

Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización. Una introducción.

Raúl Fornet-Betancourt

Con este congreso que comenzamos hoy en Bangalore nos reunimos por cuarta vez en el marco de la iniciativa de los "Congresos Internacionales de Filosofía Intercultural". Por eso quiero empezar haciendo una breve recapitulación de los tres congresos celebrados anteriormente, pero no para reconstruir la historia de esta iniciativa sino más bien para reafirmar la finalidad fundamental que perseguimos con esta iniciativa, así como para mejor situar el contexto mayor del tema de nuestro actual congreso.

En el "Primer Congreso Internacional de Filosofía Intercultural", celebrado en la Ciudad de México del 6 al 10 de marzo de 1995, se explicó que la iniciativa que se ponía en marcha con él, quería contribuir a la realización de una tarea fundamental que conveníamos en presentar como un programa de trabajo conjunto de cara a promover una transformación radical de la filosofía desde y mediante el diálogo entre las distintas culturas filosóficas de la humanidad.

Como primer paso concreto por este camino el congreso de México se concibió como un foro internacional para el intercambio de informaciones y la discusión sobre las posibilidades y/o dificultades existentes en África, Asia, Europa y América Latina en lo concerniente al desarrollo del programa de una transformación intercultural de la filosofía.¹

El segundo congreso, que tuvo lugar en São Leopoldo, Brasil, del 6 al 11 de abril de 1997, continuó por su parte la línea del intercambio y del mejor conocimiento mutuo entre filósofos de distintos continentes, pero enfatizando un aspecto más concreto, a saber, el análisis de los problemas que se presentan en el diálogo de la filosofía africana, asiática o latinoamericana con la tradición filosófica dominante de Occidente. El énfasis en este aspecto se debió a que en las discusiones del primer congreso se había visto que la comunicación entre las filosofías del "Sur" no era casi nunca directa sino que pasaba por la relación de cada una de ellas con la filosofía occidental y que convenía por eso explicitar dicha

¹ Raúl Fornet-Betancourt (Ed.), *Kulturen der Philosophie. Dokumentation des I. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*, Aachen 1996.

relación para saber en que medida la priorización del diálogo con Occidente impedía un diálogo filosófico realmente abierto a escala mundial.

Por otro lado el segundo congreso contribuyó a precisar la tarea de la transformación intercultural de la filosofía en un doble sentido. Primero, porque la discusión entre los participantes hizo ver con claridad que no puede haber una transformación intercultural de la filosofía sin un cambio de actitud en los filósofos y filósofas, y en general en todas las personas dedicadas a la enseñanza de la filosofía. Y se trataría de un cambio o "conversión" personal que, por estar motivado precisamente por la disposición a asumir la interculturalidad como una postura de vida y de pensamiento, nos llevaría a trastocar nuestros hábitos de pensar adquiridos en procesos de socialización y de aprendizaje monoculturales o, mejor dicho, destinados a producir y reproducir homogeneidad cultural. Dicho en términos más positivos: Se trataría de un cambio que nos impulsa a replantear la manera en que entendemos la "figura" y el "oficio" del filósofo, pero también eso que llamamos "tradición filosófica" y que transmitimos tanto en nuestro trabajo de investigación como en la enseñanza, sobreentendiéndose que dicho replanteamiento es justo el comienzo de un aprender a pensar de nuevo desde el diálogo con el otro; ¡y para mejor dialogar con él!

Y segundo, porque la discusión mostró igualmente que la transformación intercultural de la filosofía por la que apostamos con esta iniciativa, no es un fin en sí misma. No nos proponemos transformar la filosofía para que sirva mejor a los filósofos o profesionales de la filosofía – en el sentido dominante y reductor del término –, sino para que sirva mejor al mundo. O sea que queremos transformar la filosofía interculturalmente porque creemos que puede y debe ayudar a la transformación del mundo histórico de los seres humanos de hoy.²

De donde se sigue evidentemente que esta tarea de transformación intercultural de la filosofía significa también una tarea de contextualización o, más exactamente, de recontextualización, ya que el diálogo intercultural filosófico supone como condición indispensable la *reconocida* existencia de filosofías (*conscientemente*) contextuales. De modo que la transformación intercultural de la filosofía, porque no queremos que se

quede sólo en un nivel abstracto, implica devolver la filosofía a los mundos
contextuales donde

² Cf. Raúl Fornet-Betancourt (Ed.), *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie. Dokumentation des II. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*, Frankfurt 1998.

la humanidad, encarnada en hombres y mujeres cultural y genéricamente "posicionados", escribe su historia plural; es decir, contextualizar la filosofía en los mundos históricos que hacen patente la pluralidad de la humanidad. Sin pluralidad cultural-contextual no tiene sentido hablar de interculturalidad. Sin diversidad lo que reina es la tautología o el eco reproductor resultado de algún proceso de colonización.

Para evitar algún posible malentendido indiquemos, aunque sea sólo muy de pasada, que la contextualización que supone la transformación intercultural de la filosofía, es un proceso que ciertamente manifiesta la pluralidad, pero no como espejo imaginario de una realidad fragmentada en mil pedazos sino más bien como la calidad por la que se distingue o dignifica la realidad en tanto que resultado de procesos históricos. Contextos no son islas, puntos geográficos aislados, sino constelaciones históricas que, en cuanto tales, son siempre mundos en frontera; mundos que trazan fronteras, pero siempre reajustando "sus" fronteras según el ritmo de sus relaciones con los otros. Por eso la pluralidad que hace manifiesta esta contextualización no fragmenta sino que es, por el contrario, condición de la comunicación intercultural – como se acaba de insinuar antes –, y es por eso también dimensión esencial de la tarea de una transformación intercultural de la filosofía.³

Para la continuación inmediata de nuestro trabajo en esta iniciativa, sin embargo, lo decisivo fue que la discusión en el segundo congreso nos ayudó a concretizar el desafío de la contextualización de la filosofía. Pues se compendió la urgencia de afrontar este desafío comenzando con el análisis concreto de la situación y del papel que pueden o deben jugar las culturas llamadas "tradicionales", esto es, las "periféricas", en el mundo de hoy, que es un mundo fuertemente impactado por ese complejo conjunto de estrategias económicas, políticas, tecnológicas, etc. que se resume con el nombre de globalización. Y digo que esta idea fue decisiva para la continuación inmediata de nuestro trabajo porque fue en base a ella que se elaboró el programa del congreso siguiente.

En efecto, el "Tercer Congreso Internacional de Filosofía Intercultural", organizado por nuestro mismo Instituto de Misionología en Aachen, Alemania, del 22 al 25 de noviembre de 1999, orientó por eso su programa al

análisis del desarrollo actual de las culturas bajo las condiciones del fenómeno de la globalización. Pero, entendiendo que la globalización, en términos generales, representa un enorme desafío de reorganización modernizante al estilo occidental para muchas culturas en África, Asia y América Latina, el tercer congreso trató el tema de su programa considerando sobre todo el aspecto relacionado con la cuestión de cómo las culturas del "Sur" producen y manejan hoy en el contexto de la globalización el conflicto entre "sus" tradiciones y las innovaciones que parece imponerles la dinámica de la modernidad (occidental). Pues hay que decir que el interés puesto por este congreso en el análisis de la situación actual de las culturas llamadas "tradicionales" respondía, en verdad, al deseo de buscar una respuesta a la cuestión de si la globalización y los cambios a nivel cultural que ella puede provocar, llevan realmente a la desaparición de las culturas "tradicionales", o si esta suposición no es más bien parte del discurso ideológico sobre la globalización.⁴

La discusión de este aspecto del tema mostró que el desarrollo de culturas contextuales en África, Asia, América Latina e incluso en Europa y Norteamérica da pie para sostener la tesis de que, aún en el contexto de la globalización, las culturas son prácticas de vida que generan dinámicas específicas para dar cuenta de la relación que mantienen con lo que van reconocido como "sus" tradiciones, es decir, con aquellas referencias fundamentales que se comparten en común y se convierten para la gente en fuente de identidad y, por lo mismo, también en fuente de reconocimiento mutuo como miembros de tal o tal cultura. En la discusión se anotaba además que hay buenas razones para suponer también que es el carácter de la relación de una cultura con "sus" tradiciones – relación que lógicamente no puede ser reducida a la afirmación – lo que decide realmente el rumbo o sentido del desarrollo ulterior de una cultura.

En base a estas ideas, que suponen por su parte que cada cultura puede generar y conocer el conflicto entre tradición e innovación independientemente de su encuentro con la modernidad europea, se lanzó la hipótesis de que la "modernización" de las culturas "tradicionales" puede

³ Sobre esto se puede ver: Raúl Fornet-Betancourt, *Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural en el contexto de la globalización*, Bilbao 2001.

⁴ Cf. Raúl Fornet-Betancourt (Ed.), *Kulturen zwischen Tradition und Innovation. Stehen wir am Ende der traditionellen Kulturen? Dokumentation des III. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*, Frankfurt 2001.

acontecer de forma plural, y no necesariamente por la vía occidental. Con esta hipótesis se arriesgaba al mismo tiempo una respuesta esperanzadora ante la pregunta

planteada en nuestro tercer congreso: El resurgimiento y la reactivación de culturas contextuales – que curiosamente se explican también como reacción ante la globalización –, pero sobre todo los proyectos de mundos alternativos que se articulan en dicho resurgimiento y reactivación de potencialidades culturales contextuales, permiten esperar que la era de la globalización no pase a la historia de la humanidad como la época en que ésta perdió sus culturas "tradicionales".

Aunque hay que decir, por otro lado, que el optimismo de esa perspectiva fue en cierta forma problematizado por la misma discusión en el tercer congreso. Pues, si bien se compartían las razones que hablaban a favor de dicha perspectiva, se observó sin embargo que el énfasis puesto en aclarar la dialéctica entre tradición y modernidad en las culturas había llevado a dejar de lado un aspecto fundamental para el esclarecimiento del tema en general, a saber, la cuestión del poder en los procesos culturales. Y justamente de esta constructiva observación crítica surgió la idea de que el próximo congreso tuviera como su tema central la cuestión del poder en las relaciones interculturales.

Tal es, por tanto, la génesis y/o explicación del tema de este "Cuarto Congreso Internacional de Filosofía Intercultural", cuya formulación exacta reza: "Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización".

Permitan entonces que, como introducción al trabajo de nuestro congreso, adelante algunas ideas que me parecen importantes para centrar nuestra discusión aquí, y también para llamar la atención sobre ciertos aspectos del tema que acaso podrían pasar desaparecidos.

Son las siguientes:

- Para la discusión de la cuestión de la asimetría entre culturas en el contexto de la globalización me parece importante tener en cuenta que cuando hablamos de "asimetría entre las culturas", nos referimos a una asimetría que podríamos decir que viene de fuera de las culturas, por cuanto que es el resultado histórico del colonialismo que en buena parte prolongan hoy las grandes empresas multinacionales y los centros financieros con sus estrategias de globalización de los mercados. Esta globalización controlada por el espíritu del sistema neoliberal crea, como muestran por ejemplos los informes de la ONU sobre la situación

de la humanidad ⁵, un mundo asimétrico en el que la desigualdad se agudiza cada vez más, y esto no sólo en los países del llamado Tercer Mundo sino también en los países ricos y altamente industrializados. Y me parece obvio que la asimetría entre las culturas tiene que ver directamente con esta asimetría que es parte esencial de la dinámica interna por la que el sistema neoliberal se reproduce, pues es esta asimetría en las relaciones internacionales (económicas, financieras, militares, etc.), en una palabra, la asimetría del mundo globalizado de hoy, la que ofrece el contexto mayor para el "encuentro" entre las culturas. Con lo cual quiero decir dos cosas: Que las culturas se "encuentran" en un mundo que, justo por estar social y políticamente estructurado de manera asimétrica, no le puede dar a todas un lugar igual; y que, por consecuencia, las culturas que no son dominantes en ese mundo, se ven condenadas a luchar por su propia supervivencia; una lucha que condiciona naturalmente tanto su relación con sus tradiciones como el intercambio con las otras culturas que se sienten amenazadas por la asimetría de poder en el "orden mundial".

Este tipo de asimetría es el que explicita el tema del congreso al hablar expresamente de "asimetría entre las culturas".

Pero me parece que el hecho de que el programa de nuestro congreso acentúe esa forma de asimetría, no debería hacernos perder de vista que en esa asimetría (que voy a llamar "externa" por razones prácticas) está presente también otro tipo de asimetría que llamaré asimetría "interna", para nombrar la asimetría *en* las culturas, o sea, la asimetría que producen las culturas en los procesos de constitución de sus tradiciones, en su organización institucional o en la reglamentación de sus prácticas de vida, tanto colectivas como individuales. Deberíamos, por tanto, tratar de analizar críticamente esta asimetría "interna" explicitando en especial la importancia que tiene el lugar social de los miembros de una cultura para la relación de los mismos con ella; y, por supuesto, la diferencia genérica como fuente de asimetría. Pero esto me lleva ya a la segunda idea:

- El análisis de las relaciones de poder a nivel intracultural, esto es, en las estructuras familiares, en la convivencia social, en la organización insti-

⁵ Cf. UNDP (Ed.), *Human Development Report 1999*, New York, 1999 y también UNDP (Ed.), *Human Development Report 2000*, New York 2000. Se puede ver también en <http://www.un.org/Publications>.

tucional del culto religioso, etc. en nuestros mundos culturales "propios", implica evidentemente una capacidad de discernimiento cultural que significa a su vez que los miembros de una cultura no son – o no deberían ser – esclavos de sus tradiciones. La profundización del análisis crítico de la producción de asimetría (sobre todo a nivel intracultural) conduce entonces a preguntar por el tipo de relación que mantienen los miembros de una cultura con ésta, y muy especialmente con lo que podría denominarse el núcleo duro de una cultura, a saber, las tradiciones reconocidas y compartidas por sus miembros. Por esto quiero hacer también algunas observaciones relacionadas con este aspecto del tema de nuestra discusión.

Sin tradición no hay cultura, pues cultura supone memoria y experiencias comunes. Las culturas no pueden llegar a ser tales sin generar tradición, tradición de vida diaria, tradición lingüística, tradición política, tradición religiosa, etc. Pero las culturas no pueden reducirse a sus tradiciones constituidas. O mejor dicho: Las culturas no deben considerarse como museos donde se custodian las tradiciones culturales como piezas intocables. Lo advirtió ya Walter Benjamin al denunciar el peligro de convertir la cultura en un fetiche y propagar una "imagen" de la misma, en vez de verla como un proceso histórico ambivalente que se decide en y con las prácticas culturales de la gente.⁶

Creo que a favor de esta tesis hablan al menos dos argumentos. Los presento brevemente. El primero es el del carácter histórico de toda tradición cultural. Lo que quiere decir que las tradiciones se hacen o generan en el curso de la historia de gestación de una comunidad humana en lucha por los consensos fundamentales que la identifiquen como tal comunidad; y que por eso las tradiciones culturales no son nunca entidades homogéneas o monovalentes, ni siquiera para los que se identifican con ellas. Pero esto, me parece, ya se sabe en Occidente desde Pedro Abelardo que con su famosa obra *Sic et Non* (1121) demostró de forma muy elocuente que una tradición cultural tenida

⁶ Walter Benjamin, "Literaturgeschichte und Literaturwissenschaft", en *Gesammelte Schriften*, tomo III, Frankfurt 1972, págs. 283 y sgs; "Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker", en *Gesammelte Schriften*, tomo II-2, Frankfurt 1977, págs. 477 y sgs; y "Erfahrung und Armut", en *Gesammelte Schriften*, tomo II-1, Frankfurt 1977, págs 213 y sgs. Ver también Michael Großheim, ">>Die Barbaren des zwanzigsten Jahrhunderts<<. Moderne Kultur zwischen Konservierungswille und Überlieferungsfeindschaft", en *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 2 (2000) 220-252.

como unitaria y evidente en su consenso fundamental, en este caso la tradición teológica católica, puede ser objeto de lecturas diversas e incluso contrarias.⁷

El segundo argumento se basa en la experiencia de que, si bien todo ser humano viene al mundo en el seno de una cultura, el ser humano no hereda las tradiciones de su cultura de origen como un código genético, sino que es *criado* en ellas.

Las tradiciones no se heredan, se transmiten; y su transmisión se hace fundamentalmente mediante el aprendizaje social en la familia, la escuela, los centros "culturales", los centros de culto, y demás instituciones en que se suelen encarnar las tradiciones de una cultura para asegurar precisamente su transmisión.⁸

- La tercera idea que deseo proponer, complementa la anterior. Si las culturas son formaciones históricas y sus tradiciones se transmiten y se aprenden mediante todo un complejo conjunto de prácticas sociales, entonces cabe preguntarse si, así como Lévy-Strauss desbiologizó el

⁷ Cf. Petrus Abaelardus, *Sic et Non*, en Edición Minge PL 178

⁸ Ver sobre este punto los aportes de la nueva filosofía alemana de la cultura. Por ejemplo: Hubertus Busche, "Was ist Kultur? Erster Teil: Die vier historischen Grundbedeutungen", en *Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie* 1 (2000) 69-90; y "Was ist Kultur? Zweiter Teil: Die dramatische Verknüpfung verschiedener Kulturbegriffe in Georg Simmels 'Tragödie der Kultur'", en *Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie* 2 (2000) 5-16; Ludger Heidbrink, "Kompensatorische Kulturkritik. Verteidigung eines aktuellen Programms" en *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 2 (2000) 190-220; Matthias Kettner, "Kulturrelativismus oder Kulturrelativität" en *Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie* 2 (2000) 17-38; o los números monográficos de *Dialektik. Kulturen-Kontraste*, 2 (1999); y *Revista Anthropos: Ciudadanía e interculturalidad* 191 (2001), y la bibliografía en ambos indicada. Pero igualmente sugerentes son los aportes hechos por la antropología cultural, los estudios culturales y la historia en los últimos años. De entre ellos citemos: James Clifford/George Marcus (Eds.), *Writing Culture*, Berkeley (CA) 1986; Néstor García Canclini, *Consumidores y ciudadanos*, México 1995; Néstor García Canclini, *Culturas híbridas. Claves para entrar y salir de la modernidad*, México 1997; y *La globalización imaginada*, México-Buenos Aires-Barcelona 1999; Clifford Geertz, *Dichte Beschreibungen. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt 1983; Pedro Gómez García (coord.), *Las ilusiones de la identidad*, Granada 2000; Stuart Hall (Ed.), *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*, London/New Delhi 1997; Stuart Hall/ Paul Du Gay (Eds.), *Questions of Cultural Identity*, London/New Delhi 1996; Erich Hobsbawn, *On History*, London 1998; E. Hobsbawn/T. Ranger (Eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge 1983; Walter Dignolo, *Local histories/global designs: coloniality, subaltern knowledges and border thinking*, Princeton 2000; y Chandra Mukerji/Michael Schudson (Eds.), *Rethinking Popular Culture*, Berkeley (CA) 1991.

concepto de raza⁹, no haríamos bien en "desculturizar" la noción de cultura, entendiendo por ello la deconstrucción de las definiciones al uso que fijan demasiado rápido los patrones de una cultura y que son muchas veces manipuladas por los grupos sociales dominantes en una cultura para sacralizar ciertas tradiciones como las "propias" y excluir otras como "inauténticas". En este sentido "desculturizar la noción de cultura significa liberar la cultura de su "imagen" dominante, denunciando la asimetría que refleja y mostrando, en base al rescate de las posibilidades oprimidas en su proceso de configuración asimétrica, que en toda cultura (al menos en el nivel de su imagen dominante u orden estabilizado) no sólo genera lo "propio" sino también la exculturación de posibilidades que pudieron ser igualmente propias. Me estoy refiriendo a lo que en otro lugar he llamado la dialéctica de liberación y opresión en el interior de cada cultura.¹⁰ Pero lo que ahora me interesa subrayar es el aspecto de que desde la perspectiva de esta dialéctica la tarea de desculturizar la cultura se nos presenta como un trabajo de reubicación socio-política de las definiciones al uso de la cultura, para mostrar justamente cómo en ellas, por ejemplo, se reduce la cultura al "mundo culto", al mundo del espíritu, al mundo de los "valores y bienes culturales", etc.; mundos todos ellos centrados y organizados estructural e institucionalmente en las tradiciones de las clases altas e instruidas de la sociedad correspondientes. De este modo el trabajo por la desculturización de nuestra imagen de la cultura nos podría ayudar a romper con el poder de los administradores de la cultura; y, sobre todo, a superar la tendencia a hacer de la cultura el espacio donde se rinde culto a ciertas tradiciones, para considerarla más bien como un proceso social complejo (porque abarca desde lo religioso hasta lo económico pasando por lo administrativo) donde se generan ciertamente tradiciones, pero que son tradiciones que se *practican*. Es decir, que orientan las prácticas culturales de las personas que se identifican con ellas y que, por esa razón, están siempre sometidas a posibles transformaciones, ya que la práctica de una tradición implica su continuo ajuste a los cambios contextuales que se puedan producir en el mundo de vida de las personas que se orientan en dicha tradición, para

⁹ Cf. Claude Lévy-Strauss, "Race et histoire", en *Anthropologie structurale deux*, Paris 1973, págs. 377 y sgs.

¹⁰ Cf. Raúl Fornet-Betancourt, "Supuestos filosóficos del diálogo intercultural", en *Utopía y Praxis Latinoamericana* 5 (1998) 51-64

no hablar ahora de otras posibilidades de transformación como la que puede provocar el cambio de generaciones.

Desculturizar nuestra imagen de la cultura sería, resumiendo lo dicho en otras palabras, trabajar con la idea de que, como vio Herder¹¹, nada hay de más engañoso que decidirse por una definición de cultura y aplicarla con pretensión de validez definitoria a todos los pueblos y a todas las épocas. Las culturas nos ponen en camino, pero no son caminos hechos, listos para ser recorridos con un itinerario previsto de antemano.

- La desculturización de la noción de la cultura me parece que puede ser importante también para enfocar desde una nueva óptica la discusión de otro de los aspectos del tema de nuestro congreso. Me refiero a la cuestión de la interacción entre culturas bajo las condiciones que está creando la globalización. En efecto, pues una comprensión de las culturas en términos de prácticas culturales concretas nos puede ayudar a plantear la interacción entre culturas en un sentido histórico y concreto, esto es, a trabajar con la hipótesis de que no hay que entender ni buscar la interacción como intercambio entre "bloques culturales" separados por tradiciones fijas en su diversidad, sino, por el contrario, como un proceso de diálogo concreto en el que "las culturas" en sí mismas no participan, sino que lo hacen mediante individuos, grupos, sectores, instituciones, etc. que se reconocen como sus miembros y que, en cuanto "representantes" vivos de su cultura, transmiten su diferencia cultural en toda su ambivalencia e historicidad.

Así entendida la interacción entre las culturas puede ser el mejor método para comprender y vivir las diferencias culturales como cualidades variables, y no como propiedades estáticas.

En el contexto de la globalización, sin embargo, sería ingenuo no asumir el hecho de que la interacción entre las culturas sólo puede conducir a un mayor enriquecimiento del ser humano y al mejoramiento de la vida en general – y es de esto de lo que en el fondo se trata – si se corrige la asimetría de poder que caracteriza hoy las relaciones internacionales. Y, por mencionar aquí este único aspecto – un momento de esa asimetría de poder es el discurso que presenta como una verdad irrefutable que la interacción entre las culturas tiene que girar hoy día en torno al desafío de la modernización (en su sentido occidental). Pues con esto se deja ver

¹¹ Cf. J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte*, en *Werke in fünf Bänden*, tomo 4, Berlin/Weimar 1982, págs. 10 y sgs.

claro que el diseño del mundo ya está esbozado y que la "interacción" cultural que se permite es la del ajustarse a los procesos de modernización impulsados por Occidente.¹² Pero interacción no puede significar ese ejercicio de poder que es el confrontar al otro con el "plan de estudio" que ha de seguir si quiere tener parte en la historia del mundo. Por eso me permito apuntar esta otra idea:

- Desde un punto de vista realmente intercultural hay que insistir en que el discurso sobre la cooperación entre las culturas y los pueblos es un engaño si no va acompañado por una política que combata de manera inequívoca y eficaz la asimetría de poder que caracteriza al "orden" mundial vigente y que se agudiza con la globalización en curso. Sólo creando condiciones de igualdad y de justicia social a nivel mundial, se podrá garantizar una interacción libre en la que las culturas puedan, sin miedo a ser colonizadas, aceptar e incluso promover desde dentro transformaciones mutuas en sus formas de vida, de trabajo, de organización comunitaria, de educación, etc.

En el contexto de la globalización neoliberal en curso la interacción entre las culturas debe entonces ser planteada como una alternativa, y no como un momento que se integra en el proyecto de un mundo globalizado y que sería incluso favorecido por éste. De aquí que las demandas de reformas que subrayan la necesidad de establecer las estructuras e instituciones adecuadas para regular y configurar políticamente la globalización en curso o las demandas que exhortan a las culturas del "Sur" a prepararse para participar en *esta* globalización¹³, son, sin duda, necesarias; pero, si queremos un mundo realmente intercultural, tienen que ser complementadas con demandas más radicales. Por ejemplo: la demanda de una política del reforzamiento de las prácticas de autodeterminación en las culturas hoy marginadas.¹⁴ Pues en una interacción de culturas, libre de la

¹² Cf. Harald Müller, *Das Zusammenleben der Kulturen. Ein Gegenentwurf zu Huntington*, Frankfurt 1998; y Rainer Tetzlaff (Ed.), *Weltkulturen unter Globalisierungsdruck*, Bonn 2000.

¹³ Cf. Friedrich-Ebert-Stiftung (Ed.), *Globalisierung gestalten*, Bonn 1998; Dieter Senghaas, *Zivilisierung wider Willen*, Frankfurt 1998; Heidemarie Wieczorek-Zeul, "Wer ist der Volkssouverän auf internationalem Parkett?", en *Frankfurter Rundschau*, 6.8.2001, pág. 5; y Leopoldo Zea, "Prepararse para la globalización", en *Exelsior*, 5.7.2001, págs. 14-17.

¹⁴ Cf. Luis Villoro, "Aproximaciones a una ética de la cultura", en León Olivé (Comp.), *Ética y diversidad cultural*, México 1993, págs. 131 y sgs.; así como su libro: *El poder*

dominación y del control por un centro hegemónico – que es hegemónico y dominante justamente porque se presenta como la referencia central para la cooperación entre pueblos y culturas –, no se puede excluir la posibilidad de que ciertas culturas prefieran cambiar el curso (sentido) del mundo que hoy se globaliza con el neoliberalismo, antes que entrar en el curso de esa globalización. Es decir que prefieran ir más allá de la posibilidad de "modificar" la globalización actual y proponer otra alternativa iniciando procesos de transformación mutua por la vía de la recontextualización y, eventualmente, de la propuesta de universalización de algunos de sus valores tradicionales (como, por ejemplo, la economía de reciprocidad). Y es precisamente en razón de esta posibilidad que debemos pensar la interacción libre entre las culturas como una alternativa histórica ante el proyecto de la globalización neoliberal. Pero esto supone, como se desprende de lo dicho, vincular la interacción cultural a un proyecto político alternativo a escala mundial. Para explicitar este aspecto, me permito añadir otro punto de discusión:

- Así entendida, la interacción libre entre las culturas conlleva una clara dimensión política, pues se proyecta como un programa que quiere asegurar que en el futuro la humanidad conserve la diversidad cultural no como reservas exóticas y marginadas sino como diversidad de mundos reales con culturas históricamente activas y, por eso, en diálogo.

Cuando hablamos de interacción cultural, hablamos indudablemente de procesos de transformación en las distintas culturas; procesos cuya experiencia hace que en la interacción cultural surja además como verdaderamente importante la pregunta por el tipo de cultura que queremos tener y transmitir como un valor. Por eso se explica que la discusión se centre muchas veces en lo estrictamente "cultural", es decir, justo en la pregunta por el futuro de las culturas. Sin embargo para la

y el valor. *Fundamentos de una ética política*, México 1997; y Juan Carlos Scannone, "Normas éticas en la relación entre culturas", en David Sobrevilla (Ed.), *Filosofía de la cultura*, Madrid 1998, págs. 225 y sgs. Interesante es ver también el debate entre "liberales" y "comunitaristas" sobre la política frente a las "culturas minoritarias". Por ejemplo: Will Kymlicka, *The Rights of Minority Cultures*, Oxford 1995; Charles Taylor, *Multiculturalism and >The Politics of Recognition<*, Princeton 1992; Michael Walzer, *On Toleration*, New Haven/London 1997; Sheyla Benhabid, *Kulturelle Vielfalt und demokratische Gleichheit*, Frankfurt 1999; Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt 1996.

discusión de este tema es igualmente importante darse cuenta de la dimensión política antes mencionada, y explicitarla expresamente. Es decir: Hacernos cargo de que la pregunta "¿Qué culturas queremos tener en el futuro?" es una pregunta cuya respuesta depende en definitiva de esta otra cuestión: ¿En qué mundo queremos vivir y practicar nuestras culturas? O quizá mejor: ¿Qué mundo queremos construir a partir de nuestras culturas? Esta es la razón por la que creo que la interacción cultural tiene que ser vista como esencialmente unida a un proyecto político alternativo; un proyecto que muestre críticamente que el discurso sobre la supuesta necesidad de la integración en el mercado mundial del sistema hegemónico es un discurso ideológico y que fomente los modelos de desarrollo contextuales como base plural de convivencia solidaria en la diversidad.¹⁵

Y debo añadir, para terminar, que la consideración de la interacción entre culturas como fuente de acción política alternativa en el contexto de la globalización neoliberal implica, por otra parte, retomar la pregunta por la relación con nuestras tradiciones culturales para preguntar no sólo por sus posibilidades de transformación – que ha sido el aspecto subrayado hasta ahora – sino también por sus posibilidades de orientación en la tarea de construir un futuro común.

Y, de cara a un proyecto político intercultural, creo que no deberíamos renunciar a esa posible orientación que nos pueden dar las tradiciones que las culturas consideran como valiosas, ya que representa una ayuda imprescindible para poder saber qué es lo que realmente podemos dejar y qué es lo que deberíamos conservar o proponer como herencia a transmitir y a seguir universalizando en el marco de una convivencia solidaria.

¹⁵ Cf. Samir Amin, *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*, México 1989; los números monográficos de *Alternatives Sud: L'avenir du développement* 1 (1997) y *Pouvoirs locaux et décentralisation* 3 (1997); así como las publicaciones del Foro Mundial de las Alternativas, entre ellas: *L'autre Davos, mondialisation des résistances et des luttes*, Paris 2000.