

La interculturalidad como desafío

Una mirada filosófica

por Jorge R. Seibold S.I.

Facultades de Filosofía y Teología. San Miguel

Los presurosos cambios que se están produciendo en el mundo por las nuevas corrientes migratorias, los desplazamientos forzados de poblaciones, el fenómeno de la globalización de la información y de la economía, que ya no conocen fronteras, como así también los relativamente recientes mega acuerdos políticos que configuran en diversas partes del mundo nuevos bloques de naciones asociadas con acordadas finalidades políticas, sociales y económicas, son algunos de los factores que plantean nuevos retos y desafíos para el encuentro y convivencia de diferentes culturas que constituyen la trama más fundamental e inmediata de la existencia humana sobre la tierra.

El problema ya no se plantea solo dentro de una nación en orden a integrar diversas particularidades lingüísticas o culturales. El problema es mucho más arduo porque se trata de integrar dentro de un mismo espacio geo-político a diferentes identidades culturales, algunas de las cuales son provenientes de otras idiosincrasias políticas o etnográficas.

Los acuerdos del Mercosur, conformado desde ya algo más de 10 años por Brasil, Argentina, Paraguay y Uruguay, el del Nafta, que agrupa a Estados Unidos, Canadá y México, el reciente del Cafta, que establece las bases de un Acuerdo de Libre Comercio entre Estados Unidos y los países de América Central y la República Dominicana en el Caribe, como así la Comunidad Sudamericana de Naciones (CSN), también recientemente conformada por 20 Naciones, plantean igualmente en nuestro ámbito sudamericano y latinoamericano tales problemas. Problemas similares, aunque en otro contexto, tienen que enfrentar en el Hemisferio Norte los países de la Comunidad Europea de Naciones. No se trata de conformar voluntades económicas para resolver los acuciantes problemas que hoy afectan a los pueblos, sino la de integrar identidades culturales, sin que ello signifique necesariamente las pérdidas de sus identidades particulares, lo cual podría ser calamitoso. Esta posibilidad que no es remota, exige que los intercambios a producirse entre los diferentes actores guarden ciertas condiciones que garanticen un enriquecimiento mutuo de la partes intervinientes y donde se avance para superar las asimetrías profundas que separan en muchas partes del mundo a las Naciones mediante la implementación de políticas consensuadas y justas a nivel mundial. La democracia ya no es una cuestión meramente local y nacional, lo debe ser también a nivel regional y mundial. Para ello se

debe avanzar en el acercamiento de los pueblos donde se produzcan ricos intercambios sociales, económicos, políticos y culturales en el respeto de las propias identidades y en un sensible progreso hacia una mejor Justicia y distribución de la riqueza, que salve las graves desigualdades y exclusiones presentes. Esta es la expresión de la actitud Intercultural sostenida en este trabajo y su puesta en práctica significa un gran desafío.

Nuestra comunicación quiere aportar en esta dirección, pero desde una perspectiva filosófica, a fin de formular diversas cuestiones que deben ser previamente debatidas para que el diálogo intercultural cumpla un rol genuino y eficiente en el actual contexto multicultural del mundo.

Desplegaremos nuestra exposición en tres apretados apartados. En el *primero* expondremos en sus grandes líneas el fenómeno del multiculturalismo que actualmente viven nuestros pueblos y sus principales interpretaciones. En el *segundo* intentaremos bosquejar lo que se comprende por interculturalidad o actitud Intercultural en el complejo juego del multiculturalismo actual. Finalmente en el *tercer* apartado esbozaremos las nuevas posibilidades que se abren a la Interculturalidad para asumir el desafío que hoy plantea el fenómeno del multiculturalismo y los enormes procesos de asimetrías e injusticias que aquejan a gran cantidad de pueblos en este mundo cada vez más globalizado.

1. El fenómeno del multiculturalismo y sus interpretaciones actuales

La expresión "multiculturalismo" por sus simples referencias etimológicas habla de una realidad donde coexisten "muchas culturas". Antes de acceder al significado más determinado, que esta expresión compleja tiene en el campo de la antropología cultural, es preciso previamente comprender el concepto de "cultura", que está en su núcleo.

1.1. El concepto de cultura

La expresión "cultura" proviene del latín, del verbo *colere*, que significa "cultivar", o de la forma substantivada *cultus*, que se aplicaba al "cultivo" de la tierra, al *cultus agrorum*¹. Poco a poco y con el correr del tiempo se fue extendiendo este primer uso "agrícola" a otros contextos analógicos, como es, por ejemplo, el *cultus corporis* o "cuidado y aseo del cuerpo", o el *cultus animi* para expresar el "cultivo del talento", o el *cultus Dei* para expresar el cultivo de la relación religiosa del individuo con Dios y que se hace patente en el "culto divino" o en la Sagrada Liturgia. En la modernidad, y más propiamente en el siglo XVIII, el término "cultus" o "cultura" adquiere otra significación fuera ya de su significado agrícola o religioso. Así se la aplicará para designar a una

¹ Cfr. nuestro trabajo "Filosofía de la educación y ethos religioso sapiencial", *Stromata*, 43 (1987) p.14 y ss.

categoría de hombres, la de los "cultos" o la de aquellos "cultivados" por las ciencias o las artes que poseen "cultura" en contraposición a los ignorantes o "in-cultos". Es el sentido ilustrado de "cultura". Solo aquellos que están en posesión de las "luces" y de su fruto máspreciado la "razón" podrán en verdad ser considerados "cultos" o tener "cultura". El historicismo romántico de Herder y luego el idealismo alemán introducirán un concepto de "cultura" mucho más general ya que se referirá no solo a una clase determinada de hombres, como la quería la Ilustración enciclopedista del Siglo de las Luces, sino a todos los hombres que conforman un pueblo. En este sentido herderiano la "cultura" caracteriza a un pueblo en un determinado etapa de su evolución histórica. El Idealismo alemán, especialmente Hegel, ampliará todavía más el sentido de "cultura" al denominarlo *Bildung* o sea "cultura como formación" donde entran los más variados aspectos que hacen a la identidad de un pueblo, como son su lengua, sus expresiones artísticas, religiosas, sus saberes, sus modos prácticos de trabajar, de producir, de ejercitar el poder, etc., etc.² Con el surgimiento de las ciencias sociales y antropológicas se han elaborado nuevas determinaciones que han enriquecido este concepto moderno de "cultura". Entre todos estos intentos sobresale el acercamiento que Edward Burnett Tylor (1832-1917) hiciera hacia 1870 cuando dio un significado de "cultura", que hoy inspira todavía a los conceptos actuales. Así define "cultura" (en inglés *culture*) como "aquella totalidad compleja, que incluye conocimiento, creencia, arte, moral, derecho, costumbre, y todas las demás capacidades y hábitos que el hombre adquiere como miembro de la sociedad"³. En este sentido puede decirse en general que la cultura es el modo como un pueblo se expresa en las totalidad de sus dimensiones humanas, manifestación esencialmente histórica y cambiante según la creatividad de ese mismo pueblo y de las interacciones que mantenga con otros pueblos o con individuos de otras culturas, que por diversos motivos pueden vivir en el seno de un pueblo determinado, lo cual ahora es muy común por el fenómeno de las migraciones o los desplazamientos de personas, que afectan a grandes contingentes humanos. Por lo dicho ya puede verse que nosotros no adoptamos una comprensión *esencialista* de cultura, que prescinde del acaecer histórico y que se mantiene imperturbable como una esencia fija e intemporal. Por el contrario sostenemos una concepción *dialéctica, interactiva*, donde las culturas viven y se desarrollan como colectivos sociales en íntima vinculación con el medio que les da vida y que las invita a reformularse en un flujo de perpetua recreación, con todos las nuevas posibilidades y riesgos que esa apertura comporta.

² Cfr. Nuestro trabajo: *Pueblo y saber en la Fenomenología del espíritu de Hegel*, Ed. Univ. Del Salvador y Diego de Torres, San Miguel, Argentina, 1983, especialmente a partir de p.170.

³ Cfr. E. B. Tylor, *Primitive Culture*, London, 1871.

Para comprenderlo mejor debemos profundizar el concepto de "identidad cultural".

1.2. El concepto de "identidad cultural"

Es un dato suficientemente probado por la Antropología cultural que los seres humanos desde su más remota antigüedad han mostrado una tendencia gregaria que los impulsa a agruparse en diversos conglomerados humanos donde generan culturas propias que reflejan sus propios modos de existir en sus contextos inmediatos. Así se daban como "mosaicos" culturales con fronteras más o menos definidas por una diversidad de etnias, con sus propias lenguas, costumbres, creencias, etc., que habitaban determinados espacios, en los cuales solían habitar o incursionar temporalmente también otras minorías pertenecientes a otros espacios culturales. A esos grandes "mosaicos" culturales les decimos que tiene una determinada "identidad" que los diferencian entre sí. La multiculturalidad se conforma a partir de las *diferencias culturales* que existen en los conglomerados humanos. Estas diferencias se afirman por una variedad muy grande de motivos o causales de orden político, religioso o étnico. Un grupo coherente de tales diferencias puede así llegar a caracterizar a un grupo humano o a una población dándole una específica *identidad* frente a otro grupo humano dotado de otras diferencias y por consiguiente de otra *identidad*. No hay "identidad" sin "diferencia". Actualmente este fenómeno se ha hecho más complejo porque las "diferencias" ya no se encuentran fuera de la "identidad", sino en la misma identidad. Ahora es bastante común que un mismo espacio esté habitado por varias y diversas identidades culturales, e incluso que un mismo individuo responda simultáneamente a varias identidades diversas. Es lo que García Canclini ha denominado "hibridación cultural"⁴.

Por tanto se hace necesario clarificar filosóficamente esta relación de "identidad" y "diferencia"⁵. La "identidad" en su uso más inmediato expresa la *afirmación de uno mismo*, como si se dijera *esto soy yo*. En su origen etimológico la expresión "identidad" viene del latín *idem* que significa *lo mismo*. Con este juicio se expresa una simple identidad: *A es A*, o *yo soy yo*. Pero tal como Hegel lo decía en su *Lógica* con ello no se dice nada nuevo ya que el predicado no añade nada al sujeto, a no ser la reafirmación de su misma existencia⁶. Pero para Hegel la identidad alcanza su verdad cuando integra dentro de ella a la *diferencia*. Se

⁴ N. García Canclini, *Culturas híbridas. Estrategias para salir de la modernidad*, Sudamericana, Buenos Aires, 1992.

⁵ Cfr. Nuestro trabajo: "Identidad cultural y calidad integral educativa", Revista *CIAS* 49 (2000), p.523 y ss.

⁶ Cfr. J. W. Hegel, *Ciencia de la lógica*, Libro II, cap. 2.

alcanza una más plena *identidad* cuando *uno* recibe como *suyo* el bien del *otro*, de la *alteridad*. Ahora bien es preciso que esa *alteridad* no sea *alienante* y *dominadora*, porque en este caso la identidad primera dejaría de ser lo que era. Aquí no habría *enriquecimiento*, sino *sumisión* y *pérdida de sí*. Esta actitud impositiva de la *diferencia* frente a las simples identidades está en la base de todos los "totalitarismos". Por el contrario la actitud autosuficiente de la *identidad* primera y agresiva con cualquier *diferencia* está en la base de todos los "fundamentalismos".

Este proceso de producción de identidades enriquecidas por la *diferencia* es fruto siempre de un proceso histórico. Los ritmos y los tiempos de estos procesos de gestación de nuevas identidades variarán de acuerdo a la presencia de múltiples factores culturales y tecnológicos. Quizás en la prehistoria del hombre una adquisición tecnológica costó miles de años para ser adquirida y poseída como propia por una determinada cultura, mientras que en nuestras sociedades posmodernas nuevas tecnologías se incorporan y se "imponen" con la velocidad con la que los "mass-media" las dan a conocer. Sin embargo hoy todavía en nuestra culturas se dan y se expresan "resistencias culturales" que retrasan o modulan la entrada de esos elementos innovadores. Esto muestra que las culturas humanas no son simples sistemas pasivos donde todo lo nuevo se inscribe sin más, sino que son sistemas altamente activos, ya que están integrados por seres humanos, que despliegan toda una serie de potencialidades y creatividades, por las cuales no sólo reciben del exterior nuevos aportes, sino que al mismo tiempo los redimensionan y los adaptan a sus propias necesidades.

Hoy las nuevas identidades, que quieren integrar lo "otro" a sus propios y aquilatados bienes y valores, están tentados de ver más hacia el "futuro" que hacia el "pasado", con el riesgo que conlleva esta mirada de romper con las antiguas "tradiciones" que les dieron a estos pueblos brillo y estabilidad en el pasado. Las antiguas identidades tenían un sesgo de claridad y estabilidad, que no poseen nuestras culturas contemporáneas, que se hallan edificados sobre la arena de la constante innovación tecnológica. Además se ha pasado en ciertos lugares con excesiva facilidad del culto de los valores trascendentes que hacían al "ser" de esas comunidades, al cultivo de bienes que están en el orden del "tener" y del "consumo", situados en el nivel de lo simplemente "utilitario" y que tiene como lugar central de acopio al "mercado". Todo lo cual implica un deterioro de los vínculos identitarios que se dan en muchas de nuestras culturas contemporáneas.

Pero la pérdida de la identidad y de sus valores fundamentales que amenaza a todos aquellos que se lanzan inconscientemente en los brazos de una sociedad consumista, se ve agravada por las relaciones de injusticia que hoy aqueja a nuestro mundo globalizado. Por un lado ese "mercado global" al cual todos tendrían igualmente acceso es una ficción, ya que se aprovecha de él sólo una minoría, que lo hace gracias al

esfuerzo y explotación de una gran mayoría, que se halla excluida del sistema. Curiosamente puede decirse que la existencia de este "mercado global", del que goza una minoría, ha posibilitado que la gran mayoría de los pueblos no pierda tan abruptamente sus valores identitarios. Pero esto no significa que con ello se debe canonizar este modo capitalista y neoliberal de producir y organizar la distribución de la riqueza ya que es esencialmente injusto. El mundo padece carencias en el orden del "tener" que afectan intrínsecamente al mismo orden del "ser". Es por eso que una mejor producción y distribución de la riqueza puede ser un bien que beneficiará por igual a todos los pueblos. El acceder a los "bienes económicos" fundamentales que los hombres necesitan para sostener su vida con dignidad es un derecho que sigue siendo hoy una asignatura pendiente para muchos pueblos de diferentes identidades culturales.

Pero los bienes económicos no son los únicos bienes o valores a los que debe aspirar el hombre⁷. Ya lo decía Jesús en Evangelio: "No sólo de pan vive el hombre" (Lc.4,4). El hombre para ser hombre y las culturas para poder alcanzar su pleno desarrollo humano necesitan cultivar otras serie de valores. Max Scheler al presentar su analítica de valores, los clasifica en "sensibles", "útiles", "vitales", "estéticos", "intelectuales", "morales" y "religiosos"⁸. Esto hace que las identidades culturales para no sucumbir en sus identidades primeras deban continuamente enriquecerse con la adquisición de nuevas diferencias axiológicas. Así el concepto de "identidad cultural" no se presenta como un concepto esencialista y estático, sino, por el contrario, ricamente dinámico y pluricultural, que avanza de síntesis en síntesis.

1.3. Aproximación al concepto de "multiculturalismo" y a sus principales interpretaciones

Por lo dicho ya se ve que definir el "multiculturalismo" no es una cuestión sencilla, dada la gran variedad de aspectos que recubre y de acepciones que recibe⁹. Sobre la definición de "multiculturalismo" se ha dicho con razón que esta expresión "significa todo y al mismo tiempo nada... de tal modo que nadie a finales del siglo XX puede hablar de multiculturalismo o educación multicultural sin precisar qué es lo que

⁷ Sobre los valores véase nuestro trabajo: "Ciudadanía, transformación educativa e imaginario social urbano. La problemática actual de los valores ante el desafío de la regionalización y el impacto de la globalización", *Stromata*, 15 (1999) pp.54-59.

⁸ Cfr. M. Scheler, *Ética*, Revista de Occidente, Madrid, 1941.

⁹ Cfr. J. L. Kincheloe, S. R. Steinberg, *Repensar el multiculturalismo*, Octaedro, Barcelona, 1999.

quiere decir"¹⁰. En el uso común cuando se habla de "multiculturalismo" se apunta a entender una cuestión de multiplicidad de *razas*. Se privilegia aquí la *diferencia racial* como la decisiva. Pero cuando se observa más de cerca el fenómeno multicultural muestra otras muchas aristas que lo presentan como un fenómeno que tiene que ver también con cuestiones de clases sociales, relaciones económicas, de género, con cuestiones lingüísticas, políticas, culturales, religiosas, etc. Aquí las relaciones de poder y de justicia social son muy importantes y redefinen en su conjunto a estos colectivos multiculturales. Por eso cuando nosotros nos referimos al fenómeno del "multiculturalismo" será siempre en la actitud de acercamiento a un fenómeno extremadamente complejo que no admite por sí una definición exhaustiva, sino solo aproximativa dada por la variedad de sus diferencias que van más allá, como lo dijimos más arriba, de sus diferencias de raza, y que alcanzan a todas aquellas que son importantes para destacar lo humano en cuanto humano que se plasma en la historia cultural de cada pueblo a lo largo de su historia.

Las múltiples lecturas que se proponen de este fenómeno responden a diversas actitudes teóricas y prácticas que hoy se proponen para intervenir en este proceso. Entre todas ellas podríamos elegir tres interpretaciones que consideramos como las más importantes¹¹. Podríamos denominar a la primera *multiculturalismo etnocentrista* o *monoculturalismo*. A la segunda *multiculturalismo liberal* y a la tercera *multiculturalismo intercultural* o simplemente *interculturalidad*. A continuación haremos una breve descripción de estas tres posiciones, para luego extendernos en el próximo apartado más extensamente al concepto de "interculturalidad" y las precisiones que ese concepto plantea para que su implementación sea efectiva y no ambigua.

El *multiculturalismo etnocentrista* o *monoculturalismo* sostiene la existencia de una variedad grande de culturas diversas, pero al mismo tiempo hace de una de ellas la hegemónica y en última instancia la única

¹⁰ *Ibid.*, p.25.

¹¹ *Ibid.*, p.27 y ss. Aquí en el primer capítulo titulado "¿Qué es el multiculturalismo?", los autores de esta obra, Kincheloe y Steinberg, hacen una breve presentación de cinco concepciones de multiculturalismo: el "multiculturalismo conservador" o "monoculturalismo" (pp.27-34); el "multiculturalismo liberal" (pp.34-39); el "multiculturalismo pluralista" (pp.39-43); el "multiculturalismo esencialista de izquierdas" (pp.43-47) y finalmente la posición de los propios autores que denominan "multiculturalismo teórico" (pp.48-51), que luego desarrollarán *in extenso* en toda su obra. Como esta clasificación es muy dependiente de la problemática "norteamericana" nosotros prescindimos de ella, sin descalificarla por su valor heurístico, y nos determinamos por una clasificación más sencilla que pueda sin embargo reflejar nuestra realidad latinoamericana.

referente a la que todas las restantes deben subordinarse. Por su carácter hegemónico a este "multiculturalismo" lo llamamos *etnocentrista*. Por su carácter reductor y asimilativo de toda diferencia lo llamamos *monoculturalismo*. A lo largo de la historia humana se han dado varios de estos "multiculturalismos etnocentristas". Uno de ellos es el representado por la Civilización Occidental, que en su dimensión "imperialista" ha querido acentuar el predominio de la "raza blanca", "inteligente" y "machista", a fin de afirmar su proyecto colonialista en el mundo. Esta posición asumirá políticas de "asimilación" del "otro", a quien nunca reconocerá en sus propios derechos, a fin de que pueda adaptarse a los usos y costumbres de la clase media blanca y occidental. Estas políticas todavía hoy siguen influyendo fuertemente en la diagramación de la incorporación de los migrantes que desde el Este o desde Sur llegan a los países centrales. Para ellos el "consenso", aunque logrado por métodos coercitivos, es el único medio para obtener una "cultura común" que permita la convivencia. En economía también sostienen una política de libre mercado, donde la libre concurrencia solo beneficia a los pudientes y deja en la miseria a los más pobres. En este "monoculturalismo" las políticas sociales de protección a los indigentes brillan por su ausencia. Para lograr sus propósitos suelen deslizar en los medios de comunicación social una sutil separación entre "nosotros" y "ellos", donde "ellos" son los no blancos, poblaciones pobres cargadas de violencias y resentimientos, que si no son "asimilados", son "rechazados", ya que podrían quebrar el *statu quo* ciudadano. Ya se ve por ello la "ideología" que acompaña a esta posición "monoculturalista". En esta interpretación, que es una gran mentira encubierta, Occidente aparece ligado al "monoculturalismo", que en sucesivas épocas habría sufrido el "acoso" del "multiculturalismo", representado por los pueblos bárbaros que asolaron Europa. Hoy con la entrada de nuevas migraciones la historia volvería a repetirse. De aquí las políticas de "asimilación" o "rechazo" de esas migraciones, que se dan con diversas acentuaciones tanto en varios países de la Unión Europea de Naciones como en los Estados Unidos.

El *multiculturalismo liberal* tiene otra contextura. Reconoce la existencia del "otro" y además su derecho a "ser otro". Pero su lenguaje es el de las "igualdades". Así inspirado en la *Declaración de los Derechos Humanos* proclama la "igualdad" de todo hombre ante la ley, la "igualdad" del hombre y de la mujer, la "igualdad" de las razas y la "igualdad" de oportunidades. Este es un discurso que se desliza a favorecer más la igualdad que la diferencia. Por allí corre el peligro de ser fuertemente "encubridor", al estar afectado de un "daltonismo" que no le permite ver las tremendas desigualdades con que en la realidad se configuran los colectivos sociales. Tiene en su boca cuestiones de ética y democracia, pero es ciego para ver las causas profundas que marcan la desigualdad de los pueblos y las estructuras de poder que las provocan. Las diferencias de raza, de género, sociales o económicas no son un inconveniente que

venga a contradecir el modelo liberal vigente. Todos los pueblos y culturas tienen "en principio" el derecho de ser lo que son. Pero más allá de esta posición "principista" el "multiculturalismo liberal", al igual que la posición "monoculturalista", termina por canonizar la hegemonía del mundo blanco y neocolonialista, actualizado ahora en esta época de globalización por la ideología economista neoliberal. Lo mismo debe decirse de la influencia de este "multiculturalismo liberal" en la Educación: "Al ver la producción cultural y los programas liberales multiculturales, a uno le choca que la opresión y la desigualdad sean prácticamente invisible, o sea, que la meta asimilista permanezca inalterada"¹². Aquí aparece la vinculación de este "multiculturalismo liberal" con la ideología individualista de la Ilustración europea del siglo XVIII. En última instancia no toma en serio el desafío del "otro", que lo invita a salir de sí mismo y a enriquecerse con su presencia y cercanía. Esto es lo que intentará hacer la tercera interpretación del "multiculturalismo", que hemos denominado *interculturalismo* o *interculturalidad* y que desarrollaremos a continuación en el próximo apartado.

2. La interculturalidad y sus interpretaciones

Como todo término semántico la expresión *interculturalidad* cubre un amplio espectro significativo que es preciso definir y delimitar. Desde el punto de vista etimológico la palabra "interculturalidad" está construida por la adición de dos vocablos: "inter" y "culturalidad" de origen latino. La palabra "inter", según el *Diccionario de la Lengua Española* se usa como elemento compositivo que entra en la formación de algunas voces españolas con el significado de "entre" o "en medio" como cuando se dice *intermuscular*, o también con el significado de "entre varios", como cuando se dice *interministerial*. A su vez la palabra "culturalidad" proviene de "cultura" con todos los significados que le adjudicamos más arriba. La "interculturalidad" va a poner el acento en la importancia del contacto y vinculación entre las culturas diferentes, sin pretender ningún efecto "asimilador" tal como subrepticamente lo quería el "monoculturalismo" y sin buscar un "igualitarismo" ilustrado, tal como lo intentaba el "multiculturalismo liberal", que olvide las reales diferencias que a veces oponen a los colectivos culturales y sus causales de injusticia y postergación. La "interculturalidad" expresa más bien una actitud incondicional de diálogo en la diferencia conscientemente asumida de ambos dialogantes. En esta relación dialogante se excluye la violencia como el derecho del más fuerte y se afirma una búsqueda paciente y perseverante de la justicia por medios legítimos y pacíficos. La "interculturalidad" habla de un dinamismo de comunicación entre culturas o identidades culturales y que

¹²*Ibid.*, p.38.

por eso mismo se llama "comunicación intercultural"¹³. Pero no se trata de cualquier comunicación. La agresión puede ser un procedimiento por el cual un colectivo cultural se vincula con otro por venganza o por cualquier otro propósito inconfesado. Pero esto no es ejercicio de la "interculturalidad". Para Ellul se necesitan cinco condiciones para que se de una auténtica "comunicación intercultural"¹⁴. Primero, que los grupos o colectivos culturales interactuantes sean bien "diferenciados". Segundo, que el intercambio informacional producido entre los grupos sea de algún modo "comprensible". Tercero, que se dé entre ambos grupos un "reconocimiento recíproco" de la diversidad que los constituye. Cuarto, que cada grupo "accepte" al otro como tal y lo "tolere" en su diferencia. Y quinto, que cada grupo no monopolice los medios de comunicación oral, escrita, televisiva, digital, de tal manera que la información entre los grupos puede ser libre y fluida.

Pero tampoco puede olvidarse la importancia del contexto para evaluar una relación dialógica, tanto personal, como cultural¹⁵. En este sentido no pueden obviarse las relaciones de desigualdad y de poder que muchas veces afectan fuertemente y de un modo esencial el diálogo emprendido. Es por esta razón que en la literatura la palabra "interculturalidad" también está teñido de cierta ambigüedad, lo mismo que "multiculturalidad". Así suele hablarse de "interculturalidad" en sentido *fuerte* o *débil*, según se explicita o no este contexto, y se quiera ir o no a fondo en las cuestiones tratadas. Algunos autores hablan así de *interculturalidad funcional* como aquella interculturalidad *débil* que busca promover en los sectores interactuantes solo "el diálogo y la tolerancia, pero sin tocar las causas de las asimetrías sociales y culturales hoy vigentes"¹⁶. Por otro lado la interculturalidad *fuerte* se la llama *interculturalidad crítica* porque busca "suprimirlas por métodos políticos no violentos" (*Ibid.*). Ya se ve que el genuino diálogo intercultural no es ningún mero pasatiempo enajenante. El diálogo intercultural puede tratar de un sinnúmero de cuestiones interesantes a los interlocutores pero no puede dejar de lado las cuestiones que hacen a las condiciones que permitan una recuperación plena de las identidades en justicia y libertad. Por eso el diálogo intercultural *fuerte* debe desembocar tarde o temprano

¹³ Cfr. M. Rodrigo Alsina, *La comunicación intercultural*, Anthropos Editorial, Barcelona, 1999.

¹⁴ Cfr. J. Ellul, "Rôle de la communication dans une société pluriculturelle" en L. Sfez (ed.), *Dictionnaire critique de la communication I*, PUF, Paris, 1993, pp.494-500 (citado por M. Rodrigo Alsina, *op.cit.*, p.80).

¹⁵ Cfr. M. Rodrigo Alsina, *op.cit.*, p.81.

¹⁶ F. Tubino, "La interculturalidad crítica como proyecto ético-político", conferencia pronunciada en el *Encuentro continental de educadores agustinos*, Lima, 24-28 de febrero de 2005.

en el análisis y discusión de aquellas posiciones que imposibilitan tal reconocimiento. En este sentido el diálogo no puede desvincularse del diálogo político, en el sentido más profundo de la palabra. Un diálogo, en el que toda la ciudadanía esté implicada, en orden a buscar los verdaderos acuerdos que permitan superar todas las asimetrías, que impidan la continuidad de un diálogo mutuamente enriquecedor¹⁷. Desde esta perspectiva "no se puede ni se debe disociar interculturalidad de ciudadanía" (*Ibid.*). Y esto a su vez tiene que ver con la educación, pues la interculturalidad crítica en la educación es un enfoque que prioriza en ella la formación de ciudadanas y ciudadanos interculturales comprometidos en la construcción de una democracia multicultural inclusiva de la diversidad en nuestro país" (*Ibid.*). Hoy en nuestras ciudades multiculturales se hace más necesaria que nunca una educación que forme una "ciudadanía solidaria y comprometida con la comunidad"¹⁸.

Vemos así que la "interculturalidad" implica también una filosofía no meramente "teórica" de las relaciones entre culturas por los valores que preconiza, sino también "práctica", que continuamente se pone en juego en cada intercambio dialógico que emprende¹⁹. Pero este ya es otro riquísimo tema que ahora no podemos abordar en su completa generalidad, a no ser con una modesta propuesta.

¹⁷ Un ejemplo de lo difícil de este diálogo, explícitamente establecido, lo muestra el fracaso hasta el momento de las conversaciones mantenidas entre los zapatistas de Chiapas y el gobierno de México sobre el tema del reconocimiento de los derechos indígenas. Los acuerdos de San Andrés alcanzados en 1996 jamás fueron homologados y reconocidos, como tampoco lo hizo la "Reforma constitucional sobre derechos y cultura indígena" estipulada por el Gobierno, pero rechazados en abril de 2001 por los zapatistas, por no satisfacer esa "reforma" las verdaderas demandas de los indígenas, después que éstos realizaron la histórica marcha hasta el Zócalo de la ciudad de México en marzo de 2001. Sobre este apasionante tema véase nuestro trabajo: "El Fenómeno zapatista. El enigma del subcomandante Marcos y el significado de la gesta zapatista", *Revista CIAS* 50 (2001) pp.200-226.

¹⁸ Véase J. Seibold (ed.), *Foro educativo. Escuela ciudadana y ciudad educadora*, CIAS, Buenos Aires, 2005. Este libro contiene los principales trabajos que se presentaron en ese Foro educativo realizado en la ciudad de Buenos Aires en junio de 2003 y en el que se planteaba tanto desde la Escuela como de la Ciudad la tarea urgente de formar una *ciudadanía solidaria y comprometida con la comunidad*.

¹⁹ Para una vista general de la problemática que hoy abarca la "filosofía intercultural" véase la excelente presentación que de ella hace R. Fornet-Bentancourt, "Filosofía intercultural", en R. Salas Astrain (Coord.), *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*, Ed. Univ. Católica Silva Enríquez, Santiago de Chile, 2005, Vol. II, pp.494-500.

3. La interculturalidad como desafío: una propuesta filosófica

Ya por lo dicho más arriba puede verse que la interculturalidad no es un asunto privado, que puede dejarse a la buena voluntad de los particulares. Propiciar la interculturalidad es un asunto eminentemente público que atañe a todas las naciones y a sus múltiples y diversas Instituciones de todos los niveles que generan y promueven expresiones culturales que hacen a la riqueza de este mundo global que ahora comenzamos a vivir como una totalidad.

Dos fenómenos globales hoy conmueven al mundo en todas sus dimensiones planetarias. Los dos están exacerbados por dos peligros no imaginarios y bien reales. Uno se despliega en el mundo de la naturaleza y hace a la sobrevivencia de la vida en su diversidad biológica ante el avance de la contaminación ambiental o por imprevistos y nefastos desencadenamientos de las energías nucleares. El otro se despliega en el mundo de la cultura humana y hace a la supervivencia de la vida humana en su diversidad cultural ante el avance de una globalización implacable que quiere barrer con toda diferencia.

En una reciente declaración de la XIV Cumbre Iberoamericana de Jefes de Estado y de Gobierno, celebrada los días 19 y 20 de Noviembre de 2004 en la ciudad de San José de Costa Rica las Naciones miembros allí reunidas se comprometieron a "promover y proteger la diversidad cultural que está en la base de la Comunidad Iberoamericana de Naciones" y a tal fin se propusieron implementar "nuevos mecanismos de cooperación cultural iberoamericana, que fortalezcan las identidades y la riqueza de nuestra diversidad cultural y promueva el diálogo intercultural"²⁰. Para lograr este fin se decidió elaborar una *Carta Cultural Iberoamericana*, que será puesta a consideración de las Naciones Iberoamericanas en una próxima Cumbre. La reciente XV Cumbre Iberoamericana de Salamanca que tuvo lugar en Salamanca (España) entre el 13 y 14 de octubre de 2005 en su *Declaración final* reafirma la voluntad de "elaborar ... una Carta Cultural Iberoamericana que, desde la perspectiva de la diversidad de nuestras expresiones culturales, contribuya a la consolidación del espacio iberoamericano y al desarrollo integral del ser humano y la superación de la pobreza"²¹. Se dará con ello un paso muy importante para la toma de conciencia regional de la riqueza cultural que hoy tiene Iberoamérica para sí y para el mundo. Y además en base a ello se podrán articular nuevas políticas culturales que permitan conservar y desarrollar este acervo cultural de un modo sapiencial y orgánico. Así como la conciencia ambiental ha ido creciendo en el

²⁰ Cfr. "Carta Cultural Iberoamericana. Criterios y procedimientos de desarrollo"; Documento de trabajo N° 1, Mayo de 2005.

²¹ Cfr. *Declaración de Salamanca*, N° 14, del 15 de octubre de 2005.

mundo, muy especialmente después de la segunda guerra mundial y le ha ido permitiendo actuar a fin de preservar la biodiversidad dentro de una concepción ecológica integral, del mismo modo y casi de modo paralelo está surgiendo esta nueva conciencia cultural que tiene una mayor conciencia de los bienes y valores que la constituyen en su diversidad y que en consecuencia trata de preservarla y estimularla. Pero salvaguardar los bienes y valores culturales no consiste en ponerlos en una vitrina o en un museo, a fin de que solo sean "recuerdo" de una vida que ya irremediamente perdieron, tal como sucede cuando paseamos por el Partenón Griego o entre las Pirámides de las antiguas civilizaciones mayas de Centro América. Lo que se busca es que nuestro acervo cultural se conserve vivo y floreciente. Para eso no puede eliminarse el riesgo del contacto con las otras culturas o identidades culturales y los inevitables cambios que todo contacto produce. De hecho hoy ya vivimos en ese mundo pluricultural. El problema que se plantea es cómo convivir en ese mundo pluricultural y como seguir enriqueciendo el acervo de nuestras culturas no por el aislamiento sino por el contacto e intercambio con otras culturas que sea integral y recíproco.

La crisis actual del "aplanamiento" cultural que sufren nuestras culturas ante los avances de la cultura global muestra al vivo que una verdadera "crisis" se está produciendo en el seno mismo de nuestras culturas tradicionales y modernas y hasta en el mismo hombre que las sustenta. Es necesario, pues, salir al encuentro de este desafío y brindar una plataforma al mundo de las culturas para que pueda reaccionar mediante el planteamiento de una alternativa que lo salve de la chatura y de la desaparición, que le propone la actual cultura posmoderna y globalizante.

Hace unos años, ante el desafío de un ambiente más y más contaminado y de una naturaleza depredada por el estilo de vida de ciertas culturas y sus intervenciones tecnológicas, surgió el llamado Movimiento Ecología Profunda (MEP). La expresión "ecología profunda" fue introducida por un grupo de ambientalistas noruegos, entre ellos el filósofo Arne Naess, quien la hizo pública en su artículo "The shallow and the deep. Long-range ecology movements: a Summary" presentado en 1972 en Bucarest, en ocasión de la *Tercera Conferencia sobre el Futuro del Mundo*. Allí Naess propuso un movimiento ambientalista filosóficamente más profundo y distinto al ecologismo reformista consistente en meras medidas económicas, políticas, administrativas y científico-tecnológicas. Este ambientalismo actual, desde sus propuestas correctivas -si bien muy necesarias- no se atreve sin embargo a cuestionar las raíces de la creencia en un progreso puramente material, tan exproliati-

vo del ambiente y tan explotador del ser humano²². Para los seguidores del MEP la crisis ambiental revela una crisis *más profunda* del hombre actual que incumbe a valores, actitudes culturales y pautas económicas que habría que considerar muy seriamente. La propuesta de Naess, tal como fue reelaborada en 1984 en colaboración con el filósofo estadounidense George Sessions, está centrada en ocho principios rectores, compartidos por los sostenedores del movimiento. Son principios de naturaleza filosófica, muy ligados a la problemática ambiental y que suponen una relación del hombre con la naturaleza distinta a la dominadora hegemónica. Todos los que participan del MEP los hacen suyos. Diferentes cosmovisiones de tipo metafísico o religioso acerca de la naturaleza o del hombre son de libre aceptación y son dejadas a la opción personal de cada uno de los adherentes. Lejos de una postura positivista o cientificista, Naess sostiene que esas cosmovisiones metafísicas o religiosas son importantes para la motivación y puesta en práctica de los principios de la plataforma, que sí deben ser compartidos por todos. A su vez, los ocho principios se abren a proyectos y realizaciones concretas que pueden ser múltiples y exigir diferentes actores.

Naess ha graficado la propuesta en el "diagrama del delantal", cuya parte superior, la pechera, ocupa el primer nivel y corresponde a la cosmovisión metafísica o religiosa del mundo; la parte central, el cinturón, ocupa el segundo nivel y corresponde a los ocho principios, que deben ser sostenidos por todos. Finalmente la parte inferior del delantal, la falda, está ocupada por el tercer y cuarto nivel, donde se hallan los planes y proyectos de realizaciones concretas respectivamente, en orden a instaurar el nuevo orden ecológico.

En la perspectiva de instaurar una nueva actitud intercultural bien podría asumirse un proyecto semejante, salvadas las diferencias de órdenes en que estos problemas están situados. Este proyecto, a semejanza del proyecto ambiental de la ecofilosofía, puede tener un sustrato en filosofías de vida y creencias diversas a nivel 1, como también planteamientos prácticos como son los de nivel 3 y 4. Y luego debería tener también una plataforma o "cinturón" lo suficientemente amplio para que muchos seguidores, no sólo del primer mundo sino también del tercero y cuarto mundo, lo compartan, conformado por el núcleo de principios del nivel 2. A modo de hipótesis, presentamos entonces una propuesta de ocho principios, que podrían orientar tanto las consideraciones de orden teórico como práctico de una genuina actitud intercultural. Los tres primeros principios indican un compromiso axiológico, al igual que los

²² A. I. Bugallo, "Las ideas de naturaleza en la *ecología profunda* y sus implicancias prácticas", *Ludus Vitalis, Revista de filosofía de las ciencias de la vida*, 10 n.17 (2002) pp.65-93.

tres primeros del MEP. Los principios 4 y 5 son de diagnóstico multicultural y los tres últimos, 6, 7 y 8, indican la necesidad de fortalecer la práctica y política intercultural. A cada principio le hemos dado un nombre a fin de referirnos a ellos con más claridad²³.

Principio 1 (Principio del valor intrínseco de las culturas): El bienestar y florecimiento de las culturas tiene un valor en sí mismo, de lo cual deriva el derecho básico de toda cultura a ser, a florecer y a evolucionar.

Principio 2 (Principio de la diversidad cultural): La riqueza y variedad de las formas culturales a través de las cuales se expresa la vida humana tienen también un valor en sí mismo, en tanto contribuyen al acrecentamiento y desarrollo de tales culturas.

Principio 3 (Principio de evolución cultural): Las formas culturales de la vida humana evolucionan de acuerdos a múltiples acontecimientos interactivos de diversa naturaleza. Esta evolución, sin embargo, en ningún caso debería producir una merma o un retroceso de los logros alcanzados en materia de derechos humanos, sociales, económicos, políticos y culturales.

Principio 4 (Principio del peligro de extinción cultural): Las asimetrías de poder que rigen en el mundo tienen, como uno de sus efectos, la reducción de la riqueza cultural de los pueblos y hasta amenazan con eliminarla.

Principio 5 (Principio de espacios geoculturales emergentes): La formación de espacios geoculturales emergentes, donde varias naciones confluyan para prestarse ayuda, evitar su aislamiento y eventual disolución, debe ser estimulada. Esto supone un rechazo a toda forma de imperialismo o fundamentalismo, que no respete los derechos básicos de otras culturas y nacionalidades.

Principio 6 (Principio de políticas interculturales): Se ha de promover la puesta en práctica de políticas que fomenten la interculturalidad a nivel local, nacional, regional y global.

Principio 7 (Principio de comunicabilidad intercultural): Las políticas de interculturalidad han de estar embebidas de una clara vocación de comunicabilidad cultural, que facilite el acercamiento y mutuo enriquecimiento de las culturas y desaliente tanto la imposición como la exclusión de bienes y valores.

Principio 8 (Principio de puesta en práctica intercultural): Estas políticas de interculturalidad deben promover el desarrollo de proyectos concretos de aplicación práctica en las más diversas situaciones cotidianas.

²³ Estos ocho principios para el ámbito de la interculturalidad han sido elaborados conjuntamente con la Prof. Alicia Irene Bugallo, especialista en temas de filosofía ambiental.

Todos estos principios, aquí presentados, no pretenden ser dogmáticos, sino que se ofrecen como un posible material a ser discutido y dialogado en diversos foros por todos aquellos que se hallen interesados en esta problemática. Es de esperar, si somos fieles a la filosofía intercultural que ponemos en movimiento, que el diálogo abierto y sincero sobre esta propuesta traerá como consecuencia un mejoramiento de la misma, por lo que podrá ser asumida más plena y fácilmente por otros muchos.

Por otro lado ya se está dando en diversos ámbitos internacionales, regionales y locales una documentación muy sugerente sobre la diversidad cultural y las industrias culturales y su importancia para el futuro desarrollo de los pueblos en un mundo cada vez más globalizado. Entre estos documentos merece ser destacados la *Declaración universal de la diversidad cultural* (2001) de la UNESCO y el proyecto de la Convención sobre la Diversidad Cultural también de la UNESCO que se encuentra en estos momentos en el proceso final de su elaboración. A nivel iberoamericano, tal como también lo hemos señalado más arriba, se halla también en elaboración una *Carta cultural iberoamericana*, que sería finalmente aprobada en la próxima Cumbre a realizarse en Montevideo en el otoño de 2006. Por último no podemos dejar de mencionar la *Agenda 21 de la cultura*, que fue acordada el 8 de mayo de 2004 en Barcelona con el voto afirmativo de más de 300 ciudades y gobiernos locales de todo el mundo comprometidas con "los derechos humanos, la diversidad cultural, la sostenibilidad, la democracia participativa y la generación de condiciones para la paz"²⁴. Es un documento que pretende orientar "las políticas públicas de cultura y como contribución al desarrollo cultural de la humanidad" (*Ibid.*). El primero de sus principios es la afirmación de la que la "diversidad cultural es el principal patrimonio de la humanidad" y presenta a la diversidad cultural como "el producto de miles de años de historia, fruto de la contribución colectiva de todos los pueblos, a través de sus lenguas, imaginarios, tecnologías, prácticas y creaciones" (*Ibid.*, 1). Una concepción del todo coincidente con lo que expresamos más arriba. Incluso sostiene la analogía que nosotros sostenemos entre las "cuestiones culturales y ecológicas puesto que tanto la cultura como el medio ambiente son bienes comunes de la humanidad" (*Ibid.*, 2).

Creemos que lo dicho es más que suficiente para mostrar que nuestros Principios de Interculturalidad pueden gozar de un grado suficiente de *razonabilidad*, que les permitan entrar en diálogo con otras concepciones, en orden a no solo ser perfeccionados, sino también ser mejor aplicados a fin de impulsar proyectos y prácticas enriquecedoras

²⁴ Cfr. *Agenda 21 de la Cultura. Un compromiso de las ciudades y los gobiernos locales para el desarrollo cultural*. Introducción.

Acerca de la biografía, obra y actividad médica de Thomas Falkner S.I. (1707-1784)

por Miguel de Asúa
Unsam-Usal-Conicet

Thomas Falkner (1707-1784) -en castellano, Tomás Falconer- fue un jesuita inglés que actuó como misionero en el Río de la Plata y que con su libro *A Description of Patagonia* (Hereford, 1774), proporcionó una de las primeras relaciones de gran parte del territorio de lo que más tarde sería la Argentina. La fama de Falkner se funda no sólo sobre esta obra, sino también sobre su actuación como médico en Córdoba, Santa Fe y la actual provincia de Buenos Aires. Recientemente aparecieron dos breves biografías de este autor en obras de referencia. Se trata del *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, publicado en 2001, y de la reedición de 2004 del *Dictionary of National Biography*, publicada por Oxford University Press.¹ Estos dos artículos enciclopédicos repiten lo que llegó a convertirse en la "versión estándar" de la vida de Falkner.² En este ensayo analizamos cómo se fue construyendo dicha "versión estándar" y

¹ P. Caraman y H. Storni, "Falkner (Falconer), Thomas", en Charles O'Neill y José María Domínguez (eds.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático*, 4 vols. (Roma: Institutum Historicum S.I., Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001), II: 1373-1374; C. W. Sutton (revisado por Geoffrey Scott), "Falkner, Thomas", en *Oxford Dictionary of National Biography* (Oxford: Oxford University Press, 2004), URL = <<http://www.oxforddnb.com/view/article/9124>>.

² Lo que llamamos "versión estándar" de la vida de Falkner fue cristalizándose paulatinamente en los varios trabajos sobre el tema que Guillermo Furlong S.I. escribió a lo largo de su vida. Enumeramos los principales: Furlong, Guillermo, "De cirujano hereje a misionero jesuita. Tomás Falkner, S.J. 1707-1784", *Estudios* 18 (1920): 325-340 y 19 (1920): 186-196; idem, *La personalidad y la obra de Tomás Falkner* (Buenos Aires: Peuser, 1929), Publicaciones del Instituto de Investigaciones Históricas (UBA, FFYL), 48; idem, *Tomás Falkner y su 'Acerca de los Patagones' (1788)* (Buenos Aires: Librería del Plata, 1954), Escritores coloniales rioplatenses, 5. Para este artículo hemos seguido el último trabajo, por ser el más completo y actualizado. Otra fuente importante para la vida de Falkner es la entrada de C. W. Sutton en la edición de 1889 del *Dictionary of National Biography* (DNB): Leslie Stephen (ed.), *Dictionary of National Biography* (Londres: Smith & Elder, 1889), XVIII: 169-170.