

ESPACIOS DE DIÁLOGO INTERCULTURAL.  
UNA REVISIÓN DE REALIDAD HISTÓRICA ANDALUSÍ  
DESDE UN SABER CONTEXTUAL<sup>1</sup>

José Ildefonso GONZÁLEZ MORILLO<sup>2</sup>

## 1. INTRODUCCIÓN

En palabras de Foucault (2006), las ciencias humanas acontecen según los problemas y la demanda de los mismos. Todo saber existe en potencia, algunos conceptos como los de hibridez o interculturalidad no son nuevos sino que han existido siempre. En cambio, nos encontramos en un momento histórico en el que se ha precisado estudiarlos ya que el sistema actual así lo ha determinado. Del mismo modo que tuvo que darse la necesidad de unas nuevas normas por parte de la sociedad industrial impuesta a los individuos para

1 Citar como: GONZÁLEZ MORILLO, José Ildefonso. «Espacios de diálogo intercultural. Una revisión de realidad histórica andalusí desde un saber contextual». En: MONTROYA RAMÍREZ, María Isabel; SORROCHE CUERVA, Miguel Ángel (eds.). *Espacios de tránsito. Procesos culturales entre el Atlántico y el Pacífico*. Granada: Editorial Universitaria, 2014, págs. 121-131 [<http://hdl.handle.net/10481/35102>]

2 Licenciado en Filosofía por la Universidad de Málaga (2004/2011), obtuvo una beca Iberoamericana (2010/11) trabajando en especialidades de Trabajo Social y Psicología. Titulado en Máster Oficial en Estudios Latinoamericanos: Cultura y Gestión por la Universidad de Granada (2012/13). Sus intereses se centran en la revisión contextual del pensamiento y realidades históricas concretas.

el nacimiento de la psicología; las causas de la Revolución Francesa para la instauración de una burguesía para que surgieran reflexiones de tipo sociológico; así debemos comprender las exigencias de un sistema cultural-globalizado para que nos veamos obligados a pensar o repensar las relaciones culturales y revisión de las tradiciones que las constituyen. En el siguiente trabajo tratamos de hacer un recorrido sobre el paradigma intercultural para defender que actualmente es el mejor modo de comprender las nuevas relaciones culturales y cómo estas pueden ser fructíferas para la reflexión de cualquier tipo de conocimiento o área disciplinaria ya que en el modo en que se manifiesta es único y no acontecido con anterioridad.

Desde que en la década de los noventa se celebraran los tres primeros congresos acerca de la Filosofía Intercultural el término «intercultural-interculturalidad» no ha hecho más que florecer asilvestradamente en detrimento de un sólido enraizamiento necesario. Un ejemplo claro lo tenemos en los documentos del Estado bolivariano, en concreto hago referencia a los Vice-Ministerios de «Descolonización» e «Interculturalidad» creados para el Ministerio de Culturas<sup>3</sup>. Hay que reconocer el enorme esfuerzo de dicha hazaña por trasladar todo lo que concierne a dichos términos a la esfera pública y por tanto tratarlo como asunto de Estado, en cambio, hay que advertir de la tendencia «culturalista» y «eticista» a la que pueden derivar estas acciones y que distraen más que aportan al desafío de una interculturalidad crítica. Es la mala comprensión y recepción del término «intercultural», turbido, a causa de tanta herencia propagandística en torno a la diversidad cultural propuesta en lo postmoderno a través de la falsa modestia de un concepto como es lo multicultural.

Cuando asediamos a la concepción culturalista de lo intercultural queremos decir que la interculturalidad no es mera defensa del folclore de ciertas culturas o tradiciones no oficiales ya que dichas propuestas no hacen más que maquillar el concepto y confundirlo con otros. De este modo podremos observar la diferencia sustancial —que no elemental— que tanto confunde lo

3 Véase la Nueva Constitución Política del Estado de Bolivia en: <http://www.patrianueva.bo/constitucion/>

multicultural y lo intercultural en tanto que apoloéticas de la construcción de una sociedad más justa.

## 2. ¿POR QUÉ INTERCULTURALIDAD Y NO MULTICULTURALISMO?<sup>4</sup>

Del multiculturalismo puede destacarse la concepción política de la cultura como identidad personal y colectiva, portadora de una dimensión geopolítica que permite un acercamiento, a las culturas del afuera, como modo político de tratar las diferencias culturales presuponiendo que el componente relevante de una cultura es su identidad étnica. Por tanto, si admitimos la identidad cultural en tanto que etnicidad donde los miembros culturales se identifican como pertenecientes a ella, el siguiente paso a dar sería plantearse si cabe la posibilidad de, o no, traspasar los límites de cada cultura. Debido a la apertura que supone la relación entre una cultura de referencia y otra de pertenencia que permita al menos a las minorías la tarea de definirse es algo que no es posible en este modelo de sociedad ya que el problema que plantea una sociedad multiculturalista es que exige un modelo cultural de referencia por el que se compite directa o indirectamente. Así las diferencias étnicas que se reconocen y el contexto sociocultural que configuran son factores que ponen de relieve diversos modelos de multiculturalismo que funcionan y que pretenden convertirse en modelo canónico de referencia para todos los demás. Por tanto, dicho paradigma no ofrece una posibilidad a la convivencia y al respeto mutuo entre culturas.

En cambio, la interculturalidad manifiesta un reconocimiento de la diversidad cultural más amplia —porque va mucho más allá— exigiendo desde el primer contacto un diálogo con el otro y la otra cultura. Es decir, no implica un territorio geopolítico concreto como en el caso multiculturalista sino una modalidad de intercambio cultural producida a escala global como lugar de paso en un contexto de globalización —migraciones de diversa procedencia

<sup>4</sup> Para contrastar estos conceptos se ha tomado como punto común la gestión política que se ha llevado a cabo de la pluralidad cultural en cuanto al tratamiento dado a las minorías dentro de la relación entre culturas; con el fin de esclarecer que no debe asimilarse la defensa del folclorismo con una interculturalidad crítica.

con tendencia a permanecer en el lugar de destino o al tránsito entre fronteras débiles por ejemplo (Mignolo, 2003). La interculturalidad responde ante un espacio limpio de intercambios excluyente en torno a términos impositivos o de seducción donde se acoge y respeta —no superando ni generando reducciones— la realidad de cada cultura, siendo lo que cambia exclusivamente el modo de relación entre ellas— cabe entender la interculturalidad también como una experiencia de la vida cotidiana en tanto que contexto práctico donde somos partícipes de la historia junto al otro y a la otra. Sin duda este modo de verlo nos permite realizar una concepción histórica de la cultura ya que éstas se crean y crecen en condiciones contextuales donde las fronteras no excluyen al otro sino que se encuentra dentro, puesto que en el momento en que existe un contacto y lo ubiquemos al margen a una determinada cultura, ya de por sí, la situamos dentro del orden sistemático en que se desarrolla lo histórico (Fornet-Betancourt, 2002).

### 3. ANAMORFISMO SOCIETAL

Decía Garretón (2001) a principios del siglo XXI que estamos viviendo una interpenetración entre dos tipos societales que a su vez sintetizan e incorporan otros, estos son: la sociedad industrial de Estado Nacional y la sociedad post-industrial globalizada. Podemos definir como «paradigma clásico» aquella reflexión y acción en el que predominaba un tipo de análisis que vio la sociedad como un sistema articulado en estructuras económicas, políticas, sociales o culturales determinadas según leyes universales unas a otras y donde la acción social era de algún modo la emanación de los «efectos estructurales» de tal sociedad. Es decir, desde articulaciones monolíticas como la «económico-social» —en las vertientes marxistas— u otras dicotómicas como la socialista-capitalista, moderna-tradicional, etc. En este paradigma el cambio social se definía como el paso de un tipo de sociedad a otra, tratando al fenómeno como un proceso diseñado por pautas que se inferían ya fuera por experiencias históricas o por aquellos factores estructurales. De tal modo que mediante dicho paradigma se ha concebido a la sociedad como una visión de cambios en la historia en tanto que sucesión de etapas de desarrollo, revolucionarias, en proceso de modernización, etc. Tanto las llamadas teorías de la modernización como aquellos enfoques de

la dependencia han compartido la misma matriz teórica —tanto como la noción de multiculturalidad. Pero

«no existe una determinación o relación universal entre estas dimensiones, sino que tales determinaciones o relaciones son históricas y varían para cada caso nacional y para cada momento histórico, atravesadas además por los procesos de mundialización o globalización que, estando directa o indirectamente siempre presentes, también actúan diferenciadamente según cada contexto» (Garretón, 2001, pág. 12).

De ahí la importancia en el mundo de hoy de la contextualidad geopolítica ya que vivimos en sociedades en donde las distintas esferas culturales, sociales, políticas o económicas no se corresponden exactamente una con la otra. Garretón (2001: 18) nos habla de un Movimiento Social —mayúsculas, singular— orientado al nivel histórico-estructural de una determinada sociedad que defiende un conflicto central y, por otro lado, movimientos sociales —plural, minúsculas— que engloba actores concretos que se mueven en los campos de los mundos de la vida a nivel organizacional o institucional orientados hacia metas específicas y con relaciones problemáticas definiéndose en cada sociedad y momento con el Movimiento Social central. Así podríamos recurrir al proyecto intercultural como un tipo de Movimiento Social central entendido éste como portador de un sentido para la historia y la encarnación como agente fundamental del cambio social, que defiende el contacto entre todas las manifestaciones de la razón, a través de la comunicación.

Es decir, responde a una acción colectiva que responde a tensiones o contradicciones específicas y que se orienta a resolverlas mediante el diálogo dando la oportunidad de ser escuchados a cada uno de los movimientos sociales. Podría decirse que desaparece la utopía como arquitectura de un tipo de sociedad que da forma a una historia universal (sociedad moderna, democrática o socialista) para dar paso a utopías parciales que apuntan a la realización provisoria sólo de algunos de los principios que definen una sociedad donde el espacio intercultural se muestra como una posibilidad de diálogo ante la diversidad de actores-sujetos culturales.

#### 4. ANAMORFISMO CULTURAL

En una época de transición como lo es la nuestra, caracterizada por la convivencia de un viejo y nuevo mundo se hace imprescindible prestar atención al contexto de cada una de las realidades que lo forman para comenzar a reflexionar y pensar las distintas realidades desde los contextos mismos y no a partir de la aplicación de esquemas interpretativos pre-elaborados<sup>5</sup>. Es decir, aprovechar la nueva situación socio-cultural para introducir a debate tradiciones alternativas a los esquemas y contenidos de interpretaciones tradicionales.

Tenemos por mala costumbre pensar que solo existe una razón con su propio universo en el que el resto de racionalidades son partícipes cuando en realidad debemos hablar de la convivencia de un «pluriverso» de racionalidades donde cada razón experimenta su propia cosmogonía (García, 2006) (Fornet-Betancourt, 2003). Del mismo modo que Newton desplaza la física clásica y no la elimina realmente sino que da lugar a una nueva física que amplía un nuevo horizonte sin anular el anterior, ésta permanece útil en su horizonte que se ha quedado obsoleto — según la nueva percepción— aunque sigue formando parte de la historia de la física y sigue siendo realidad. Extrapolando este ejemplo a lo cultural podríamos decir que coexisten diversas formas de razón donde unas influyen en otras formas de realidad a través de un cierto dinamismo procesual pero que no siempre tiene por qué ser dialéctico (Ella-curía, 2005; Panikkar, 2002). Se trata de un estadio último de realidad en el que se hacen presentes los demás dinamisismos de las distintas realidades y que denominamos «realidad histórica».

Ahora bien, esta realidad histórica ha sido interpretada por un logos determinado —logos occidental— y que ha fundado una Historia en la que toda temporalidad tendría que «someterse» —para así cumplir la posibilidad de hacer historia— empobreciendo la realidad al sacrificar historias no consideradas oficiales.

5 La Filosofía Intercultural Crítica cuestiona la formación académica en torno al texto que hace al estudiante «[...] un profesional de libro pero un ingenuo de interpretaciones contextuales» (Blanco, 2009: 2). Véase también (Fornet-Betancourt, 2001).

Precisamente una las propuestas detalladas en el programa para transformar interculturalmente la Filosofía (Fornet-Betancourt, 2001) —y que aquí defendemos— trata de una reconstrucción histórica como fundamento para un posterior reconocimiento de la pluralidad de discursos culturales que han participado en la conformación de una Historia en la que se tome en cuenta otras tradiciones. Ahí que se considere el diálogo entre las culturas como un paradigma clave en el que se intercambie las distintas memorias y tradiciones de la humanidad evitando así la sustitución generalizada por una Historia universal (Dussel, 2007; Fornet-Betancourt, 2010).

## 5. AL-ÁNDALUS COMO APORTE AL PENSAMIENTO IBEROAMERICANO

Debemos admitir que la Filosofía Intercultural no es ni homogénea ni uniforme tanto en su planteamiento como en métodos, contextos y objetivos (Estermann & VVAA, 2009). Existen otros planteamientos concernientes al diálogo y a los problemas con la comunicación; las relaciones de poder y reflexión en torno a las clases sociales, de identidad cultural/religiosa y de género; descolonización política, formal, de pensamiento, etc. Por este motivo debemos matizar que en el presente trabajo nos posicionamos desde una Filosofía Intercultural Crítica en tanto que revisión de las realidades históricas. Se trata principalmente de una tarea desmitificadora, no de erradicar cualquier tradición oficial sino de descentralizarlas para posibilitar una apertura al diálogo con las distintas tradiciones que constituyan un contexto histórico concreto. De este modo hemos escogido un período histórico como es el de al-Ándalus con el fin de proponer una relectura que exija la superación de metodologías y criterios con los que hasta ahora se ha investigado monoculturalmente el contexto andalusí.

Partimos de la afirmación de la existencia de un legado proto-renacentista no reconocido por el eurocentrismo debido exclusivamente a que se encuentra escrito en árabe, es decir, lo que aquí proponemos que existe una tradición oficial que desterró el período andalusí por no admitir el proceso de «orientalización» dentro del marco Mediterráneo Occidental (Dussel, 2007). Cuando hacemos referencia a dicha «orientalización» aludimos al legado helénico orientalizado —ya que no debemos pasar por alto que en la Roma oriental se hablaba griego— que a través de los pensadores alejandrinos, la autopista heredada de los ingenieros romanos en el norte africano y la controversia entre

arrianos y cristianos, posibilitó el enfrentamiento en suelo hispano entre los defensores de la tradición romana occidental y aquellos que asimilaron el progresismo ideológico oriental<sup>6</sup>.

Tratamos por tanto de apoyar aquella propuesta que sostiene que el período de Taifas aporta a la historia de Europa, con sus fuentes griegas de Oriente, una base que direcciona al Renacimiento, vamos, que no podría entenderse Europa «sin la orientalización coral de Venecia, Sicilia, al-Andalus y el final de Bizancio» (Ferrín, 2009: 388)<sup>7</sup>. El problema es que la visión eurocéntrica ha politizado de tal modo la interpretación de la historia que ha ninguneado la cosa árabe en la germinación de nuestra civilización. Por tanto no se ha considerado hasta las últimas décadas que el modo en que se constituyeron los reinos de Taifas ha permitido un desarrollo cultural innovador a causa de la competencia entre ciudades que sin duda es equiparable al de las ciudades-estado italianas durante el Renacimiento. Se trata de colocar al-Andalus como primer eslabón occidental entre el pasado clásico y los renacimientos europeos, ya que nunca se trató de un contexto en el que se encontraran tres culturas sino más bien una sola Cultura compuesta de tres religiones (Ferrín, 2007), un suelo occidental donde se experimentaron las distintas herejías cristianas orientales y que por tanto permitió un acercamiento mayor al Imperio romano de Oriente.

¿Qué ocasiona, por tanto, que se haya interpretado el contexto andalusí como algo ajeno en lo referente a la construcción de Europa? En primer lugar, que la primera unión real europea entre lo civil y lo eclesiástico se crea en

6 Es curioso como la mayoría de las fuentes que defienden estas posturas no provienen de suelo ibérico. Ejemplo (fuentes extraídas del trabajo de Emilio González Ferrín (2009)): Gutas, D. (1988) *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic translation movement in Baghdad and Early Abbasid society*(2nd-4th/8th-10th c.). Tr. D'Ancona, C. (2002) *Pensiero Greco e cultura araba*. Turín: Einaudi; Hagerty, M. (2007) *Los cuervos de San Vicente. Cristianos en al-Andalus*. Granada: Comares; Brotton, J. (2002) *El bazar del renacimiento. Sobre la influencia de Oriente en la cultura occidental*. Barcelona: Paidós.

7 El artículo citado trata de ser una síntesis de su obra *Historia Genreal de al-Andalus: Europa entre Oriente y Occidente* —también citada— y otros estudios. Por tanto aludimos al artículo con el fin de introducir al debate debido a su fácil acceso. Para un análisis más riguroso sugerimos que accedan a la obra.

contraposición a la Roma oriental. Ya en el Concilio de Frankfurt (749 d.c.) se repudia toda práctica orientalizante del cristianismo —sobre todo el arrianista de profundo arraigo en gran parte de Hispania. De este modo nos encontramos con un norte ibérico que se diferenciará de todo aquello denominado como al-Andalus puesto que ambas siguieron una lógica post-romana diferente; y mientras una parte asimiló el programa europeo de Carlo Magno, el contexto andalusí respondió con la misma evolución del norte africano pues compartían una herencia púnica a tener en cuenta —con elementos comunes como costumbres, ideologías, literatura e incluso hasta idioma—. De ahí que dicho conflicto en suelo íbero no deba traducirse en invasión y reconquista sino más bien asimilación de dos lógicas paralelas enfrentadas por un impulso tangencial.

Ahora bien, como ya sabemos la historia universal de lógica eurocéntrica determinó aprobando que ese legado árabe situado en un rincón europeo no formó parte de la creación de Europa ni mucho menos tolerable la interpretación de dicho contexto como una de las fuentes de los posteriores renacimientos. Por este motivo y en primer lugar es esencial una revisión crítica de la realidad histórica andalusí con el fin de rescatar esa tradición desterrada y que nos permita entablar un nuevo diálogo entre Oriente y Occidente ya que es más lo que nos une que aquello que realmente nos separa. En segundo lugar, aceptar que existe una tradición escrita en árabe y, al mismo tiempo, forma parte de lo que hoy conocemos como Europa. Y por último, un ejemplo lo tenemos en aquellas obras o legados pasados por alto en la tradición oficial como son la reflexión acerca de la política de Ibn al-Jatib tan cercano al pensamiento de Maquiavelo o Baltasar de Castiglione; el intento de vuelo por parte de Abbás Firnás; la poesía libertina de la princesa Wallada; hasta la literatura de mayor relevancia dentro del judaísmo clásico están redactadas en árabe dentro del contexto andalusí como los ilustrados Maimónides y Averroes —que llegaron a ser prohibidos por su progresismo en París.

## BIBLIOGRAFÍA

- Beorlegui, C. (2005) *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano: una búsqueda incesante de la identidad*, Bilbao, Universidad de Deusto.
- Blanco, J. (2009) «Horizontes de la Filosofía Intercultural. Aportes de Raúl Fernet-Betancourt al debate». *A Parte Rei* (<http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/>) (64), págs. 1-39.

- Dussel, E. (2007) *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Madrid, Trotta.
- Ellacuría, I. (2005) *Veinte años de Historia en el Salvador (1969-1989)* (2.<sup>a</sup> ed.), Madrid, Tustquet.
- Estermann, J., & VV.AA. (2009) «Colonialidad, descolonización e interculturalidad. Apuntes desde la Filosofía Intercultural», en *Interculturalidad Crítica y Descolonización. Fundamentos para el debate*, La Paz, Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello.
- Ferrín, E. G. (2007), *Historia General de al-Andalus: Europa entre Oriente y Occidente*, Córdoba, Almuzara.
- (2009) «Al-Andalus: del mito asumido al Renacimiento» *MEAH, sección árabe-islam* (58), 383-405.
- (2012) «711 — Historiología de una conquista», en VVAA, & S. E. Árabes (Ed.), *Al-Andalus y el mundo árabe (711-2011): visiones desde el arabismo*. (pp. 67-90). Madrid.
- (1998) *Aproximaciones a José Martí*. Retrieved from [http://www.mwi-aachen.org/Images/MARTI\\_tcm19-40301.pdf](http://www.mwi-aachen.org/Images/MARTI_tcm19-40301.pdf)
- (2000) «Para un balance crítico de la filosofía iberoamericana en la llamada etapa de los fundadores». *CUYO. Anuario de Filosofía Argentina y Americana* (17), 117-132.
- (2001) *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao, Desclee.
- (2002) «Filosofía e interculturalidad en América Latina: Intento de introducción no filosófica». en *Filosofía e interculturalidad en América latina*, Madrid, Biblioteca nueva.
- (2003) *Culturas y poder. Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización*, Bilbao, Desclee.
- (2010) «Teoría y praxis de la filosofía intercultural». *Revista de pensament i anàlisi* (10), 13-34.
- Foucault, M. (2006) *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* (4 ed.), Madrid, Siglo XXI.
- García, A. O. (2006) «Raúl Fornet-Betancourt: La fecundidad de la filosofía latinoamericana. (U. d. Zulia, Ed.)» *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 11, 2006.
- Garretón, M. A. (2001) «Cambios sociales, actores y acción colectiva en América Latina». *Naciones Unidas, SERIE Políticas sociales* (56), 52 págs.

- Graciano, R. A. (2008) *Interculturalidad y convivencia. El «giro intercultural» de la filosofía*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Mignolo, W. (2003) *Historias locales / diseños globales*, Madrid, Akal.
- Panikkar, R. (2002) *El discurso intercultural. Prologómenos para una filosofía intercultural*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- VV.AA. (2010) *Ignacio Ellacuría 20 años después. Actas del Congreso Internacional*, Sevilla, Instituto Andaluz de Administración Pública.