

# Intercultural. balance y perspectivas Encuentro internacional sobre interculturalidad.

noviembre 2001

(Artículo)

La interculturalidad en la modernidad actual

Miquel Rodrigo Alsina

**Miquel Rodrigo Alsina**

Catedrático de Teoría de la Comunicación,  
Universitat Autònoma de Barcelona

**H**ablar del tiempo presente es difícil por la falta de perspectiva. Quizás la única forma de hacerlo con un mínimo de rigor sea irse al pasado para establecer la distancia necesaria para el análisis. Pero aun en este esfuerzo de distanciamiento hay que recordar que somos hijos de nuestro tiempo. Así, nuestros análisis están condicionados por los contextos y las circunstancias que nos han tocado vivir. Cada época crea sus cosmovisiones, por esto es importante tener en cuenta que nuestras concepciones son fruto de un contexto histórico y cultural determinado.

En este artículo me gustaría destacar la importancia del contexto en el que formamos nuestras concepciones de la realidad. A continuación trataré de apuntar algunas de las características del contexto, del espíritu de la época, que nos ha tocado vivir. Parece bastante indudable que estamos en la modernidad, pero la duda que se nos plantea es en qué modernidad estamos, o mejor dicho, dónde está el proceso de la modernidad. Para Toulmin (2001: 28) “el fin de la modernidad está más cerca de nosotros que su comienzo [...]”. De todas formas, cada vez parece más evidente que estamos viviendo un cambio en lo que hasta ahora se conoce como la modernidad. Es difícil encontrar la etiqueta o la metáfora feliz que identifique el tiempo presente, pero intentaré recoger algunos de los múltiples indicios que apuntan hacia un cambio de cosmovisión. En este momento histórico se inscribe la importancia que va tomando la interculturalidad. Las dinámicas interculturales son uno de los indicios de este cambio y al mismo tiempo coadyuvan a estas transformaciones.

### **El espíritu de la modernidad**

Hace algunos años Foucault (1981: 143) señalaba: “Cada sociedad tiene su régimen de verdad, ‘su política general’ de la verdad: es decir, los tipos de discurso que acoge y hace funcionar como verdaderos o falsos, el modo en que sancionan unos y otros; las técnicas y los procedimientos que están valorizados por la obtención de la verdad; el estatuto de quienes están a cargo de decir lo que funciona como verdadero”. Además estas mismas sociedades a partir de distintas narrativas, discursos científicos, lúdicos, estéticos, etc. van construyendo lo dado por supuesto, lo que no se cuestiona porque se considera que es evidente. Así se va dando forma al espíritu de una época. El espíritu de una época

El espíritu de una época no tiene un contorno perfectamente definido pero es un sentir general que se va modificando con el tiempo. Este sentir se forma a partir de teorías científicas dominantes, del sentido común mayoritario, del imaginario colectivo de una cultura, de las ideologías hegemónicas y de la interacción comunicativa

nunca puede ser fácilmente definible, se trata de una suma de discursos y realidades muy dispares que acaban concretándose, más o menos, en una percepción articulada de la realidad social.

Es importante dar cuenta de esta percepción de la realidad social porque condiciona no sólo nuestra vida cotidiana sino también la formación del conocimiento científico. Tengamos en cuenta que las teorías nunca son, completamente, el fruto de una mente genial sino que son el reflejo de la forma de ser y pensar de una época. El espíritu de una época no tiene un contorno perfectamente definido pero es un sentir general que se va modificando con el tiempo. Este sentir se forma a partir de teorías científicas dominantes, del sentido común mayoritario, del imaginario colectivo de una cultura, de las ideologías hegemónicas y de la interacción comunicativa. "La ciencia, los procesos culturales y la subjetividad humana están socialmente construidos, recursivamente interconectados: constituyen un sistema abierto. Precisamente, de estas interfases, de sus descentramientos y conflictos surgen aquellas configuraciones científico-culturales complejas que conforman el espíritu que atraviesa una época" (Fried Schnitman, 1994: 18). Como puede apreciarse, el espíritu de una época es una suma de narrativas muy dispares que acaban concretándose, más o menos, en distintas percepciones de la realidad social, de las que suele emerger una cosmovisión hegemónica. Pero es importante dar cuenta de esta percepción dominante de la realidad social porque suele ser nuestro mecanismo interpretativo principal y el productor fundamental de lo dado por supuesto. Para entender nuestra cosmovisión occidental se hace necesario ir a las raíces del pensamiento moderno. En un interesante trabajo de Toulmin (2001) se pone de manifiesto cuál era el contexto político y social de los pilares del pensamiento moderno. Así este autor se pregunta "en primer lugar, cuáles fueron los acontecimientos que resultaron ser tan cruciales para la creación de la Europa moderna; en segundo lugar, cómo influyeron esos acontecimientos en cómo los europeos vivieron y pensaron en las últimas décadas de dicho siglo [se refiere al siglo XVII]; y, finalmente, cómo configuraron el desarrollo de la modernidad hasta la época actual y, no menos importante, nuestro horizonte de expectativas con vistas al futuro" (Toulmin, 2001: 36). En el siglo XVII, el conflicto religioso que vivió Europa, frente a una primera modernidad desarrollada por los humanistas del siglo XVI, hizo emerger una modernidad racionalista que subvirtió la corriente anterior. "La disposición de los humanistas para convivir con la incertidumbre, la ambigüedad y las diferencias de opinión no había hecho nada (...) para impedir el conflicto religioso; luego (...) había contribuido a causar aquel estado de cosas degenerado. Si el escepticismo nos dejaba indefensos, se imponía con urgencia la certeza" (Toulmin, 2001: 91). Esto dio paso a un racionalismo que enterró las propuestas escépticas de los humanistas, ya que se hacía necesaria una nueva certeza incuestionable frente al conflicto religioso, la Guerra de los Treinta Años, que se estaba viviendo. " (...) en aquel momento el cambio de actitud –la devaluación de lo oral, lo particular, lo local, lo temporal y lo concreto– pareció muy poco precio que pagar por la teoría formalmente 'racional' fundada en conceptos abstractos, universales y atemporales" (Toulmin, 2001: 117). A partir de esta toma de postura se fue construyendo el edificio conceptual de la realidad social moderna. Así, por ejemplo, para la modernidad se concibe "la sociedad como un objeto a administrar, como una colección de distintos 'problemas' a resolver, como una 'naturaleza' que hay que 'controlar', 'dominar',

'mejorar' o 'remodelar', como legítimo objeto de la 'ingeniería social' y, en general, como jardín que hay que diseñar y conservar a la fuerza en la forma en que fue diseñado [...]" (Bauman, 1998: 23). Evidentemente, esta cosmovisión moderna tuvo múltiples consecuencias en nuestra forma de interpretar el mundo, de las que deseo destacar dos. Por un lado, hay una tendencia a la descontextualización de las realidades sociales. El contexto desaparece de la reflexión que, sin necesidad de verificaciones, se pretende universal. Como señala Toulmin (2001: 152-153) los tres sueños de los racionalistas convergen en la misma tendencia: "Los sueños de un método racional, una ciencia unificada y una lengua exacta se unen en un único proyecto. Todos se proponen 'purificar' las operaciones de la razón humana descontextualizándolos; es decir, divorciándolos de situaciones históricas y culturales concretas". Las diferencias humanas y culturales se ignoran frente a la Verdad de la ciencia.

Por otro lado, en referencia a la concepción moderna de la sociedad, se deslegitiman las lealtades alternativas. El programa de uniformización nacional del siglo XVII europeo se basa en el principio "un roi, une loi, une foi" (un rey, una ley, una fe). Aquellos que no se ajustaban al programa, como los judíos, pertenecían "a la categoría semánticamente confusa y psicológicamente desconcertante de extranjeros en el interior" (Bauman, 1998: 45) y podían ser fácilmente acusados de un delito de lesa patria al ser sospechosos de una doble lealtad. La lealtad única da seguridad, certeza y homogeneidad identitaria, pero también es una fuente de posible discriminación y exclusión. "Los que estaban al mando de las sociedades premodernas podían adoptar la actitud confiada y calmada de los guardabosques: la sociedad, abandonada a sus propios medios, se reproduciría año tras año, generación tras generación, sin apenas ningún cambio perceptible. Pero no sus sucesores modernos. Aquí ya no se podía dar nada por sentado. No crecería nada a menos que se hubiera plantado y si crecía algo de forma independiente debía de ser algo malo y, por tanto, peligroso, que confundía o comprometía el plan total" (Bauman, 1998: 75).

Sin embargo, en la actualidad, podemos apreciar cambios en la modernidad. Creo que se puede afirmar que estamos en una situación de crisis. La globalización ha hecho entrar en crisis al orden político westfaliano de la modernidad (Jáuregui, 2001). Es difícil señalar cuál es la tendencia que se impondrá en la tensión entre lo global y lo local, aunque todo parece apuntar que es el Estado-nación el que va a padecer más esta tensión. Tampoco soy capaz de vislumbrar todavía cuáles serán las consecuencias de los atentados del 11 de septiembre de 2001, que ya hemos convertido en un hito histórico, y de las actuaciones subsiguientes en el espíritu de la época que se está formando. De todos modos para Toulmin (2001: 281) el tiempo futuro ofrece dos actitudes principales: "Por una parte, podemos recibir con los brazos abiertos una perspectiva que ofrezca nuevas posibilidades pero exija nuevas ideas y más instituciones adaptables, y ver en estas transiciones una buena razón para la esperanza, buscando una mayor claridad sobre las nuevas posibilidades y exigencias que implica un mundo de filosofía práctica, ciencias multidisciplinares e instituciones transnacionales o subnacionales. O podemos también volver la espalda a las promesas de la nueva época y esperar, con el alma en vilo, que los modos de vida y pensamiento característicos de la era de la estabilidad y el espíritu nacional duren

En la actualidad, podemos apreciar cambios en la modernidad. Creo que se puede afirmar que estamos en una situación de crisis. (...) Es difícil señalar cuál es la tendencia que se impondrá en la tensión entre lo global y lo local, aunque todo parece apuntar que es el Estado-nación el que va a padecer más esta tensión

Más allá de la etiqueta, un acuerdo bastante general es que algo está cambiando en la modernidad. Por mi parte recogeré tres elementos emergentes de este cambio como son la crisis, la incertidumbre y la complejidad

al menos lo que nuestra propia existencia en la tierra". En mi opinión nos ha tocado vivir una época de transición, y por ello la característica del tiempo presente es el cambio y las resistencias al mismo.

### Los signos del cambio

Es aventurado saber qué etiqueta definirá finalmente el tiempo presente: neo/tardo/posmodernidad. Por ahora creo que lo mejor es adjetivar la modernidad con un deíctico. Con el adjetivo "actual" se contextualiza la modernidad en el momento en que se escribe el artículo y se pone de manifiesto que se trata de una modernidad distinta de la anterior. Pero, más allá de la etiqueta, un acuerdo bastante general es que algo está cambiando en la modernidad. Por mi parte recogeré tres elementos emergentes de este cambio como son la crisis, la incertidumbre y la complejidad.

Hace ya más de veinticinco años que Edgar Morin (1975) apuntaba la importancia del estudio de la crisis para una sociología del presente. Pero la diferencia principal es que si el Mayo del 68 francés, que inspiró el libro de Morin, fue una crisis puntual aunque de consecuencias perdurables, en la actualidad parece que la situación es de crisis permanente. En palabras de Giddens (1997: 23) la modernidad actual "se trata de un mundo repleto de riesgos y peligros al que se aplica de modo particular la palabra 'crisis', no como una mera interrupción sino como un estado de cosas más o menos continuo". En mi opinión, las crisis anteriores se enmarcaban dentro de la lógica de la modernidad, en cambio las actuales afectan a algunos de los principios fundadores de la modernidad racionalista. Hemos pasado de crisis *en* la modernidad a crisis *de* la modernidad. En este sentido Morin (1994b: 446) afirma: "Para mí, la crisis del futuro es un componente de la crisis de la modernidad; lo que llamábamos modernidad está en crisis. Pero como aún no vemos la cara de lo que está emergiendo, tenemos una manera pobre de denominarlo, el término es 'pos', 'posmoderno'. Pienso que los términos 'pos' y 'neo' traducen la imposibilidad de conceptualizar verdaderamente, por ahora, la nueva cara que todavía no está formada". Para Berger y Luckmann (1997) no es que la modernidad esté en crisis sino que la modernidad es la causa de la crisis de sentido del mundo actual. "La modernidad entraña un aumento cuantitativo y cualitativo de la pluralización. Las causas estructurales de este hecho son ampliamente conocidas: el crecimiento demográfico, la migración y, como fenómeno asociado, la urbanización; la pluralización, en sentido físico y demográfico; la economía de mercado y la industrialización que agrupan al azar a personas de los tipos más disimiles y las obligan a interrelacionarse en forma razonablemente pacífica; el imperio del derecho y la democracia, que proporciona garantías institucionales para esta coexistencia pacífica. Los medios de comunicación masiva exhiben de manera constante y enfática una pluralidad de formas de vida y de pensamiento: tanto por medio de material impreso al que la población tiene fácil acceso debido a la escolaridad obligatoria como por los medios de difusión electrónicos más modernos. Si las interacciones que dicha pluralización permite establecer no están limitadas por 'barreras' de ningún tipo, este pluralismo cobra plena efectividad, trayendo aparejada una de sus consecuencias: las crisis 'estructurales' de sentido" (Berger y Luckmann, 1997: 74). Para estos autores nuestra crisis es *por* la modernidad.

Un corolario de este sentimiento de crisis, bastante claro y generalizado, es la incertidumbre. Aunque, como en el caso de la crisis, hay distintas interpretaciones de este fenómeno. Mientras que para Berger y Luckmann (1997) la situación creada por las incertidumbres y las crisis de sentido es dramáticamente angustiosa, para Fried Schnitman (1994: 24) "la pérdida de la certeza que atraviesa la cultura contemporánea lleva a una nueva conciencia de la ignorancia, de la incertidumbre. El poder preguntarse, el dudar sobre la duda introduce, así, una reflexión sobre la reflexividad, un proceso de segundo orden. Las dudas con las cuales el sujeto se interroga sobre la emergencia y la existencia de su propio pensamiento constituyen un pensamiento potencialmente relativista, relacionante y autocognoscitivo". Desde este punto de vista, la incertidumbre no se convierte en un estado temporal, sino que es una característica de la complejidad del tiempo presente. Por esto Morin (1994a: 439) afirma que "es necesario establecer la diferencia entre programa y estrategia; pienso que allí está la diferencia entre pensamiento simplificante y pensamiento complejo. Un programa es una secuencia de actos decididos a priori y que deben empezar a funcionar uno tras otro sin variar. Por supuesto, un programa funciona muy bien cuando las condiciones circundantes no se modifican y, sobre todo, cuando no son perturbadas. La estrategia es un escenario de acción que puede modificarse en función de las informaciones, de los acontecimientos, de los azares que sobrevengan en el curso de la acción. Dicho de otro modo: la estrategia es el arte de trabajar con la incertidumbre".

En la modernidad actual es inevitable tener que trabajar con la incertidumbre. Esto nos lleva a cambiar algo la perspectiva. En primer lugar, cada vez está más claro que las teorías omnicomprensivas no lo son en realidad. Esto nos obliga a aceptar una cierta fragmentación de la realidad en visiones parciales, pero al mismo tiempo hay que buscar las interrelaciones entre ellas. Es decir se trata de una globalidad no unitaria sino plurifacética. Como puede apreciarse, la crisis y la incertidumbre nos conducen a la complejidad, que no es la solución sino el diagnóstico. Como afirma Morin (1997: 143) "para mí, la complejidad es el desafío, no la respuesta. Voy a la búsqueda de una posibilidad de pensar trascendiendo la complicación (...), trascendiendo las incertidumbres y las contradicciones. (...) En segundo lugar, la simplificación es necesaria, pero debe ser relativizada. Es decir, que yo acepto la reducción consciente de que es reducción, y no la reducción arrogante que cree poseer la verdad simple, por detrás de la aparente multiplicidad y complejidad de las cosas". Sigamos recordando con Morin (1994b: 440) que "el pensamiento complejo no es el pensamiento omnisciente. Por el contrario, es el pensamiento que sabe que siempre es local, ubicado en un tiempo y en un momento. El pensamiento complejo no es un pensamiento completo [...]" Esto es lo que apunta Edgar Morin en su paradigma de la complejidad cuando señala que no se trata de buscar el conocimiento general ni la teoría unitaria, sino de encontrar un método que detecte las ligazones, las articulaciones. Este método conduce a la complejidad. Admitir esta complejidad, no eliminar las antinomias, es cuestionar el principio de simplificación en la construcción del conocimiento. Supone rehusar la reducción de una situación compleja a un discurso lineal, a la simplificación abstracta.

En la modernidad actual es inevitable tener que trabajar con la incertidumbre. Esto nos lleva a cambiar algo la perspectiva. En primer lugar, cada vez está más claro que las teorías omnicomprensivas no lo son en realidad. Esto nos obliga a aceptar una cierta fragmentación de la realidad en visiones parciales, pero al mismo tiempo hay que buscar las interrelaciones entre ellas. Es decir se trata de una globalidad no unitaria sino plurifacética

La interculturalidad hace entrar en crisis nuestras concepciones de la realidad al confrontarlas, con interés y respeto, con otras distintas. Esto nos lleva indudablemente a tener que aprender a manejarnos, en la comunicación intercultural, con la incertidumbre

La interculturalidad hace entrar en crisis nuestras concepciones de la realidad al confrontarlas, con interés y respeto, con otras distintas. Esto nos lleva indudablemente a tener que aprender a manejarnos, en la comunicación intercultural (Rodrigo, 1999), con la incertidumbre. Pero por ello la interculturalidad puede propiciar un pensamiento más complejo y abierto a otras cosmovisiones.

### Las perspectivas de la interculturalidad

Para Giddens (1997: 48) " las transformaciones del yo y la mundialización son los dos polos de la dialéctica de lo local y lo universal en las condiciones de modernidad reciente. En otras palabras, los cambios en aspectos íntimos de la vida personal están directamente ligados al establecimiento de vínculos sociales de alcance muy amplio" . Estos dos temas son precisamente unos de los retos más importantes para la interculturalidad: las dinámicas identitarias (*Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, 1998-1999) y la mundialización (*Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, 2000). Además creo que se encuadran en las dos líneas de actuación principales de la interculturalidad.

La interculturalidad implica un cambio de mirada del mundo en dos aspectos: la mirada endógena y la mirada exógena. Evidentemente se trata de miradas complementarias e interconectadas que diferenciamos simplemente para ser más claros en la exposición. La mirada endógena es una mirada hacia nosotros mismos, mientras que la mirada exógena implica una visión distinta de la alteridad y del contexto más alejado.

Respecto a la mirada endógena, en la modernidad actual hay un movimiento de autoconciencia, de reflexividad, de repensarnos a nosotros mismos, nuestras concepciones sociales y nuestras relaciones interpersonales. La interculturalidad puede facilitar la toma de conciencia tanto de los estereotipos con los que malinterpretamos a los otros como del etnocentrismo (*DCIDOB*, 2000) de muchas de la visiones con las que nos manejamos en la vida cotidiana.

Esta mirada crítica introspectiva es necesaria para no caer en la trampa de una construcción de la identidad cultural agresiva que necesita menospreciar al otro para poder ser. Una de las mejores formas para superar los procesos identitarios estigmatizadores, negativistas y excluyentes es empezar a reconocer los aspectos interculturales de la propia cultura. Esta identificación de nuestras raíces interculturales nos situaría en una nueva posición para entender nuestra identidad. Así, en esta posición, la estigmatización del otro conllevaría necesariamente la estigmatización de nosotros mismos.

Pero la interculturalidad no sólo puede permitirnos repensarnos a nosotros mismos, y con ello coadyuvar al cambio de concepción de la realidad social que se apunta en la modernidad actual, sino también puede ser la perspectiva necesaria para reinterpretar muchos de los conocimientos dados por supuestos por el sentido común e incluso de los conocimientos aportados por las ciencias humanas y sociales. Es realmente difícil tener una visión panóptica de la realidad social y solemos percibir el mundo desde una visión cultural determinada. En este sentido, uno de los peligros a superar

es hacer una aproximación monocultural a la interculturalidad. Quizás interculturalizar la interculturalidad implicaría, como mínimo, ser conscientes de que cada uno habla desde un punto de vista determinado y estar abiertos a otras concepciones de la realidad. Como apunta Toulmin (2001: 250) " lo que podemos hacer los humanos es comenzar desde donde estamos y desde el momento en el que estamos en tal lugar; es decir, hacer un uso discriminatorio y crítico de las ideas de que disponemos en nuestra actual situación geográfica, así como de las pruebas de nuestra experiencia, tal y como ésta es 'leída' a la luz de tales ideas. No tenemos ninguna posibilidad de desvincularnos de nuestra herencia conceptual. Lo único que se nos exige es utilizar nuestra experiencia de manera crítica y discriminatoria, perfilando y mejorando nuestras ideas heredadas y determinando con mayor exactitud los límites de su alcance" .

Quizás interculturalizar la interculturalidad implicaría, como mínimo, ser conscientes de que cada uno habla desde un punto de vista determinado y estar abiertos a otras concepciones de la realidad

Como ha podido apreciarse, la mirada endógena tiene como correlato necesario una mirada exógena. La interculturalidad aportará una forma plural de analizar la mundialización, que más allá de su tendencia homogeneizadora es vivida de forma muy distinta por las diferentes culturas. La mundialización también propicia espacios de interculturalidad (*Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, 1997), el problema es saber cómo se gestionarán estas relaciones interculturales. En cualquier caso, la interculturalidad sólo puede realizarse plenamente a partir del conocimiento y del respeto de las culturas ajenas. Lo primero que hemos de constatar es la insuficiencia de los referentes habituales para comprender al otro. La interculturalidad (*DCIDOB*, 1996) nos exige el conocimiento y el reconocimiento de otras culturas. La modernidad actual propicia una mirada distinta al otro. En primer lugar, el otro adquiere una visibilidad nueva, no solamente porque pasa de la invisibilidad a la visibilidad sino porque la visibilización del otro se hace desde políticas de reconocimiento (Taylor, 1994).

La interculturalidad también propicia dos tendencias contradictorias y complementarias: por un lado, la promoción de la diversidad cultural y, por otro, la busca de referentes comunes que trasciendan las diferencias. Esto último nos podría llevar a plantearnos la posibilidad de una ética intercultural y replantearnos los universales culturales desde la interculturalidad. Para Toulmin (2001: 263) los universales culturales plantean " la pregunta de si la gente de todas las culturas y edades tiene acceso por igual a un mismo 'marco conceptual básico' neutral y, en tal caso, en qué medida y en qué aspectos [...]."

En mi opinión la interculturalidad se va a convertir en una de las narrativas que conformarán la modernidad actual, que para Toulmin (2001: 259-260) supone una vuelta a la primera modernidad humanista del siglo XVI: " Todos los 'cambios de mentalidad' que caracterizaron el abandono del humanismo en aras del racionalismo en el siglo XVII se están dando en la actualidad al revés: el hincapié moderno en lo escrito, lo universal, lo general y lo atemporal (...) está abriéndose a ojos vista para volver a incluir lo oral, lo particular, lo local y lo temporal" .

En 1997 la UNESCO declaró la plaza de Djemaa el Fna, centro de la cultura oral en Marrakech, patrimonio oral de la humanidad. La modernidad ha minusvalorado la cultura oral. Sin embargo, son muchas las culturas cuya subsistencia se fundamenta básicamente en su tradición

La interculturalidad obliga a contextualizar espacial y temporalmente, a particularizar cada uno de los fenómenos de los que da cuenta. Así la interculturalidad nos ayuda a aproximarnos a cada realidad humana en concreto de una forma distinta. En este sentido la interculturalidad puede ayudar a humanizar la modernidad

oral, una tradición que, por fin, empieza a considerarse en Occidente un patrimonio a tener en cuenta. Como nos recuerda Pinxten (1997: XIV) "el grupo de Wole Soyinka (premio Nobel de Literatura) en África del Oeste está poniendo en marcha un instituto que prevé englobar dos culturas, la cultura literaria, alfabetizada por así decirlo, y la cultura oral".

Para Toulmin (2001: 262) la vuelta a lo particular se puede apreciar en un resurgir de la ética de casos que trata de "reconsiderar los problemas concretos y particulares que surgen no de manera general, sino en situaciones bien concretas". Un ejemplo de esta atención actual a lo particular es la acción afirmativa que, desde una postura crítica al multiculturalismo, Sartori (2001:83) defiende. Así, diferencia la acción afirmativa del trato preferencial del multiculturalismo: "el objetivo de la *affirmative action* es borrar las diferencias que perjudican para después restablecer la *difference blindness* (la ceguera a las diferencias) de la ley igual para todos. Así pues, el objetivo sigue siendo el 'ciudadano indiferenciado'". Si bien el objetivo último es la igualdad, la interculturalidad permite constatar la desigualdad inicial de determinados casos particulares.

La interculturalidad es especialmente sensible a la emergencia de lo local. La modernidad actual toma conciencia de que es difícil la extrapolación de conocimientos a realidades distintas de las que lo produjeron. Como apunta Geertz (1994: 262) "el mundo es un lugar diverso, dividido entre abogados y antropólogos, entre musulmanes e hindúes, entre pequeñas y grandes tradiciones, entre pasados coloniales y presentes nacionales; y ganaremos mucho, tanto científicamente como en otros sentidos, enfrentándonos a esa compleja realidad, y no empeñándonos en dormir en una nube de generalizaciones fáciles y de comodidades ficticias". Cada día está más claro que en las ciencias humanas, como apunta Ulich (1985: 195), la investigación no pretende establecer conocimientos universales y ahistóricos. Es posible, en algunos casos, hacer transferencias y generalizaciones extrapolables, *mutatis mutandis*, siempre y cuando se descubran condiciones similares en otros momentos y en otras sociedades culturalmente semejantes.

Finalmente, la interculturalidad nos obliga a repensar la temporalidad desde distintos puntos de vista. En primer lugar se pone de manifiesto la convencionalidad cultural de su medición. Cuando el 1 de enero del año 2000 Occidente celebraba, erróneamente, el inicio del nuevo siglo, en el calendario judío era el año 5760, en el islámico el 1419 y en el chino estaba finalizando el año del conejo. En segundo lugar se descubre que hay una gestión cultural del tiempo distinta. Así se distinguen las culturas de tiempo monocrónico y las del tiempo policrónico: "Denomino 'policrónico' al sistema que consiste en hacer varias cosas a la vez, y 'monocrónico' al sistema noreuropeo que consiste, por el contrario, en hacer una cosa tras otra" (Hall 1984: 58). Por último, frente a la concepción del tiempo lineal y secuencial de Occidente, otras culturas representan la historia de una forma más bien circular.

Como puede apreciarse, la interculturalidad obliga a contextualizar espacial y temporalmente, a particularizar cada uno de los fenómenos de los que da cuenta. Así la interculturalidad nos ayuda a aproximarnos a cada realidad humana en concreto de una forma distinta. En este sentido la

interculturalidad puede ayudar a humanizar la modernidad. "Para los humanistas del siglo XVI, la exigencia principal fue que nuestro pensamiento y nuestra conducta fueran razonables. Por una parte, esto significaba practicar la modestia ante la capacidad de uno mismo y desarrollar la autoconciencia en el momento de presentarse a los demás (...) Por la otra, se exigía tolerancia ante la diversidad social, cultural e intelectual. Era irrazonable condenar sin más a personas que tenían instituciones, costumbres o ideas distintas a las nuestras y tacharlas de heréticas, supersticiosas o bárbaras. Era preciso, antes bien, reconocer que nuestras prácticas podían parecer no menos extrañas a los demás y suspender el juicio no fuera que esas otras personas hubieran llegado a sus conclusiones a través de una reflexión sincera, lúcida y crítica de su propia experiencia. Sólo podemos juzgar las ideas o costumbres de otras gentes si conocemos no sólo adónde han llegado, sino también (...) 'de dónde vienen'" (Toulmin 2001: 276). Como puede apreciarse, los humanistas del siglo XVI planteaban ya una estrategia intercultural *avant-la-lettre* o quizás simplemente se trate de que el círculo de la historia se está cerrando.

## Referencias bibliográficas

- BAUMAN, Z. *Modernidad y Holocausto*. Toledo: Sequitur, 1998.
- BERGER P.L. y LUCKMANN, T. *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Barcelona: Paidós, 1997.
- DCIDOB "La interculturalitat". No. 56 (1996), (junio-julio, 1996). Barcelona: Fundació CIDOB.
- DCIDOB "Diversitat cultural i etnocentrisme". No. 77 (diciembre 2000). Barcelona: Fundació CIDOB.
- FOUCAULT, M. *Un diálogo sobre el poder*. Madrid: Alianza, 1981.
- FREID SCHNITMAN, D. "Introducción: ciencia, cultura y subjetividad". En: D. SCHITMAN, Freid (ed.) *Nuevos Paradigmas, Cultura y Subjetividad*, Buenos Aires: Paidós. 1994, p. 15-34.
- GEERTZ, C. *Conocimiento local*. Barcelona: Paidós, 1994.
- GIDDENS, A. *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona: Península, 1997.
- HALL, E.T. *La danse de la vie: temps culturel, temps vécu*. París: Seuil, 1984.
- JÁUREGUI, G. "Diversitat cultural i reorganització del poder polític". En: NICOLAU, A. (ed.) *Europa diversa*, Barcelona: Centre de Cultura Contemporània. 2001, p. 113-128.
- MORIN, E. *L'Esprit du temps. Nécrose*. París: Grasset, 1975.
- MORIN, E. (a) "La noción de sujeto". En: D. SCHITMAN, Freid (ed.) *Nuevos Paradigmas, Cultura y Subjetividad*, Buenos Aires: Paidós. 1994, p. 67-85.

MORIN, E. (b) "Epistemología de la complejidad". En: D. Freid Schitman (ed.) *Nuevos Paradigmas, Cultura y Subjetividad*, Buenos Aires: Paidós. 1994, p. 421-442.

MORIN, E. *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona Gedisa, 1997.

PINXTEN, R. "Líneas transversales de los debates". En: *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*. No. 36 (mayo 1997), p. I-XXXIV.

*Revista CIDOB d'Afers Internacionals* (1997). "Espacios de la interculturalidad/ Espaces de l'interculturalité". No. 36, (mayo 1997). Barcelona: Fundació CIDOB.

*Revista CIDOB d'Afers Internacionals*. "Dinámicas identitarias/ Dynamiques identitaires". No. 43-44, (diciembre-enero 1998-1999). Barcelona: Fundació CIDOB.

*Revista CIDOB d'Afers Internacionals*. "La mundialización y la apuesta intercultural/ La mondialisation et le pari de l'interculturel". No. 50, (septiembre 2000). Barcelona: Fundació CIDOB.

RODRIGO ALSINA, M. *La comunicación intercultural*. Barcelona: Anthropos, 1999.

SARTORI, G. *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Madrid: Taurus, 2001.

TAYLOR, C. *Multiculturalisme. Différence et démocratie*. Aubier: Flammarion, 1994.

TOULMIN, S. *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*. Barcelona: Península, 2001.

ULICH, D. *El sentimiento. Introducción a la psicología de la emoción*. Barcelona: Herder, 1985.