamental de esta cohesión social. Es preciso superar de una vez por todas los miedos que la dimensión comunitaria provoca en ciertas personas que ven en ella los peligros del “repliegue identitario”, del gregarismo o de la guetoización. Es precisamente la dimensión comunitaria la que permite a las personas de ser plenamente lo que son, mucho más que su condición de ciudadanos.

iii) Luchar contra toda forma de exclusión

Aunque en situación de bonanza económica conlleva una pérdida de fuerza de la visión de las personas inmigradas en tanto que “ladrones de lugares de trabajo”, por parte de las personas de la sociedad receptora, la realidad es que la mayoría de veces llevan a cabo los trabajos y tareas que nadie quiere realizar, la mayor parte del tiempo en condiciones de trabajo muy duras: explotación, falta de derechos, imposibilidad casi total de promoción laboral,... Estas condiciones son elementos que se encuentran en la base de la exclusión social y la desigualdad económica, que a su vez son el fundamento del racismo y la xenofobia.

Actualmente no existe una verdadera igualdad de oportunidades de trabajo para los inmigrados en comparación con el resto de la sociedad, ni tan solo en la formación laboral. La visión de las personas inmigradas sobretodo como “mano de obra barata” limita la posibilidad de que el conjunto de la sociedad pueda beneficiarse de sus capacidades profesionales e intelectuales. Sin olvidar que los mecanismos de exclusión social y la precariedad laboral afectan también a una parte importante de la sociedad

receptora, es preciso actuar para que las competencias profesionales e intelectuales de las personas inmigradas sean valoradas y puestas al servicio de toda la sociedad.

Para lograr estos objetivos es preciso actuar a distintos niveles de cada sociedad, pero en primer lugar y de manera fundamental es necesario desarrollar las actitudes necesarias para un verdadero diálogo intercultural, que en nuestra opinión son las siguientes:

i) Autoreconocimiento

Las poblaciones de las sociedades multiculturales deben reconocer y asumir que viven un contexto marcado por el sello de la diversidad cultural, lejos, tanto de visiones monoculturales cerradas y conservadoras, como de pretendidos cosmopolitismos universalistas. Asumir esta realidad permitiría, por ejemplo, el reconocimiento de la diversidad religiosa como una característica de las sociedades actuales que irá en aumento. Una parte de los hijos de los inmigrados que nacen en las sociedades multiculturales tendrán la religión de sus padres (musulmanes, hindúes, budistas, ...) sintiéndose al mismo tiempo miembros de la sociedad en la que viven.

Este debate intracultural entre todos aquellos que se consideren miembros de una sociedad multicultural cualquiera debe fundarse en una noción de la diversidad en tanto que diferencia i no desigualdad. En último término la aceptación de la diferencia no consiste en un acto de tolerancia hacia el otro, sino el reconocimiento de éste (personalmente y a nivel comunitario) como una realidad plena, contradictoria (como cada uno de nosotros), portador de un saber, de un saber-ser y de un saber-hacer, gracias a los que puede *ser*.

ii) Reconocimiento

La construcción de una sociedad justa que reconozca su propia diversidad cultural, exige la participación activa y sin barreras de todos los colectivos que la constituyen. Esto implica, a la vez, reconocer la importancia de las redes comunitarias y la legitimidad de desarrollarse en base a sus propios criterios y no bajo la tutela institucional del estado. Es preciso romper la dicotomía *nosotros* y *los otros* (extranjeros, inmigrados, etc), puesto que mantenerla nos abre el camino de la confrontación y el encerrarse de las distintas comunidades en ellas mismas.

Para que este reconocimiento sea real y verdadero, es preciso superar la reducción de

las personas inmigradas, a veces con las mejores intenciones, a una o más de la siguientes ideas, (cuando no simultáneamente a las tres):

- como un problema que se debe gestionar;
- como un conjunto de necesidades a las que hay que responder;
- como un elemento que es preciso integrar en la sociedad.

Ciertamente que las personas inmigradas,

- presentan problemas que es preciso gestionar de la mejor manera posible;
- presentan necesidades a las que es preciso responder;
- no pueden restar al margen de la sociedad..

Ahora bien, si tan solo tenemos en cuenta estas realidades sin tomar en consideración que las personas inmigradas,

- poseen un saber, un saber-hacer y un saber-ser;
- poseen numerosos recursos personales y comunitarios;
- pueden enriquecer la sociedad con sus dinámicas comunitarias.

Entonces los estaremos reduciendo a un “vacío que es preciso llenar”, olvidando que en el fondo son, sobretodo, “una riqueza que es preciso descubrir”¹³: No asumir esto conllevará la degradación de las personas inmigradas y, en última instancia, del conjunto de la sociedad, puesto que no se aprovechará toda la riqueza y capacidades de una parte importante de la población. Superar esta visión estrecha y reductora de las personas inmigradas exige:

- abandonar la lectura mercantilista (costes-beneficios) para justificar la presencia de personas inmigradas;
- asumir la presencia de personas inmigradas como un factor positivo de transformación de las sociedades.

iii) Conocimiento mutuo

Se podrán realmente superar los prejuicios y los estereotipos tan solo en la medida que se desarrolle un mayor conocimiento mutuo, que será el resultado de relaciones francas, abiertas y dialogantes, tan solo posibles en condiciones de igualdad. Todo el

¹³ Ces deux expressions ont été formulées depuis longtemps par Robert Vachon, de l’Institut Interculturel de Montréal.

mundo puede devenir miembro de una sociedad multicultural, puesto que no existen inmigrados más fácilmente integrables que otros.

Es preciso instaurar un proceso de negociación y búsqueda del consenso entre todas las partes implicadas. Las instituciones deben modificar sus criterios de aceptación e inclusión, aplicando criterios de cooperación y subsidiariedad. Es preciso no seguir considerando a los inmigrados como una población que es preciso asistir, considerándolos como actores capaces de asumir responsabilidades y de implicarse al mismo nivel que el resto de la población. No obstante no se pueden exigir los mismos deberes si no se pueden ejercer los mismos derechos. En todo este proceso pueden producirse conflictos interculturales, que será preciso gestionar de manera pacífica y creativa, para encontrar las soluciones que no sean la imposición del más fuerte.

b) Estados plurinacionales y multiétnicos

Entendemos por estados plurinacionales y multiétnicos aquellos que se han constituido incluyendo en sus fronteras distintos grupos nacionales y/o étnicos¹⁴ que existían antes de su constitución como tal. Habitualmente el estado se ha constituido por el impulso y la imposición de uno de los grupos nacionales o étnicos que, en mayor o menor medida ha impuesto su propia cultura al resto de naciones o étnias.

Frente a esta situación de supeditación, habitualmente se ha esgrimido y reclamado, en base a la lógica de la cultura política occidental moderna, el ejercicio del derecho de autodeterminación. Éste, implícitamente incluye el desarrollo de estructuras políticas propias del estado-nación moderno, incluyendo la constitución de nuevos estados independientes que deberían asegurar y posibilitar el ejercicio de este derecho. El desafío intercultural que actualmente se plantea en el contexto de la globalización es el de lograr que este llamado derecho de autodeterminación de los pueblos pueda ejercerse sin necesidad de:

- Constituirse en nuevo estado-nación, hecho que conlleva el riesgo de agravar aún más el conflicto intercultural al que se quiere dar respuesta;

¹⁴ Habitualmente se utiliza el término nación para designar a sociedades que se inscriben en el marco civilizatorio occidental y el término étnia, para designar a sociedades que no se inscriben en el marco de la civilización occidental. De esta manera pueblos como el catalán, el basco, el bretón, el escocés etc serían considerados como naciones y los distintos pueblos indígenas a través del mundo como étnias. El uso que hacemos en este documento de estas dos nociones no presupone ningún tipo de superioridad ni subalternidad entre ellas.

- Desarrollar las estructuras políticas propias de un estado-nación, más allá del hecho que se constituya o no de manera independiente.

Ello exige tomar en cuenta dos elementos en el marco de la globalización:

- En primer lugar, la existencia de ámbitos regionales y continentales que superan al estado-nación clásico y en el interior de los cuales se puede inscribir el ejercicio del derecho de autodeterminación sin necesidad de convertirse en un nuevo estado-nación
- En segundo lugar, las distintas concepciones culturales que sobre el ejercicio del derecho de autodeterminación distintos pueblos y étnias, especialmente no occidentales, puedan tener.

La toma en consideración de estos dos elementos pueden ayudar a ejercer este derecho de autodeterminación, en tanto que instrumento al servicio de la protección y desarrollo de las identidades culturales colectivas, sin necesidad de crear y multiplicar nuevos estados-nación.

c) Cooperación internacional y relaciones internacionales

Un tercer contexto en el que se producen conflictos y relaciones interculturales es en el de las relaciones internacionales y más concretamente entre Norte y Sur en el marco de lo que se conoce como *cooperación internacional al desarrollo*.

Como su propio nombre indica, la noción de desarrollo es la que marca y define estas relaciones, hasta el punto que sirve para dividir la humanidad entre países desarrollados y países subdesarrollados.

El desarrollo en tanto que noción y práctica ha sido sometido a una profunda crítica, a partir de la flagrante constatación que su implantación como mito de una vida deseable y digna ha resultado un fracaso estremecedor. Los pocos beneficios que las sucesivas décadas de desarrollo han conllevado puntualmente se ven negativamente compensados por los enormes efectos negativos generados, década tras década. La promesa de la globalización económica como nuevo mito movilizador no parece que vaya a cambiar mucho la situación. El problema de la noción y práctica del desarrollo como paradigma de una vida buena y digna radica, esencialmente en dos aspectos:

- Autonomiza la actividad económica del resto de la realidad social, llegando a justificarse en ella misma¹⁵, articulándose en la lógica del crecimiento económico permanente y exponencial. En una óptica de desarrollo, tan solo es posible asegurar el bienestar con crecimiento económico, aunque este mismo crecimiento provoque sus *outputs* negativos.
- Necesita ampliar su radio de acción espacial, en el sentido de que toda la actividad económica del mundo entra en un proceso de desarrollo, en tanto que característica intrínseca a su propia naturaleza. Una vez se entra en la óptica del desarrollo, este no puede establecer límites espaciales, sino que necesita absorber la economía a nivel mundial. La actual globalización de la actividad económica es el resultado de la lógica del desarrollo, acentuada en los últimos cincuenta años, pero iniciada a partir del siglo XVI.

Desde el final de la 2ª Guerra Mundial, la noción de desarrollo se ha convertido en la noción clave de la definición del bienestar humano. Es un término polivalente que permite múltiples definiciones, pero todas ellas tienen en común una serie de rasgos fundamentales:

- preeminencia del pensamiento racional y racionalizante;
- consideración de la naturaleza como una realidad exterior y separada del ser humano y, en consecuencia, como un simple recurso a explotar;
- concepción lineal del tiempo, que desemboca en una concepción histórica y evolucionista de la realidad humana, que va del hombre primitivo al hombre moderno y civilizado;
- concepción del bienestar articulada fundamentalmente entorno a la noción de riqueza, entendida esencialmente como la posesión de bienes materiales

En relación a esta visión de la realidad, la gran mayoría de culturas no occidentales y tradicionales tienen concepciones bastante distintas. Sin pretensión de ser exhaustivos, ni de considerarlas en su conjunto monolíticamente, podemos señalar algunos puntos en común:

¹⁵ Por ejemplo, algunas actividades económicas no se desarrollan para responder a necesidades o deseos de la sociedad, sino para que la maquinaria económica pueda funcionar. Se defiende así la actividad de ciertos sectores, como por ejemplo el de la construcción, no porque se necesiten nuevas casas, sino porque sino todo el sistema económico entra en crisis. Ya se encuentran luego las maneras de convencer a la gente para que compre las casas nuevas.

- el pensamiento mítico y simbólico es tanto o más importante que el pensamiento racional y racionalizante;
- la naturaleza es una parte constitutiva de la realidad humana;
- la concepción del tiempo y de la historia son de carácter más bien circular y de ningún modo evolucionistas;
- la concepción del bienestar incluye dimensiones no materiales de la realidad, como la cósmica o la espiritual

Teniendo en cuenta que tanto la cultura del desarrollo como las otras culturas presentan luces y sombras y que por lo tanto ninguna de ellas puede ser considerada como la portadora de las soluciones a todos los problemas a los que se enfrenta actualmente la humanidad, es preciso establecer un diálogo intercultural entre la cultura del desarrollo y las otras culturas.

Ahora bien, este diálogo no podrá obviar el hecho diferencial de la cultura del desarrollo, que es el de ser intrínsecamente una cultura de dominación e imposición. Tampoco deberá olvidarse que tampoco se trata de integrar algunos aspectos de las distintas culturas en la cultura del desarrollo, para que esta sea un mito y una realidad transcultural, sino de establecer un diálogo profundo entre nuestras respectivas concepciones del cosmos, de lo humano y de lo divino.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

ALLIOT, Michel, 1989. "La coutume dans les droits originellement africains", *1953-1989 Recueil d'articles, contributions à des colloques, textes du Recteur Michel Alliot*, Paris, LAJP, p. 269-290.

BADIE, Bertrand, *L'État importé. L'occidentalisation de l'ordre politique*, (Paris) Ed. Fayard.

BUREAU, René & SAIVRE, Denyse (dirs.), *Apprentissage et cultures. Les manières d'apprendre*, Paris: Karthala, 1988, 338 pp.

Cf. COLLECTIF 1993. «Indigenous Vision. Peoples of India. Attitudes to the Environment», *India International Centre Quarterly*, Vol. 19, n.º 1-2, 304 pp.

EBERHARD, Christoph, 2000. *Droits de l'homme et dialogue intercultural. Vers un désarmement*

- culturel pour un droit de paix*. Thèse doctoral pour obtenir le grade de Docteur de l'Université Paris I, Discipline: Droit., décembre 2000. (photocopie)
- EBERHARD, Christoph 1996. *De l'universalisme à l'universalité des droits de l'homme par le dialogue interculturel- Un défi de sortie de la modernité*. Mémoire de D.E.A. de l'Université de Paris I, Études internationales et européennes, juin 1996 (photocopie)
- GRUDZIELSKI, "Les politiques d'intégration des Etats européennes" expuesto en el seminario *Les immigrés et réfugiés et à l'aube de 1993*, Gap (France) agosto 1999.
- HERBERT, J. 1988. *Spiritualité hindoue*, Saint-Amand (Cher), Albin Michel, Col. Spiritualités vivantes, Série Hindouisme.
- PANIKKAR, R. 1982. "La notion des droits de l'homme, est-elle un concept occidental?", Diogènes (Paris), , n° 120, pp. 87-115.
- PANIKKAR, R. 1993 *The Cosmotheandric Experience: Emerging Religious Consciousness*, Maryknoll, N.Y. (Orbis Book).
- PANIKKAR, R. 1998. *Invitació a la saviesa*, Editorial Proa, Barcelona, 1998.
- PEROTTI, A. 1989. *L'éducation dans les sociétés européennes à l'horizon des années 90*, Estrasburg, Consell d'Europa.
- SALT, J. 1998. "Managing European migration: The case for a new policy approach", ponencia presentada en la conferencia *International Migration Challenges for European Population*, organizada por l'European Association for Population Studies y la Universitat de Bari (junio 1998)
- SCHEPS, Ruth (dir.), *La science sauvage. Des savoirs populaires aux ethnosciences*, Paris: Éditions du Seuil, 1993, 312 pp.
- VACHON, Robert, 1995. "Guswenta ou l'impératif interculturel" em *Interculture* Vol. XXVIII, n° 2 Printemps 1995, cahier 127.
- VACHON, Robert, 1997. " Le mythe émergent du pluralisme et de l'interculturalisme de la réalité", conferencia impartida en el seminario *Pluralisme et Société. Discours alternatifs à la culture dominante*, organizado por el Institut Interculturel de Montréal, el 15 de febrero de 1997 (no publicada).