

Derechos culturales e interculturalidad

Por Xabier Etxeberria

1. Objetivo del trabajo y aclaraciones conceptuales previas

La interculturalidad, sobre todo concretada como educación intercultural, está de moda. Pero es algo más que una moda, porque responde a una realidad y a una intención decisiva. A la realidad de que las sociedades modernas, los estados, son cada vez más multiculturales, pues a las pluralidades que albergan históricamente se les están añadiendo constantemente las de los nuevos movimientos migratorios. Ya la intención -es lo fundamental- de tratar esa realidad de modo diferente a como ha sido tratada en general en el pasado: no desde el etnocentrismo del grupo dominante(1), sino desde el respeto e incluso la empatía entre los grupos culturales diversos.

Ahora bien, podemos preguntarnos, ¿cuál es la razón de este cambio de actitud?, ¿por qué debe imponerse la perspectiva del respeto y la empatía frente a la perspectiva del asimilacionismo y la correspondiente unificación cultural de los estados, que hasta hace muy poco se ha justificado con contundencia?, ¿cómo se concretaría una propuesta de interculturalidad que no respondiera a razones estratégicas -a relaciones de fuerza entre los grupos- sino a razones morales? Son éstas las preguntas que van a guiar esta reflexión. Esto es, pretendo situarme en el nivel de la fundamentación de la interculturalidad. Y la tesis básica que trataré de probar a este respecto es la siguiente: la interculturalidad es un objetivo a apoyar porque realizada adecuadamente es la mejor expresión concreta -en contextos pluriétnicos- de la realización de los derechos culturales que tenemos y de los correspondientes deberes.

Antes de avanzar en la especificación y argumentación de la tesis conviene, de todos modos, hacer una serie de aclaraciones conceptuales. Conviene, para empezar, precisar el significado de interculturalidad distinguiéndolo de dos conceptos próximos, el de multiculturalismo y el de mestizaje, ya la vez relacionándolo con ellos(2).

En el multiculturalismo la palabra clave es respeto. Desde el reconocimiento del derecho a ser diferentes se pide respeto entre los diversos colectivos culturales, que se mantienen relativamente separados. Para que ese respeto sea efectivo se pide además que no sea meramente formal, esto es, que se concrete en la igualdad de las oportunidades sociales de dichos colectivos. Lo que puede exigir políticas específicas de igualdad en las circunstancias de elección (educación, salud, etc.) cuando esa igualdad no se da debido a fenómenos pasados o presentes de dominación. Aparte de ello, en el multiculturalismo como tal no se favorecen de modo explícito e intenso canales de comunicación entre culturas, aunque inevitablemente existan.

En el mestizaje cultural la palabra clave es mezcla o síntesis. A semejanza del mestizaje biológico que se toma como metáfora, lo que se busca es una cultura mestiza que resulta ser síntesis superadora de las culturas que entran en relación. Puede objetarse que precisamente a semejanza de los mestizajes biológicos que se han dado, que en muchas ocasiones han sido fruto de violaciones masivas de las mujeres de las etnias dominadas y no objetivo querido, lo que se llaman mestizajes culturales (sincretismos) son en realidad consecuencia de específicas dominaciones culturales ante las que han reaccionado los actuales "mestizos culturales" como han podido, no como han querido. Pero puede a su vez contraobjetarse que si el mestizaje se convierte en horizonte deseado y en estrategias de síntesis no forzadas, se puede lograr una cultura común enriquecida por la aportación de múltiples diversidades colectivas y posibilitadora de múltiples posibilidades personales, que podría acabar con las perspectivas etnocéntricas y los diversos conflictos étnicos.

En la interculturalidad la palabra clave es diálogo. La interculturalidad resume en parte el multiculturalismo, en el sentido de que para dialogar hay que presuponer respeto mutuo y condiciones de igualdad entre quienes dialogan. Lo resume también en el sentido de que para dotarse de la consistencia que se necesita para entrar en un diálogo creativo, todo colectivo cultural necesita cierta separación (relativa), esto es, el cultivo de sus rasgos definitorios propios en ámbitos e instituciones específicas. Pero a diferencia del multiculturalismo, desde la interculturalidad se propugna específicamente el diálogo y encuentro entre culturas, porque es visto como vehículo de desarrollo creativo de las culturas que se implican en él y como expresión de la solidaridad entre ellas. En este sentido la interculturalidad no precisa sólo las condiciones antedichas de respeto mutuo y de igualdad de circunstancias sociales, precisa también que los grupos implicados se reconozcan recíprocamente capacidad de creación cultural, que reconozcan que ninguna cultura realiza plenamente las posibilidades de ser humano y que todas aportan posibilidades dignas de ser tenidas en cuenta. Esto es, el respeto se hace aquí profundamente empático.

La interculturalidad tiene también su punto de contacto con el mestizaje, en el sentido de que, como fruto del diálogo y de la interpelación que éste supone, pueden incorporarse- inculturadamente, esto es, "digeridos" y en cierto sentido transformados por el marco cultural propio- elementos provenientes de las culturas con las que se dialoga. Pero se distancia del mestizaje estricto en un punto fundamental: en la relación con el otro no pretende fundir su identidad con él en una identidad cultural única, pretende reforzar creativa y solidariamente su propia identidad. La interculturalidad es así un modo específico de autoafirmación etnoidentitaria, como lo es la multiculturalidad. Frente al mestizaje fuerte, que desconfía de las identidades etnoculturales porque tiende a tener presentes los modos perversos de afirmación de las mismas - los que implican dominación, marginación, exclusión e incluso exterminio del otro diferente- que históricamente han sido los dominantes, la interculturalidad apuesta por encontrar modos positivos de afirmación identitaria colectiva, porque entiende qué son los que suponen mayor respeto a las personas y mayores posibilidades de riqueza si sabemos prevenimos de sus riesgos. Por lo demás, remitirse de esta manera a la identidad cultural propia no está reñido con la

búsqueda de elementos comunes a todas las culturas (dimensión cosmopolita, universal encarnado de los derechos humanos), como luego se indicará.

Precisado de este modo el significado del término interculturalidad a través sobre todo del análisis del prefijo "inter", y avanzadas con ello algunas cuestiones que habrá que desarrollar, conviene ahora precisar el sustantivo al que se adhiere, precisar qué se va a entender aquí por cultura. Es un término para el que se han formulado muchas definiciones. Por mi parte, asumiré la que propone Paul Ricoeur, porque la considero especialmente operativa y adecuada para los objetivos de este ensayo. Según este autor, debe definirse la cultura como articulación compleja de estos tres niveles:

- el nivel de los instrumentos, entendiendo por tales el conjunto de medios y mediaciones para la producción de bienes. En principio son acumulables y transferibles entre culturas con cierta facilidad. Aunque el crecimiento de ese nivel en la cultura occidental ha sido tan fuerte -tecnociencia- que tiende a convertirse en ideología que domina los otros niveles;
- el nivel de las instituciones, o formas de existencia social normativas, ligadas a las dinámicas de poder y más difícilmente transferibles entre culturas sin afectarlas seriamente;
- el nivel ético-simbólico, el que marca la sustancia de las. culturas, y que tiene varias capas, de la más superficial a la más profunda: costumbres, tradición, referentes éticos fundamentales y "visión del mundo", con mucha frecuencia claramente religiosa. Es el nivel más original y difícil de traducir de una cultura a otra. Es el que nos ofrece el sentido de la realidad y el sentido (deber/felicidad) de la acción humana.
- A estos niveles habrá que añadir explícitamente dos elementos que en cierta medida les recubren, aunque se encuentran también implicados en ellos, muy significativos para los grupos: la lengua y la historia.

Más adelante habrá ocasión de ver cómo interactúan estos niveles en dinámicas delicadas -que hay que hacer que sean justas- cuando las culturas entran en relación intercultural.

2. Las razones éticas y jurídicas de la interculturalidad: los derechos culturales

Defender la interculturalidad significa comenzar defendiendo el derecho de los grupos culturales a ser sujetos activos e iguales de la misma. Algo que remite en última instancia al tema de los derechos culturales. Hay, pues, que comenzar abordando esta cuestión que admite dos niveles: el de las exigencias éticas y el de las plasmaciones jurídicas. Hecho ese trabajo, estaremos prestos para ver cómo y en qué medida la interculturalidad puede suponer la expresión más adecuada de la realización de los derechos culturales.

a) De la "cultura nacional" a la multiculturalidad como derecho

La interculturalidad está planteándose como reacción a las políticas uniformadoras de los Estados-nación modernos que se propusieron como estrategia decisiva de cohesión la gestación de una "cultura nacional". Esos estados(3), efectivamente, son estados, esto es, se arrogan el monopolio de la violencia legítima, la soberanía territorial y el control de la economía interna. Son además democrático-sociales, es decir, se muestran como la vía y el marco de realización de los derechos humanos de sus ciudadanos. Son, por último, naciones, se remiten a una historia y una cultura común que forja una identidad colectiva -ser francés, ser peruano- y una solidaridad específica entre sus miembros. Ahora bien, esta cultura común tratan de conseguirla a base de políticas de asimilacionismo cultural más o menos duras, que imponen una lengua, unas instituciones, un modo de ver la historia, etc. a todos aquellos colectivos culturalmente diferenciados que se distancian del grupo cultural dominante que lidera la constitución del Estado, con el objetivo de que acaben considerándose no (sobre todo) miembros de su grupo étnico, sino miembros de su nación-Estado. Se argumenta a favor de la asimilación, que en principio parece contradecir el respeto debido, indicando: 1) que la cultura que se impone es superior y será más beneficiosa para ellos; 2) que sólo con esa uniformación cultural se consigue la homogeneidad y la solidaridad que se precisan no simplemente para consolidar la fuerza del estado hacia el interior y hacia el exterior, sino para que sea viable el ejercicio de la democracia -con la deliberación colectiva que supone- y la justa distribución de los bienes -que sólo se aceptará con una fuerte solidaridad-.

Pues bien, estos estados-nación están hoy sufriendo una doble crisis. Desde el exterior, el fenómeno de la globalización en sus dimensiones económica y cultural -e indirectamente política- está debilitando tanto su soberanía política y económica como su cohesión cultural. Desde el interior, la reivindicación de los derechos etnoidentitarios de grupos específicos, unos históricos en el estado (a veces originarios, como los indígenas), otros de reciente migración, está amenazando su (supuesta) unidad cultural y en ocasiones su unidad política. Aquí nos vamos a centrar evidentemente en esta segunda cuestión.

Y es que frente a los estados-pueblo surgen los pueblos que no se identifican sin más con la cultura oficial del estado y los colectivos inmigrantes con culturas específicas que quieren mantener, al menos en determinados rasgos. La pregunta clave, que acabará por conducirnos a la interculturalidad, es aquí la siguiente: esa voluntad de mantener una determinada identidad cultural colectiva -identidad shipiba, identidad vasca-, ¿se corresponde con un derecho que se puede reclamar? Se apuntan las siguientes razones para afirmar que es al menos un derecho moral(4).

Es cierto, se dice, que para el ejercicio de la democracia y para la realización de la justicia distributiva solidaria se precisan una homogeneidad de referencias y una cohesión que sólo la conciencia de pertenecer a una misma colectividad cultural puede garantizar. Pero de ello no debe concluirse que los Estados deben realizar una uniformación cultural forzada que viola los deseos de las personas, sino el reconocimiento de los derechos de autogobierno de los colectivos culturales, aunque luego haya que precisar el nivel del mismo. A esta conclusión se la puede acusar de excesivo culturalismo, al atar el ejercicio de la democracia a formas culturales que pueden chocar con ella; así como de excesivo centramiento en el propio grupo a la hora de realizar

la justicia, que puede generar insolidaridades fuertes hacia el exterior. Debe, por eso, tenerse en cuenta que sólo podrá ser aceptable si se muestra que la cultura en cuestión es compatible con los elementos sustantivos de la democracia y los derechos básicos de las personas, y con una proyección solidaria hacia el exterior. Pero estas reticencias y condicionantes pueden aplicarse tanto a las culturas de los pueblos como a las de los Estados-nación.

A pesar de estas precisiones cabe, de todos modos, preguntarse: ¿por qué respetar a las personas debe suponer respetar a sus culturas y por qué respetar a las culturas debe suponer reconocer a los colectivos que las conforman ciertos modos de autogobierno?

Entrando en la primera pregunta se puede argumentar lo siguiente. Hay una fuerte conexión entre identidad personal y cultura en la que nos situamos. Porque es nuestra cultura la que, proporcionándonos horizontes de sentido, hace significativas nuestras opciones y nuestros planes de vida. En efecto, nadie elige en vacío y nadie inventa de cero. Por eso, respetar la autonomía de las personas supone respetar las culturas con las que se identifican, pues son las que hacen posibles sus proyectos de realización.

Esta es una argumentación que se armoniza razonablemente bien con la defensa de los derechos individuales y la autonomía de las personas, pero desde ella las culturas no se respetan por sí mismas sino porque hay personas -a las que se respeta- que las necesitan. Hay, en cambio, otras argumentaciones que prolongan a ésta hasta incluir el respeto a las culturas por sí mismas. En primer lugar, se indica, construimos nuestras identidades no sólo desde las culturas con las que nos identificamos sino desde el reconocimiento que recibimos de los otros. Precisamos en concreto un buen reconocimiento de los otros que debe incluir todo aquello que construye nuestra identidad, esto es, también la cultura a la que nos remitimos como un elemento relevante de la misma. Pero puede avanzarse aún más hacia la reclamación del respeto a las culturas por sí mismas, argumentando de este modo: todas las culturas vividas por un número significativo de personas y un período importante de tiempo, merecen que se les conceda la pretensión de valor, al mostrar que el ser humano puede ser de múltiples maneras, que ninguna de ellas agota las posibilidades humanas, pero que cada una de ellas -a pesar de lo que tienen, con seguridad, de rechazable, pues no está en la condición humana hacer productos perfectos- es una muestra preciosa de sus potencialidades.

Esta última argumentación que pide que se respete a las culturas como tales, se armoniza con más dificultad con la tradición de los derechos humanos individuales, pues parece pedir ese respeto al margen de .10 que quieran sus miembros. Con lo que surge la tentación de forzar a éstos a que sean fieles a su cultura, aunque no lo quieran, para que se conserve. En este sentido debe defenderse el derecho a "salir" de la propia cultura, cuando esa intención responde a una decisión consciente y voluntaria, lo que matiza decididamente el argumento. Pero cabe retener algo importante de él: la valoración afinada del producto cultural de los otros, no sólo de su elección, aunque eso no deba impedirnos la posibilidad de criticar aspectos del mismo. Lo cual supone una motivación fuerte para desear la pervivencia creativa de las culturas más allá de los servicios que prestan a sus actuales portadores.

Sin que sea necesario estar plenamente de acuerdo con todas y cada una de las argumentaciones precedentes, creo que en conjunto puede desprenderse de ellas fundadamente que el respeto que nos debemos los humanos supone el respeto de nuestras culturas, al que tenemos derecho. Se responde así afirmativamente a la primera cuestión que antes se formuló. Queda ahora responder a la segunda: este respeto ¿supone a su vez el derecho a ciertos modos de autogobierno de los grupos culturales?

b) De la multiculturalidad a los derechos de autogobierno

Debe comenzar afirmándose a este respecto que si tenemos derecho a las identidades culturales tenemos derecho a las condiciones sociales y políticas que se precisen para garantizarlas. Ahora bien, según algunos, las condiciones necesarias y suficientes son las garantías que ofrecen derechos individuales como la libertad de conciencia, de expresión y de asociación. Desde esos derechos podríamos defender el mantenimiento de las culturas estrictamente ligado a los deseos libres de las personas. En realidad, con esta propuesta se trataría de extender a la globalidad de la cultura la fórmula que se aplicó para resolver los conflictos religiosos en la Europa moderna: que el estado se limite a proteger el ejercicio de las libertades personales entre ellas la de religión- y que luego estas libertades, respetándose, se expresen y organicen como quieran, asumiendo y apoyando la religión -la cultura, en nuestro caso- que deseen.

Desde el liberalismo igualitario esta argumentación ha sufrido una importante matización, aplicable especialmente al caso de la cultura como un todo, que es el que aquí nos interesa. Si las culturas son fundamentales para la identidad de las personas, y algunas culturas, por las opresiones sufridas, se encuentran en gran desventaja respecto a otras para ofrecer referencias de sentido y realización para sus miembros, no es justo que se las someta al juego del libre mercado cultural, porque al no estar en igualdad de circunstancias perecerán inevitablemente. Los Estados tienen en este caso el deber de intervenir activamente hasta igualar las posibilidades sociales de las diversas culturas por medio de políticas de "acción positiva", de modo tal que luego sean las personas y los grupos los que puedan decidir con verdadera libertad y responsabilizarse de las decisiones que tomen y que potenciarán unas propuestas culturales u otras.

Esta argumentación pide, pues, una implicación activa de los Estados en políticas culturales pero sólo para las culturas que han sufrido opresiones, de modo transitorio -mientras se consigue la igualdad de oportunidades entre todas- y no para favorecer directamente los contenidos de las mismas sino las condiciones sociales que las posibilitan. Ahora bien, para defensores más firmes de la intervención cultural de los poderes públicos este enfoque es por un lado engañoso -aunque esto es más claro en el argumento anterior- y por otro insuficiente. Es engañoso en la medida en que parece presuponer que los Estados liberales se han limitado a defender las libertades individuales sin defender culturas concretas. Pero, como se indicó antes, todos los estados han apoyado culturas concretas ("nacionales") a costa de otras, han fomentado una lengua, unas instituciones, una historia, una simbología pública, una política migratoria, etc. que expresaba y protegía a unas culturas frente a otras que se abandonaban a su suerte o, más comúnmente, se

reprimían. Esto es, el Estado culturalmente neutro no ha existido. Pero el enfoque liberal estricto es también engañoso porque ese estado neutro no sólo no ha existido, sino que no puede existir: inevitablemente tendrá que crear unas instituciones modeladas por ciertos modos de entender el ejercicio del poder, que acogen unas lenguas y no otras; o impulsará un sistema educativo también inevitablemente en determinadas lenguas, con unas presentaciones de la historia y no otras, con una determinada selección de contenidos curriculares, etc. Es decir, aunque el estado no debe forzar los derechos fundamentales de las personas, no podrá pretender ser aséptico, será un estado culturalmente encarnado(5).

El que la neutralidad radical del estado sea engañosa muestra para sus detractores por un lado que la política de protección transitoria de las culturas oprimidas, aunque necesaria, no es suficiente y, por otro lado, que los poderes públicos deben implicarse más activamente en la potenciación y desarrollo de las culturas en las que se insertan, porque éstas tienen diversos elementos -por ejemplo, la lengua, o determinadas relaciones con el territorio ancestral en el caso indígena- que necesitan su protección para pervivir. ¿Debe hacerse esto directamente desde los estados centrales, o dentro de ellos pero a través de estructuras descentralizadas (autonomías, federaciones, etc.) o propugnando el derecho de autodeterminación de los pueblos culturalmente diferenciados? Entramos aquí en un terreno complejo y delicado, tanto teórica como prácticamente. Teóricamente, porque en las propuestas más radicales pide replantear un derecho de autodeterminación que el Derecho Internacional sólo ha contemplado para dar salida a situaciones coloniales y respetando fronteras marcadas por los colonizadores. Y prácticamente, porque la diversidad de circunstancias de los colectivos culturales es inmensa y no admite una solución jurídico-política única. No es lo mismo un grupo de reciente inmigración -que puede reclamar determinados derechos multiculturales-, que grupos culturales históricos en el territorio (minorías nacionales) o incluso aborígenes (indígenas) -que pueden además reclamar ciertos modos de autogobierno en sentido estricto-. No es lo mismo un grupo poblacional numeroso (de varios millones de miembros) que uno muy pequeño (de pocos miles). No es lo mismo un grupo que ocupa históricamente un territorio delimitado que grupos dispersos o grupos ya muy mezclados con otros en su territorio histórico. No es lo mismo un grupo íntegramente situado en un estado que otro situado en varios estados fronterizos. Etc. Esto es, la naturaleza y las circunstancias del grupo cultural condicionan la naturaleza del derecho pero también su modo de realización (no puede pretenderse lo imposible o lo que al realizarse daña gravemente los derechos fundamentales de los otros, aunque tampoco hay que escudarse en las circunstancias difíciles para no realizar lo que es posible y de derecho).

Sin pretender entrar aquí a fondo en esta cuestión que he tratado en otros lugares(6) creo que para los efectos de este trabajo puede llegarse a dos conclusiones mínimas. La primera la expresaría del siguiente modo: dado que las culturas son algo valioso para las personas, dado que muchos de los elementos de las mismas -como los citados- tienen una dimensión pública que los hace dependientes de la iniciativa política, dado que la forma no sólo más segura sino más acorde con la autonomía de las personas de realizar esa iniciativa política es remitirla a los que se identifican con la cultura en cuestión, debe reconocérseles a estos como grupo la suficiente

capacidad de iniciativa e incluso de autogobierno para la protección de su cultura. Segunda conclusión: las concreciones de este derecho dependerán inevitablemente de las circunstancias y características de los grupos, para lo cual será necesario ser dialogantes, imaginativos y creativos en la búsqueda de soluciones a fin de llegar a acuerdos dentro de los estados;' pero también será necesario contar con el arbitraje de organismos internacionales imparciales que puedan mediar en los conflictos de interpretación de este derecho que se den entre el estado y algunos grupos, entre grupos culturales o entre grupos e individuos.

Unas observaciones sobre este último modo de conflicto. Desde el momento en que se defienden los derechos a las identidades colectivas hay que estar atentos a que se haga de modo tal que no se dañen los derechos individuales básicos de los miembros de los grupos. De cara a lo cual conviene tener en cuenta las siguientes consideraciones. En primer lugar, debe defenderse firmemente la universalidad de los derechos humanos para los miembros de todos los grupos identitarios, pero una universalidad que sabe encarnarse y contextualizarse -sin traicionarse- en las diversas culturas(7). En segundo lugar, deben armonizarse adecuadamente los derechos grupales y los derechos individuales, para lo que son sugerentes propuestas como ésta de Kymlicka: indica este autor que las identidades grupales pueden sentirse amenazadas tanto por disensos internos como por decisiones externas; para frenar estas amenazas los grupos pueden pretender tanto restricciones internas a las libertades de sus miembros como protecciones externas, esto es, restricciones a las iniciativas intervinientes de los agentes externos al grupo; pues bien, concluye: no deben imponerse más restricciones internas que aquéllas que sirven para garantizar las libertades de todos, esto es, no deben imponerse esas restricciones para garantizar algún rasgo cultural; mientras que existe el derecho de protecciones externas, de restricciones a la intervención exterior, cuando están encaminadas a proteger a los grupos vulnerables del impacto de presiones económicas o políticas foráneas que amenazan su identidad. De este modo se conseguiría una libertad intragrupal e intergrupala respetuosa con las identidades colectivas(8). En tercer lugar es muy importante, tanto para la paz entre los grupos como para la dinámica intercultural de la que se hablará luego, que se desarrollen procesos de socialización de sus miembros que fomenten identidades complejas, a la manera como las entiende Walzer. Esto supone asumir que definir nuestra identidad por nuestra identificación o pertenencia a una comunidad histórica particular y sus formas de vida es muy relevante para la mayoría de las personas, por lo que hay que garantizar esa posibilidad. Pero la identidad del individuo -especialmente en contextos plurales e interculturales- debe ser una identidad compleja, constituida además por su lealtad a valores universales supragrupales y por otras diversas identificaciones particulares (religiosa, laboral, de género, etc.) y por supuesto por la propia historia de vida. De ese modo no caeremos en el fanatismo de la identidad única que tiende a hacer enemigos a todos los que no participan de ella, y podremos establecer con facilidad conexiones con personas de otros grupos culturales porque nos sentimos en comunión con ellos en otros rasgos; aparte de que nuestra común ciudadanía universal de sujetos de derechos nos dará también una básica solidaridad universal.

c) La respuesta jurídica: los derechos de las minorías

¿Qué es lo que ha recogido el Derecho de las exigencias éticas que, según hemos visto en los apartados anteriores de este punto, pueden plantear los grupos culturales? Fundamentalmente lo que en el mismo Derecho se llaman derechos de las minorías. Es decir, el Derecho pretende regular los derechos culturales de los grupos minoritarios porque da por supuesto que los grupos mayoritarios ya ejercen sus derechos -a través de la legislación interna de los países- a veces incluso extralimitándose -de ahí la conveniencia de proteger a los minoritarios-. El problema delicado está en que quienes controlan en última instancia la positivización de los derechos de las minorías son los grupos mayoritarios, aunque permitan o en ocasiones impulsen la participación de los minoritarios. Esta es una de las razones de las limitaciones de estos derechos de las minorías (otra más objetiva es la complejidad del tema por la diversidad de los grupos minoritarios).

La verdad es que no resulta fácil dar cuenta sintética del estatuto jurídico de las minorías, porque es algo confuso. Para comenzar no existe un claro y unívoco concepto de minoría en los diversos documentos legales que remiten a él, en parte por las propias presuposiciones -más o menos favorables a las minorías- de quienes redactan las leyes, en parte por la ya gran mencionada diversidad de las minorías, que no hace fácil encontrar características definitorias comunes.

Eduardo Ruiz(9) ha localizado quince definiciones de minorías en diversos documentos legales(10), con asignaciones de características dispares y en algunos casos claramente incoherentes con los derechos que se pretenden regular. Salvando lo más consistente de las mismas puede concluirse en lo siguiente: 1) jurídicamente se limita la condición de minoría a las minorías étnicas, lingüísticas, religiosas o nacionales; 2) se les denomina minorías porque el número de sus miembros es normalmente inferior al resto de la población del Estado; 3) los miembros de las minorías deben tener la nacionalidad jurídica del Estado en el que residen; no se incorpora por tanto a la inmigración reciente, para la que se entiende deben darse otros planteamientos; 4) en esta misma línea se tiende a añadir además que las minorías deben haber estado asentadas históricamente en el territorio del Estado: esta es una vía por la que los descendientes de inmigrantes pueden acabar siendo minoría si mantienen una identidad cultural específica.

En cuanto a los derechos que los documentos jurídicos -unos más que otros- asignan a las minorías así definidas, puede concluirse en que se contemplan tres bloques de derechos.

En primer lugar se enfatiza que a los miembros de las minorías -como a cualquier ser humano, como a los miembros de las mayorías- deben reconocérseles también una serie de derechos individuales de naturaleza civil. Así: el derecho a expresar, preservar y desarrollar en libertad la propia identidad religiosa, étnica, lingüística o cultural; el derecho a usar en el ámbito privado la lengua propia; el derecho a usar nombres y apellidos propios de su lengua; el derecho a crear establecimientos educativos propios; el derecho a establecer contactos con ciudadanos o colectivos de otros países con los que comparten elementos de identificación cultural.

Todos estos derechos, tal como se presentan, son en realidad concreción de los derechos de libertad de conciencia, de expresión, de asociación, de circulación y de educación, así como del derecho a la vida privada y familiar. El que deba hacerse esta especificación de derechos para las minorías muestra una penosa realidad: que históricamente les han sido negados con frecuencia por las mayorías, quebrantando así el derecho básico a no ser discriminados por ser diferentes. Dicho de otro modo, todo estado democrático debe reconocer estos derechos a los miembros de las minorías con independencia de un posible reconocimiento expreso del grupo minoritario como tal, y debe hacerlo por el mero hecho de que son humanos, ciudadanos con iguales derechos a los demás.

Los anteriores derechos, formulados de ese modo, piden del estado que proteja las libertades civiles y a la vez que no intervenga en lo que cada uno -ya sea miembro de las minorías ya lo sea de las mayorías- hace con el ejercicio de su libertad(11). Hay con todo un segundo bloque de derechos que aparecen en diversos textos jurídicos referidos a las minorías que exige una intervención más explícita del estado. Así, y especialmente en torno a la lengua de la minoría: el derecho a que los miembros de la misma puedan usarla en_ sus relaciones con las instituciones públicas; el derecho a que las instituciones públicas usen el idioma de la minoría -al menos en sus territorio- en las comunicaciones al público; el derecho a ser educados en la lengua propia en instituciones educativas públicas o con amparo público -al menos en el nivel básico-. Y más en general: el derecho a obtener apoyo suficiente de parte de los poderes públicos para la realización de actividades de expresión, promoción o desarrollo de la cultura de la minoría.

Todos estos derechos (que, recordemos, sólo suponen que se otorga a la cultura minoritaria un amparo parcial si se compara con el que se otorga a la mayoritaria) pueden seguir interpretándose como derechos individuales más que colectivos, pero precisando que hay en ellos una dimensión público-colectiva que les hace merecedores no sólo de respeto sino de protección pública (el individuo sólo realiza derechos como los lingüísticos cuando los realiza en grupo y con la protección explícita de las instituciones públicas). Desde las consideraciones y argumentos que se utilizaron en los dos apartados anteriores de este punto puede llegarse a la conclusión de que, en la práctica y por respeto a la autonomía de las personas que pide evitar todo paternalismo, esta protección pública debe suponer ciertas capacidades de autogobierno de las minorías, o que debe suponer el reconocimiento de derechos diferenciales de los grupos minoritarios hasta el punto de poner ciertos límites a la realización de los derechos individuales de los miembros de las culturas mayoritarias desde la figura de las "protecciones externas" de las que habla Kymlicka(12). Desde los documentos jurídicos actuales es muy problemático que pueda llegarse tan lejos (quizá sólo desde el Derecho interno de los países más abiertos en este terreno, pero no desde el Derecho Internacional consolidado).

Ir por esa vía, reconocer un derecho de las minorías a determinados grados de autogobierno político o administrativo, supone de hecho reconocer un auténtico derecho colectivo de las mismas. Pero la formulación jurídica de este derecho es muy confusa por el momento, debido a que, por un lado, amenaza la soberanía plena de los estados y, por otro, tiene que hacer frente, como se ha reiterado, a realidades muy diversas e imposibles de homogeneizar de las minorías

existentes. Sí queda claro que, hoy por hoy, se niega a las minorías el derecho de autodeterminación en la interpretación que se hace del artículo de los Pactos del 66 que reconoce ese derecho a los "pueblos". Para la comunidad internacional, las minorías siguen sin ser "pueblos" en ese sentido. No es menos cierto, con todo, que queda abierta la posibilidad de ciertos niveles de autogobierno para las minorías dentro del estado en que se sitúan. Por eso, para localizar las concreciones jurídicas de este autogobierno hay que acudir no tanto al Derecho Internacional cuanto a los Derechos internos de los Estados.

Analizando someramente estos Derechos internos se observa que las concreciones del reconocimiento colectivo de las minorías-cuando lo hay- están siendo múltiples. En cuanto a las medidas de autogobierno que se reconocen en algunos de ellos a las minorías, unas son de base territorial -cuando ésta se da y desde el nivel en que se da- (constitución confederal o federal, sistemas de descentralización política o administrativa, sistemas de autogobierno de base municipal, etc.); otras son de base personal. En cuanto a las medidas de participación en el poder de las minorías las hay también múltiples: unas que suponen participación en los órganos legislativos (ej. cámara de representación territorial, posibilidad de veto en algunas materias, cuotas de escaños para las minorías, etc.), otras que suponen participación en órganos ejecutivos (ej. cuotas de miembros en el gobierno, ministerio para las minorías, etc.).

Las minorías, a su vez, están expresando diversas expectativas respecto al autogobierno. Las más radicales apuntan a demandas de autodeterminación, tratando de este modo de desbordar el actual marco legal internacional desde una reinterpretación del sujeto de este derecho. Otras demandan mayor capacidad de autogobierno dentro de los Estados, básicamente en aspectos culturales pero también políticos. Otras, las más ignoradas e incluso oprimidas, están en la fase inicial de exigir el mero respeto / reconocimiento de su identidad. La legitimidad de estas reivindicaciones está condicionada a que se ajuste a objetivos con fundamento moral (en la línea de lo que he tratado de exponer en los apartados anteriores) y a estrategias que puedan ser calificadas de democráticas (frente a estrategias violentas que generan graves quebrantamientos de los derechos humanos).

3. La dinámica ética de la interculturalidad

Lo expuesto en el punto dos pretende ser la dimensión básica de la fundamentación y justificación de la interculturalidad. Desde las conclusiones que se han ido formulando se ve claramente que la interculturalidad no responde a un mero deseo o moda arbitrarios. Y que tampoco puede ser mera estrategia de las mayorías que se resignan a conceder ciertas cuotas de autonomía y protagonismo a los grupos culturales minoritarios por la capacidad de presión política que éstos han ido consiguiendo. La interculturalidad responde a un derecho -al que desarrolla en una determinada dirección-: al derecho de las personas a modular su identidad con la referencia, entre otras, a la identidad cultural que, por eso, se tiene derecho a proteger. Es desde ese derecho desde donde los miembros de los grupos culturales diversos, directamente y a través de sus instituciones y organizaciones, tienen la plena legitimidad para constituirse en sujetos iguales de

una relación cultural que se expresa como interculturalidad; es desde ese derecho desde donde se ilegitiman otros modos de "relación" que suponen su quebrantamiento, por la dominación que implican (desde la asimilación forzada, pasando por ciertas formas de explotación y marginación, hasta el etnocidio).

a) Las condiciones de la interculturalidad

Con todo, el primer momento ligado a la afirmación de los derechos culturales es el momento multicultural, más que intercultural. O si se quiere: la asunción de la multiculturalidad como base y condición de posibilidad de la interculturalidad. En el primer punto de este trabajo se avanzó que la interculturalidad resume dimensiones decisivas del multiculturalismo, como son: respeto mutuo entre los grupos, condiciones sociales de igualdad, reconocimiento recíproco de capacidad de creación cultural. Tras el análisis de lo que son e implican los derechos culturales puede entenderse ahora todo el alcance de estas dimensiones. Son las exigencias primeras y más elementales que se desprenden de ellos.

Traducidas en el horizonte de la interculturalidad, estas dimensiones se convierten en condiciones, de modo tal que hacen ilegítimo todo intento de remitirse a ella ignorándolas. Esto significa que quedarse en discursos de buenas intenciones con pretensiones interculturales, o en llamadas genéricas al entendimiento entre culturas, incluso acompañadas de pequeños gestos en los campos folklórico, educativo o simbólico, etc., pueden ser "ideológicos" en el peor sentido de la palabra, en el de mistificación y ocultación -y de ese modo fortalecimiento- de las relaciones de poder existentes. No puede ignorarse a este respecto que la diversidad cultural se ha vivido en general, y se sigue viviendo en buena medida, como desigualdad, en el sentido de que las instituciones que la amparan dan distintas situaciones de poder y legitimidad a unos grupos y otros (a los países fuertes frente a los débiles, a la cultura "occidental" frente a las no occidentales, a los Estados nacionales frente a los pueblos indígenas, etc.). Por eso, si se quiere avanzar hacia la interculturalidad, hay que comenzar por combatir la injusticia de las relaciones culturales existentes a fin de disminuir las desigualdades de las mismas.

En concreto, la vivencia del respeto entre culturas pide que no se trate de un respeto "condescendiente" del que se considera en el fondo cultural mente superior, del que considera, por ejemplo, que sociedades como las indígenas constituyen un testimonio si no ya de barbarie o salvajismo sí de atraso cultural general. La cultura llamada "occidental" está fuertemente tentada de caer en ello. Ha desarrollado muy fuertemente la dimensión instrumental de cara a la producción de bienes, creando un complejo sistema tecnocientífico y generando una ingente cantidad de bienes de consumo que pueden circular fuertemente según las leyes del mercado. Olvidando los procesos de dominación y las destrucciones ecológicas que ello ha supuesto y está suponiendo, tiende a jerarquizar a las culturas desde ese nivel, que es el único que admite propiamente una medida cuantitativo-comparativa clara y en el que sale "ganadora". Pero con ello se ignora, como se dijo al aclarar el concepto de cultura, que las culturas son una compleja interrelación de ese nivel con otros dos, el institucional y el ético-simbólico, no medibles cuantitativamente y muy difíciles de comparar al menos a nivel global.

Los antropólogos llegan a hablar a este respecto de inconmensurabilidad entre las culturas tomadas holísticamente, esto es, de que no puede medirse su valor global para establecer luego jerarquías entre ellas, no sólo por las dificultades intrínsecas de comparar lo cualitativo sino porque cuando intentamos la valoración y jerarquización todos estamos situados en una cultura concreta desde cuyos parámetros juzgamos a las otras (etnocentrismo), ya que nadie puede situarse fuera de las culturas y disponer de criterios imparciales que se supone serían aculturales para juzgarlas. Después matizaré estas observaciones, precisamente para abrirnos a la interculturalidad. Pero debe quedar claro algo sustancial de las mismas: el respeto de igualdad entre colectivos que se reconocen capacidad común de creación cultural, que se expresa luego en concreciones diferentes, con sus riquezas, sus limitaciones y sus fallos, pero dignas de ser valoradas en su conjunto.

Junto al respeto así concebido la otra gran condición de la interculturalidad es la de la igualdad de condiciones sociales para que el diálogo sea realmente y no sólo formalmente diálogo entre iguales. Esto significa, para comenzar, que los miembros de las culturas minoritarias, gracias a adecuadas políticas públicas, deben poder alcanzar niveles de seguridad económica, de salud y de educación que les den las bases necesarias para ese diálogo de iguales. Evidentemente, dadas las circunstancias de desigualdad que existen en muchos casos, llegar a esa igualdad pide con frecuencia políticas de "acción positiva". Estas políticas, a su vez, son una cuestión delicada cuando entre la cultura mayoritaria y la minoritaria hay una diferencia relevante (como es en el caso indígena), pues supone ya un cierto modo de interrelación cultural, un cierto modo de acomodo de la cultura minoritaria a la cultura mayoritaria por el hecho de que son los Estados creados desde la referencia a la cultura occidental o en cualquier caso desde la referencia a la cultura dominante los que gestionan esas políticas. La introducción en la cultura minoritaria de algunos elementos más o menos extraños parece inevitable, pero debe ser en principio sólo la necesaria para garantizar las condiciones de igualdad, y en cualquier caso consensuada con las minorías y asumida y gestionada por éstas en la perspectiva de la evolución querida de sus marcos culturales(13).

Uno de los temas más relevantes para el respeto y la igualdad de las circunstancias sociales es el de la lengua de las minorías. Tanto la multiculturalidad como la interculturalidad deben tenerlo muy presente. Pues bien, resulta que para que una lengua perviva necesita normalmente lo siguiente: 1) que en su territorio propio tenga una mayoría de hablantes que la usan realmente; 2) que en las sociedades modernas o confrontadas con la modernidad (con su sistema educativo, sus medios de comunicación, su dinámica de mercado tanto laboral como de bienes), la lengua se utilice explícitamente en la vida pública, que no sea sólo la lengua familiar y privada. Esto implica que respetar la lengua de las minorías supone en la práctica:

1. introducirla decididamente en el sistema educativo de los miembros de esa minoría.
2. hacerla lengua de la administración que atiende a esa minoría, esto es, que la minoría pueda utilizar su lengua al relacionarse con la administración.

3. conseguir que dicha lengua tenga una presencia significativa en los medios de comunicación del territorio propio de la misma. Para que todo esto sea posible se necesita, por supuesto, una voluntad activa de los miembros de la minoría por mantener la vitalidad de su lengua, pero también una voluntad eficaz de los poderes públicos para diseñar las políticas adecuadas.

Otra vez, ahora en esta cuestión de la lengua, aparece que lo que puede inicialmente plantearse como estricto respeto se convierte de hecho inevitablemente en interrelación cultural, en momento, aquí ya intenso, de interculturalidad. Esto es de nuevo especialmente evidente cuando entre la minoría y la cultura mayoritaria hay una distancia cultural relevante. Por ejemplo, introducir una lengua minoritaria indígena en la administración supone "traducir" determinados textos legales -empezando por la Constitución- a esa lengua. Pero como la cultura de la misma ha sido extraña a ciertos conceptos que animan a tales textos y a ciertas instituciones que se diseñan en ellos, nos vemos en principio forzados a "inventar" términos en la lengua minoritaria -e introducir con ello conceptos de los que carecía- que se supone deberá asumir la población. Si esta actividad es unidireccional -si sólo se pide que la lengua minoritaria se desarrolle en la línea de acomodarse a la mayoritaria- y si está dirigida por representantes de la cultura mayoritaria, tendremos un caso de asimilacionismo, aunque sea blando y paternalista, no de interculturalidad. Si en cambio se da una actividad en dos direcciones, esto es, si la cultura minoritaria aprende de la mayoritaria y ésta de la minoritaria, introduciendo también -incluso en los textos legales- conceptos y modulaciones de la minoritaria que le eran extraños, y si tal proceso se da desde la autonomía y el diálogo entre iguales que buscan acuerdos, se habrá realizado un proceso de interculturalidad delicado por cierto, pero muy relevante.

Otro elemento que debe tenerse en cuenta para que se construya la igualdad de los que van a dialogar es el que en ocasiones los colectivos minoritarios tienen derecho a que se diseñen públicamente las "protecciones externas" de las que hablaba Kymlicka, las que son necesarias para la solidez de su cultura y no dañan lo fundamental de los derechos humanos de las personas no pertenecientes a ella. Este autor⁽¹⁴⁾ resalta cómo desde los Estados centrales animados por la cultura "nacional", se han alentado políticas que se consideran respetuosas de los derechos individuales de las personas, pero que han supuesto una grave injusticia etnocultural. Por ejemplo: 1) los Estados han fomentado políticas de migración interna de miembros de la cultura dominante hacia los territorios de la minoría -apoyándose en el derecho de libre circulación-, hasta hacer que ésta sea minoría en su propio territorio; aplican después el principio democrático de "un hombre un voto" y condenan "democráticamente" a la cultura minoritaria a la marginación e incluso extinción; 2) otro tanto puede conseguirse diseñando "hábilmente" las demarcaciones territoriales internas, de modo tal que sitúen a las minorías problemáticas para la mayoría en una demarcación que las hace minoría en ella, en vez de diseñar demarcaciones que respeten los territorios históricos de las minorías para que éstas sean mayoritarias en ellos y puedan autogobernarse; 3) con la lengua puede pasar algo parecido: por razones de integración nacional y de "eficacia" se proclama a la lengua mayoritaria como la única oficial y luego se acepta libertad de lenguas en el uso privado, respetando aparentemente los derechos individuales, pero condenando a los idiomas

minoritarios, por las razones antedichas, a la marginación o extinción; 4) pueden igualmente alimentarse dinámicas de dominación cultural acudiendo al derecho al libre mercado y la propiedad privada, ante el cual la tradicional posesión común de las tierras y la unión simbólica con el territorio propias de diversas culturas indígenas queda gravemente amenazada, desestructurando de rebote al conjunto de la cultura.

Pues bien, frente a tales dinámicas, se imponen las mencionadas políticas de "protecciones externas" que controlen la migración interna desde la perspectiva de protección de los vulnerables, que diseñen demarcaciones territoriales de, descentralización del poder potenciadoras de las culturas minoritarias, que estimulen el uso público de su lengua y que reconozcan regímenes específicos de propiedad acordes con la cultura y la historia de las mismas. En un cierto sentido estas políticas restringen los derechos individuales de los miembros externos a la minoría, pero, por otro lado, así como se aceptan algunas cortapisas de las libertades para hacer posibles las libertades de todos o la justicia social, también deben aceptarse algunas cortapisas que no les afectan en lo fundamental a fin de garantizar los derechos culturales. De lo que se trata en definitiva es de introducir en la indivisibilidad de los derechos humanos también a los derechos culturales.

He reiterado en varias ocasiones que estas políticas de protección de las culturas minoritarias deben implicar diálogos y acuerdos. Esto nos lleva a la condición de autogobierno de la que se habló en su momento. No voy a repetir lo entonces dicho. Quede simplemente constancia de que, normalmente, la igualación en circunstancias de cara al diálogo intercultural supone ciertos niveles de autogobierno, aunque la concreción de éstos dependa tanto de la naturaleza del grupo minoritario como de diversas condiciones específicas en las que se encuentra.

b) La dinámica de la interculturalidad

La realización mínima de los derechos culturales sería la multiculturalidad, el reconocimiento en ía autonomía respectiva, el respeto. A pesar de todo si al formular la tesis general que anima este trabajo indiqué que la realización plena de los mismos es la interculturalidad se debió a que creo que es a través de la interculturalidad como se logran dos objetivos importantes: el de la potenciación de las culturas reconocidas desde esos derechos y el de la solidaridad entre culturas.

Explico el primer objetivo. Aunque a veces se tiende a ello', sobre todo cuando se piensa en las culturas minoritarias, no debe concebirse a las culturas ni como algo estático ni como algo monolítico. Todas las culturas evolucionan, encontrando en su evolución el remedio para su pervivencia; aunque es cierto que unas culturas. tienen procesos evolutivos más fuertes que otras. Igualmente, en todas las culturas hay márgenes de pluralismo y disensos internos; aunque es de nuevo cierto que en unas culturas o momentos históricos son más relevantes que en otros. Pues bien, en parte son estos disensos los que hacen evolucionar a las culturas, convirtiendo en dominante en las mismas lo que en un determinado momento pudo ser marginal e incluso vilipendiado. Pero las culturas evolucionan también precisamente con la relación con otras culturas.

Es aquí en donde interviene la dinámica intercultural para hacer que la evolución de las culturas por su contacto' con otras no sea la evolución propia de quien sufre una dominación sino la propia de la autonomía y la creatividad. Esto supone matizar la inconmensurabilidad entre culturas de la que se habló antes. Inconmensurabilidad no quiere decir incomunicabilidad. Aunque algunos antropólogos también defienden esto último -para indicar que no hay más "relación" entre culturas que el choque en el que perece la más vulnerable- la experiencia está ahí para probar que son posibles otras relaciones, algunas de ellas creativas(15). Este dato coincide además con el hecho de que, aunque nos hacemos humanos siempre en culturas particulares, todos somos "animales de cultura" y desde ese hecho abiertos a la interculturalidad.

En cuanto al elemento de solidaridad de la interculturalidad puede explicarse del siguiente modo. Aunque las culturas como un todo deben considerarse inconmensurables -lo que impide el sentimiento de superioridad cultural como tal- eso no significa que no tengan elementos concretos que pueden ser criticables ni que no puedan hacerse comparaciones entre aspectos específicos de las culturas. Pues bien, es a partir de ahí desde donde puede intervenir la solidaridad. Si yo desde mi cultura entiendo que en la otra cultura hay alguna laguna que puede colmarse o alguna deficiencia que debe mejorarse, no para que quede claro ningún tipo de superioridad sino para que los miembros de esa cultura vivan más plenamente su condición humana, es normal desde la solidaridad interhumana que se lo plantee en diálogo con ellos.

Ahora bien, para que esto no sea descarada o sutil intervención paternalista de quien se sigue creyendo globalmente superior, se precisa que se realice con ciertas condiciones. Primero, se debe ofrecer en el marco del diálogo, no como imposición, esto es, cualquier aceptación debe ser consciente y querida. Segundo, como en todo diálogo, debo tratar de situarme en lo posible en "la piel del otro", para entenderle adecuadamente y poder plantearle mis sugerencias desde lo que realmente es. Tercero, si estoy en disposición de ofrecer algunos aspectos que contemplo desde mi cultura, debo estar también en disposición de recibir algunos aspectos de la cultura con la que dialogo; por supuesto, los recibiré si me convencen, pero debe darse en mí una actitud receptiva y abierta a descubrir los valores presentes en la cultura del otro; la interpelación debe ser mutua. Cuarto, debo presentar mis sugerencias de tal modo y en tales circunstancias de igualdad y consistencia cultural del colectivo con el que dialogo que cuando se acabe en la aceptación de las mismas se haga de modo tal que no suponga destrucción cultural propia sino desarrollo cultural, porque el elemento nuevo se ha asumido de modo inculturado -en el marco de significación de la cultura propia- y porque las reestructuraciones a las que ha dado lugar. han supuesto creatividad. De algún modo lo que ha hecho el elemento nuevo así introducido es despertar ciertas potencialidades que yacían en la propia cultura.

Hay que reconocer, en cualquier caso, que todos estos son procesos delicados. Recordemos que la realidad cultural del otro no es meramente su dimensión folklórica y costumbrista. Que su realidad cultural, como la nuestra, es una compleja dialéctica de las dimensiones instrumental, institucional y ético-simbólica. En principio, durante mucho tiempo, la intervención externa en la dimensión instrumental, la apropiación de instrumentos que había ideado otra cultura, no suponía grandes retos ni transformaciones a la cultura propia. Pero ahora, con el espectacular desarrollo de esta

dimensión por la cultura occidental, la asunción de su instrumentalidad tecnocientífica -y del correspondiente ideal de consumo- por otras culturas remueve fuertemente todos los niveles, tanto el institucional como el ético-simbólico. Porque además, no se puede tomar solamente un instrumento que interesa (pongamos, por ejemplo, el teléfono): si se toma uno acaba arrastrando a todos los demás; y por otro lado es casi imposible quedar ajenos a ello, aunque se quisiera, porque implica los potentes medios de comunicación que conocemos. ¿Es posible situar esta "invasión" de lo tecnocientífico en la perspectiva de la interculturalidad que trae consigo la creatividad cultural o va a acabar arrastrando a todos a la occidentalización global de modo tal que sólo quedaría como diferente en algunos casos el folklore y cierto costumbrismo y en otros la lengua -cuando es hablada por millones de personas-? Esta es una pregunta realmente seria para las culturas aún no occidentalizadas en sus niveles ético-simbólicos. Toca a todos colaborar en que puedan afrontarla con la máxima autonomía, el máximo discernimiento y las máximas posibilidades que quepan para que asuman lo que deseen y como lo deseen.

En sí, lo más delicado es la pretensión de intervenir en el nivel ético-simbólico de otra cultura y también en sus instituciones, en la medida en que en ellos se sitúa lo nuclear de la misma. Cuando alguien se cree motivado para hacerlo, debe hacerlo extremando el cumplimiento de las cuatro condiciones que antes se especificaron. Algo que, por ejemplo, se quebrantó gravemente en la evangelización colonial, que se dirigía directamente al núcleo simbólico. Debe ser bienvenida, por eso, la petición de perdón por ello sobre todo si supone un cambio de modo de relación, como está suponiendo en bastantes iglesias, aunque desgraciadamente no en todas.

Otra cuestión relevante en estos momentos en el campo de la interculturalidad es la de encontrar una ética mínima de la que participen todas las culturas y que oriente la relación justa entre ellas. Una ética que inevitablemente afectará al nivel institucional de las culturas en el que se juegan las relaciones de poder, así como al nivel de las costumbres. Puede entenderse que hay ya un acuerdo en que tal ética debe derivarse de los derechos humanos universales. Con todo, hay también en estos momentos un debate importante para ver cómo precizarla. Debe empezar reclamándose que ese debate sea realmente intercultural -no sólo predominantemente intracultural occidental como ha sucedido hasta ahora-, de modo tal que, por un lado, remita tal ética a algo irrenunciable -nuestra común dignidad de humanos, seamos lo que seamos-, por otro lado sepa precisar los grandes principios y los preceptos más básicos que deben asumirse por todos sin ningún género de excusas, y por otro lado sea flexible para permitir las inculturaciones que se precisan para conservar la vitalidad de las diversas culturas(16). En este terreno hay que andar además con cuidado para no imponer a ciertos grupos culturales un cumplimiento estricto de los derechos humanos individuales como condición para, quizá, reconocerles luego sus derechos culturales. Todos debemos exigir y reconocemos a la vez el cumplimiento de los derechos individuales y de los derechos culturales. Cuando todas estas cuestiones se gestionan adecuadamente, la prohibición de "restricciones internas" a las libertades de los miembros de los grupos de las que hablaba Kymlicka adquiere todo su sentido.

Acabo haciendo una breve mención a los marcos en los que cabe desarrollar el diálogo intercultural. Destaco especialmente tres: el político-institucional en general, el educativo en

especial y el de las organizaciones diversas de la sociedad civil. Del primero he ido hablando implícitamente en todo lo que antecede. En cuanto al tercero, resalto aquí su relevancia porque puede ser canal de dinamismos muy flexibles y creativos: que organizaciones diversas de las diversas culturas de la sociedad civil interaccionen en espíritu de diálogo y solidaridad es algo muy fecundo. Junto a ellos, cruzando de algún modo a los tres, es también muy importante el papel de los medios de comunicación tanto por lo que presentan y el modo como lo hacen expresando dominancia cultural, cayendo en tics racistas o xenófobos o intentando huir de todo ello- como por lo que no presentan -porque muchas veces el otro es simplemente el ignorado y ya se sabe que entre nosotros lo que no existe para los medios de comunicación es como si no existiera socialmente-.

En cuanto a la educación concebida como educación intercultural es algo, dije al comenzar, que está de moda en muchos países. Todo el desarrollo de este trabajo ha pretendido fundamentarla como algo más que una moda, darle su sentido adecuado, pero también advertir que debe ir al fondo de la cuestión, que no puede plantearse como algo superficial que oculta las profundas y firmes exigencias de la interculturalidad real. A su vez, al ponerla junto a iniciativas que deben tomarse en el campo político y en la dinámica de la sociedad civil, se muestra que no puede pedírsele a la educación que asuma ella sola los retos de la interculturalidad: algunos aspectos decisivos de ésta se juegan en otros lugares y si se falla en ellos la educación no podrá suplirlos.

En países como España se está tendiendo a considerar esta educación intercultural como un componente, entre otros, de la educación para la paz. Lo que se hace desde dos supuestos fundamentales: 1) desde un concepto de paz "positiva", de paz que no se limita a la ausencia de violencia directa, sino que, superando también la violencia estructural -económica y lo cultural- se expresa como desarrollo máximo posible de las potencialidades de las personas; y 2) desde la asunción de la perspectiva creativa del conflicto, que no se plantea negarlo o ignorarlo sino manejarlo con empatía, no violencia y creatividad. En mi exposición el englobante no ha sido tanto la paz cuanto los derechos humanos. La resultante, en cualquier caso, puede ser la misma, la de concebir la interculturalidad y la educación que se remite a ella en un contexto global que le da todo su sentido y alcance.

Igualmente en los países europeos en general, se tiende a expresar la educación intercultural como educación antirracista, pensando específicamente en la relación entre nacionales y extranjeros. Es algo fundamental, pero no puede olvidarse que la educación intercultural debe abrirse a la asunción positiva de todas las diferencias culturales, las derivadas de la inmigración y las históricas en los Estados (entre las que destacan las minorías nacionales y lingüísticas y los pueblos indígenas), tanto europeos como americanos o de otros continentes. De este modo la educación da un paso más: primero se planteó estar atenta a las diferencias personales -para adaptarse al alumno-; ahora se plantea además adaptarse a las diferencias grupales. Porque es de este modo como se realiza la justicia educativa.

Cierro así estas reflexiones esperando que hayan podido probar y explicitar la tesis que las ha animado: que la interculturalidad se fundamenta en los derechos culturales que tenemos y que es la mejor realización concreta de los mismos y de los correspondientes deberes.

Notas:

1. Que ha adoptado un abanico de opciones que van desde la cara amable del paternalismo asimilacionista hasta la cara más dura del etnocidio acompañado de genocidio.
2. Entiendo que las distinciones que hago aquí no se imponen, que puede recubrirse a estos términos de significados diferentes o hacerlos más o menos sinónimos, como es el caso en otros autores. Creo, con todo, que las precisiones que hago pueden ser de utilidad, no sólo como clarificación, sino también de cara al objetivo de precisar las exigencias morales en este campo.
3. El paradigma de ellos puede verse en la Francia que surge tras la Revolución.
4. Reelaboro aquí personalmente y complemento diversas reflexiones que aparecen en obras y autores como éstos: W.Kymlicka, Ciudadanía multicultural, Barcelona, Paidós, 1996 y "Derechos humanos y justicia etnocultural", en Debats 68 (2000) 47-63; D. Miller, Sobre la nacionalidad, Barcelona, Paidós, 1997; Ch.Taylor, Argumentos filosóficos, Barcelona, Paidós, 1997; L. Villoro, Estado plural, pluralidad de culturas, México, Paidós, 1998; M. Walzer, Moralidad en el ámbito local e internacional, Madrid, Alianza, 1996
5. Con esta conclusión estaría en desacuerdo un autor tan relevante como Habermas (ver, por ejemplo La inclusión del otro, Barcelona, Paidós, 1999). Él defiende que el estado y los ciudadanos como tales se remitan únicamente a una cultura política común que se exprese como lealtad a un conjunto de principios y procedimientos democráticos que animan las instituciones públicas y se plasman en la Constitución. Esta cultura común ampararía las diversas subculturas étnicas (la mayoritaria nacional, las minoritarias de grupos históricos, las minoritarias de inmigrantes recientes...) solamente garantizando la posibilidad de coexistan en igualdad mientras respeten la cultura política común, de modo tal que evolucionen únicamente en función de las adhesiones o rechazos libres de los ciudadanos. La propuesta es sugerente sobre el papel, pero estoy de acuerdo con quienes piensan que no es realista, que ignora la condición humana.
6. Por ejemplo en "Identidad nacional y violencia. El caso vasco", en VV.AA., Razones contra la violencia, v. " Bilbao, Bakeaz, 1998, 25-82; "El desafío del otro indígena", Letras de Deusto, 28/79 (1998) 41-60; "El extranjero como igual y como extraño", en VV.AA. El extranjero en la cultura europea de nuestros días, Bilbao, Universidad de Deusto, 1997, 385-445; "El derecho de autodeterminación", en Sal Terrae, mayo (1999) 393-408; "Pueblos y Estados. Derechos de los pueblos y derechos de los Estados", en obra colectiva de la UNESCO sobre El diálogo intercultural sobre la democracia y los derechos humanos, de próxima publicación. En algunos de estos textos, a los que me remito, abordo el espinoso tema del derecho de autodeterminación, en el que aquí no voy a entrar directamente.

7. He abordado la problemática de la universalidad, tratando de explicar y fundamentar qué puede significar una contextualización cultural que no la rompe sino que la afina, en "El debate sobre la universalidad de los derechos humanos", en VV.AA., La Declaración Universal de Derechos Humanos en su cincuenta aniversario, Bilbao, Universidad de Deusto, 1999, 309-393.
8. En Ciudadanía multicultural, e.c. Por poner un ejemplo de cara a las comunidades indígenas: éstas no podrían imponer a sus miembros la restricción interna de que no abandonaran determinadas creencias religiosas, pero sí podrían exigir al Estado, como protección externa, unas leyes de propiedad de sus tierras tradicionales que impidiera que se aplicara en ellas la ley del mercado de oferta y demanda individuales libres desde la que cabe que ciertos potentados o multinacionales se hagan dueños de sus tierras. El criterio no siempre puede aplicarse con claridad, porque por ejemplo las leyes de protección de las lenguas amenazadas frente a las dominantes pueden interpretarse como protecciones externas pero también como restricciones internas. Pero en conjunto es un buen criterio.
9. Lo que expongo en este apartado es fuertemente deudor del trabajo aún sin publicar de E. Ruiz Vieytes "Minorías europeas y Estado de Derecho", aunque introduzco diversas matizaciones personales.
10. Los textos internacionales más relevantes para los derechos de las minorías son: el artículo 27 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (1966) y la Declaración de los Derechos de las Personas pertenecientes a Minorías Nacionales, Etnicas, Religiosas o Lingüísticas, aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en 1992. Pero además hay por supuesto bastantes más textos ya sea regionales ya sea de legislación interna de los países.
11. Ya sabemos, por lo que antes se dijo, que esto es en teoría -en la teoría liberal de los derechos. porque en la práctica todos los Estados nacionales han intervenido activamente para apoyar la cultura mayoritaria. Es por eso hipócrita poner luego reparos en nombre de los derechos individua. les para apoyar las culturas minoritarias.
12. Retorno más adelante esta cuestión a la hora de tratar las condiciones de posibilidad de la interculturalidad.
13. Por ejemplo, garantizar la seguridad económica no significa en sí introducir pura y duramente el modo de producción capitalista, puede suponer hacer determinadas reformas en el modo de producción tradicional; garantizar niveles educativos dignos no significa en sí hacerlo desde los esquemas específicos estrictos de la cultura mayoritaria, pues puede hacerse desde un sistema que además de preparar para el diálogo entre iguales se modula no sólo desde la referencia a la lengua propia, sino también desde la referencia a elementos cosmovisionales e instituciones propios.
14. Ver especialmente artículo citado de Debats, pero también la obra igualmente citada Ciudadanía multicultural.
15. Piénsese, por ejemplo, en la interrelación entre el cristianismo que surge en contextos judíos y la cultura grecorromana en la que se incultura respetuosamente en los primeros siglos, promoviendo evoluciones al fin aceptadas por las partes (no sin conflictos - persecuciones- con los dominantes). En cambio, la evangelización que promovió el mismo

cristianismo entre los indígenas americanos fue en general -salvo honrosas excepciones- "de choque", desde el poder.

16. Desarrollo más todas estas cuestiones en el trabajo ya citado "El debate sobre la universalidad de los derechos humanos"

Bibliografía

Barth, F. (ed)(1976)

Los grupos étnicos y sus fronteras, México, FCE,

Etxeberria, X. (1998)

"El desafío del otro indígena", en: Letras de Deusto, 28/79 41-60.

_____ (1999)

"El debate sobre la universalidad de los derechos humanos", en vv.AA. La Declaración Universal de Derechos Humanos en su cincuenta aniversario. Un estudio interdisciplinar, Bilbao, Universidad de Deusto, pp. 309-393.

_____ (2000)

Ética de la diferencia, Bilbao, Universidad de Deusto.

Geertz, C. (1987)

La interpretación de las culturas, Barcelona, Gedisa.

Giner, S. y Scartezzini, D. (1996) (eds),

Universalidad y diferencia, Madrid, Alianza.

Habermas, J., (1999)

La inclusión del otro, Barcelona, Paidós.

_____ (2000)

La constelación postnacional, Barcelona, Paidós.

Jameson, F. y Zizek, S.(1998)

Estudios cultura/es. Reflexiones sobre el multiculturalismo, Buenos Aires, Paidós.

Kymlicka, W (1995)

The Rights of Minority Cultures, Oxford, Oxford University Press.

_____ (1996)

Ciudadanía multicultural, Barcelona, Paidós.

_____ (2000)

"Derechos humanos y justicia etnocultural", en: Debats, 68 (2000) 47-63

Miller, D. (1997)

Sobre la nacionalidad, Barcelona, Paidós.

Mulhall, S. y Swift, A.(1996)

El individuo frente a la comunidad, Madrid, Temas de Hoy.

Olive, L. (1993) (comp)

Ética y diversidad cultural, México, UNAM-FCE. .

_____ (1999)

Multiculturalismo y pluralismo, México, Paidós.

Raz, Joseph (1995)

"Multiculturalism: A Liberal Perspective", en: Ethics in the Public Domain, Oxford, Clarendon Press, 155-176.

Salmerón, F.(1998)

Diversidad cultural y tolerancia, México, Paidós.

Taylor, C. (1997)

Argumentos filosóficos, Barcelona, Paidós.

Todorov, T. (1988)

Cruce de culturas y mestizaje cultural, Madrid, Júcar.

_____ (1991)

Nosotros y los otros, México, Siglo XXI.

Touraine, A. (1997)

Pourrons-nous vivre ensemble? Égaux et différents, Paris, Fayard

Villoro, L. (1998)

Estado plural, pluralidad de culturas, México, Paidós.

Walzer, M. (1993)

Las esferas de la justicia, México, FCE.

Walzer, M. (1996)

Moralidad en el ámbito local e internacional, Madrid, Alianza.

FUENTE: Construyendo Nuestra Interculturalidad – Mayo, 2004

[en línea] http://interculturalidad.org/numero01/b/arti/b_dfo_010404.htm