



CÀTEDRA UNESCO D'ESTUDIS **INTERCULTURALS**
Universitat Pompeu Fabra



Francisco Fernández Buey,

Sobre el encuentro entre culturas. Una perspectiva ético-política.

Se publicó en Norbert Bilbeny (ed.), *Per una ètica intercultural. Reflexions interdisciplinàries*, Editorial Mediterrània - Fundació Jaume Bofill, Barcelona, 2002, pp. 95-109.





I

Una particularidad que, en este cambio de siglo, afecta a los viejos estados-nación europeos es que se están superponiendo en ellos las viejas diferencias derivadas de la forma histórica de unificación estatal a las nuevas diferencias incoadas en los flujos migratorios recientes, que ahora proceden sobre todo del Este de Europa y del Norte de África. En Alemania, al malestar derivado de la persistencia de importantes diferencias socioeconómicas entre el Este y el Oeste se superpone el choque cultural entre la población alemana y los inmigrantes procedentes de Turquía y de otras nacionalidades. En Francia, donde el proceso histórico de unificación estatal ha sido culturalmente más profundo, el racismo y la xenofobia han tomado como excusa el alto índice de inmigrantes norteafricanos que quieren mantener sus propias culturas en Marsella o en París. En Italia, al mismo tiempo que la Liga Norte se manifestaba contra Roma y contra el Sur, surgían brotes xenófobos contra los inmigrantes negros o albaneses en ciudades que han heredado la tradición humanista del Renacimiento. Y en España, que ha sido hasta hace poco un país de emigrantes y que ahora tiene todavía un índice de inmigrantes relativamente bajo en comparación con otros países europeos, al mismo tiempo que crecían las incomprensiones nacionalistas de doble signo hemos vivido varios episodios de xenofobia contra trabajadores procedentes del Magreb en varias de las comunidades autónomas (Andalucía, Canarias, Cataluña, Madrid, Murcia) mientras crece porcentualmente el número de personas que están dispuestas a declararse racistas al contestar a las encuestas.

Las restricciones legislativas a los flujos de inmigrantes africanos y, en algunos casos, la expeditiva expulsión de parte de los mismos por los gobiernos de Francia, España e Italia contrasta fuertemente con la demanda de mano de obra joven (hoy reconocida por economistas, sociólogos y empresarios) y, sobre todo, contrasta con el auge de la cultura de la solidaridad representada por el elevado número de jóvenes afiliados en esta parte de Europa a las organizaciones no-gubernamentales de ayuda al desarrollo. Estos contrastes ponen de manifiesto que deshacer el nudo que se ha establecido últimamente entre desempleo selectivo, desequilibrios regionales y sectoriales en el mercado de trabajo, inmigración extracomunitaria, choque entre culturas y aumento de las manifestaciones xenófobas se ha convertido en uno de los retos ético-políticos a los que ha de hacer frente la actual Unión Europea. Por el momento, dadas la legislación vigente sobre inmigración extracomunitaria y la orientación monetarista existente en las instituciones dirigentes de la Unión, esta cadena parece estar convirtiéndose en un círculo vicioso, en un callejón sin salida [Grosser, 1996].

II

Para tratar de desatar ese nudo tiene importancia metodológica ponerse de acuerdo previamente en un punto: no todo encuentro entre culturas implica necesariamente choque violento y ataque directo de una cultura a otra, pero casi todo encuentro entre culturas ha sido históricamente un encontronazo y ha supuesto, en cualquier caso, un problema social. Para la cultura receptora (o invadida) y para la



otra. El que haya encontronazo depende de varios factores: dimensión comparativa de los flujos migratorios, rapidez de los mismos, situación socioeconómica del país de recepción, naturaleza de las diferencias entre las culturas que se encuentran, etc. Pero, en cualquier caso, no es bueno empezar negando, en el plano analítico, la existencia del problema. Es más: se puede considerar una ingenuidad, por muy repetida y bienintencionada que ésta sea, quitar importancia o poner sordina a las consecuencias socioculturales de los nuevos choques entre culturas. Y lo es particularmente cuando, como se ha dicho, en varios países de Europa el choque entre culturas derivado de las nuevas migraciones se superpone a la reaparición de los viejos litigios históricos en el marco de estados unitarios, lo cual complica el tratamiento diferenciado de los asuntos tanto en el ámbito estrictamente político como en los ámbitos cultural y educativo [Whithol der Wenden, 1995 y 2000]. Esta es una diferencia muy importante respecto de la situación en los Estados Unidos de Norteamérica.

III

A veces, desde una concepción presentista de la historia, nos limitamos a tomar nota de la existencia en nuestras sociedades del mestizaje, de la tolerancia y del multiculturalismo después de siglos de migraciones y encuentros entre personas de culturas diferentes. Pero cuando, al tratar de estos temas, se afirma que no hay problema (o que se trata de un problema menor) y se aducen ejemplos de sociedades en las que rige el mestizaje y el multiculturalismo, se suele olvidar, por lo general, la trágica historia de conflictos que casi siempre ha acompañado a la transculturalización, a la integración de las culturas invadidas por las culturas agresoras y al asimilacionismo de las culturas de la inmigración por otras culturas. La integración pacífica y sin conflicto apreciable suele ser lo excepcional. El cine europeo y americano del siglo XX ha dado varias piezas muy apreciables sobre todo eso.

Hay ocasiones en que este punto de vista apromblemático, que a mi me parece ingenuo, se basa en un equívoco todavía muy extendido en las sociedades europeas. Tendemos a pensar que quien afirma que el encuentro entre culturas derivado de las grandes migraciones es un problema está implicando (u ocultando) en su afirmación tendencias xenófobas o reticencias racistas frente a las gentes de otras culturas u otras etnias distintas de la suya. Pero esto último, o sea, que el que afirma el carácter problemático y conflictivo del asunto esté implicando u ocultando actitudes xenófobas o racistas, no tiene por qué ser necesariamente así, ni es así necesariamente en la práctica. Creo que es más razonable mantener lo contrario, a saber: que la aceptación, en el plano estrictamente analítico, de que existe (o se está creando) un problema sociocultural más o menos grave en el encuentro entre culturas es casi siempre la mejor forma de empezar para intentar encontrar salidas racionales en un asunto en el que se mezclan muchos prejuicios y motivaciones no-racionales.

Doy por supuesto que la finalidad compartida en este ámbito es intentar disolver el mencionado círculo vicioso y crear, por tanto, una nueva cultura de la solidaridad civil y de la tolerancia en este fin de siglo. Desde este supuesto, y si se admite la conclusión anterior sobre el reconocimiento de la existencia de un problema, parece que debería aceptarse la idea de que hay que desarrollar más la argumentación en un plano todavía prepolítico.



Trataré de argumentar a favor de la necesidad de revisar el concepto ilustrado de tolerancia. Y a continuación expondré las razones por las que creo que la "variante latina" de la noción de tolerancia puede contribuir a corregir las limitaciones del concepto ilustrado.

IV

Al llegar a este punto y pasar al plano normativo las autoridades y los educadores de los países europeos suelen recurrir a los valores de los propia historia. El reconocimiento de que la existencia de diferencias conlleva, por lo general, afirmaciones de superioridad e inferioridad, y de que éstas conducen a la barbarización de los nuestros, es parte de lo que llamamos en Europa conciencia histórica. En la medida en que el etnocentrismo europeo se ha hecho consciente de la importancia de este dato, ha producido también su par o pareja: el remordimiento por los males causados a los otros, la aparición, junto a la buena conciencia, de una conciencia desventurada y trágica de lo que ha sido la sucesión y el choque de las culturas. Y es ahí donde aparece el concepto de tolerancia.

Hay dos razones para considerar insuficiente el concepto ilustrado de tolerancia tal como fue formulado por Voltaire y por Locke. Una de estas razones son las limitaciones internas, históricas, del concepto mismo. La segunda, algunas de las implicaciones que para la tolerancia tiene lo que hoy llamamos mundialización o globalización.

La tolerancia ilustrada ha sido mayormente tolerancia hacia dentro, comprensión de las diferencias (sobre todo religiosas) en el marco de la propia cultura europea. La tolerancia ilustrada ha generalizado la conciencia de un cierto relativismo cultural, pero ha justificado, por lo general de forma paternalista, el colonialismo y la exclusión de los otros; ha cerrado los ojos ante la práctica de la esclavitud en el siglo XVIII y ha inventado una nueva versión justificadora de la "servidumbre natural". La tolerancia ilustrada es, por tanto, todavía etnocéntrica. Los movimientos antirracistas contemporáneos han llamado la atención acerca de las implicaciones negativas del término "tolerancia" con toda la razón. También lo han hecho los historiadores críticos [J.Fontana, 1994]. Pues, como ocurre con casi todos los términos político-morales de nuestra cultura, es innegable que también éste está históricamente cargado de connotaciones impropias, la más importante de las cuales es el paternalismo.

Por otra parte, ahora, al comenzar un nuevo siglo, por primera vez en la historia de la humanidad la palabra "mundo" ha adquirido su sentido pleno: nuestro mundo, el mundo del que hablamos en la vida cotidiana, comprende hoy realmente los cinco continentes. El que esto sea así se debe al proceso de mundialización del capitalismo, a la existencia de un mercado mundial en sentido propio. El proceso de mercantilización se ha hecho tan universal que está llegando ya a los hielos perennes de la Antártida. En esas condiciones el viejo dicho "nada humano me es ajeno" está adquiriendo una dimensión nueva, pues el prójimo no es ya el semejante próximo sino también el prójimo lejano. De ahí que para que realmente la vieja máxima se convirtiera en norma de comportamiento de las gentes en Europa haría falta algo más que autoconciencia ilustrada; haría falta *conciencia de especie*.

Entiendo por conciencia de especie la configuración culturalmente elaborada de la pertenencia de todos y cada uno de los individuos humanos a la especie *sapiens*



sapiens, y, por tanto, no sólo la respuesta natural reactiva de los miembros de la especie humana implicada en el hecho biológico de la evolución. En este sentido se podría decir que la configuración de una conciencia de especie corresponde a la era de la globalización, de la crisis ecológica global y de las grandes migraciones intercontinentales como la conciencia nacional correspondía a la época del colonialismo moderno y la conciencia de clase a la época del capitalismo fabril.

Pondré un ejemplo. Para soportar cotidianamente la observación, a través de la televisión, del mal existente en el mundo hay que armarse psicológicamente. Si los ilustrados se atormentaron preguntándose acerca del dios oculto que permitía cosas terribles como el terremoto de Lisboa, ¿qué decir del tormento del filósofo ilustrado de este fin de siglo que puede seguir a través de los medios de comunicación la representación instantánea *de todo el mal del mundo* sin moverse de casa? Lo que se empieza a llamar "hombre-máquina" es acaso el resultado del inicio de una mutación antropológica. Pues no se puede tolerar lo intolerable. Y quien lo tolera ha de desarrollar psicológicamente algo así como una coraza: un callo en la zona de los sentimientos. Tal vez porque la sensibilidad de una parte de la juventud actual intuye esto, cuando sale del psicoanalista se desplaza generosamente hacia las organizaciones no-gubernamentales solidarias.

No es seguro, en cualquier caso, que los ciudadanos europeos logremos superar ya la conciencia desventurada producida por el reconocimiento de lo hecho (en nombre del universalismo cristiano y de la civilización del progreso) entre 1492 y 1999 en América, Asia, África y Oceanía. Tampoco es seguro, al menos tal como yo lo veo, que lo más conveniente sea ahora dedicarse a la tarea de desmitificar este tipo de remordimiento. Sé que en su nombre se ha escrito muchas tonterías precisamente en el ámbito de los cultural studies. Pero hasta es posible que el remordimiento, la conciencia desventurada, haya sido una de las mejores cosas de lo que suele llamarse "civilización occidental". De que no es la peor estoy convencido [Fernández Buey, 1995 y 2000].

V

La importancia que hoy cobra, en nuestro mundo, la "consciencia de especie" es el fundamento real de la necesidad de un nuevo universalismo ético. Y de ahí han nacido varios de los proyectos de construcción de una ética mundial. Pues se puede argumentar, en efecto, que *un mundo único necesita sí no una ética única, sí, al menos, un talante ético fundamental*, es decir, alguna clase de normas, valores, ideales y fines compartidos, obligatorios y obligantes. Se supone entonces que el reconocimiento del relativismo cultural no tiene por qué implicar relativismo moral y que el derecho mismo, que en la modernidad ha actuado como elemento mediador entre los diferentes puntos de vista ético-políticos de los ciudadanos necesita, también él, un fundamento moral en la medida en que las leyes no son todavía actitudes morales. Una ética planetaria, una ética mundializada, se presentará así como el bozal moral necesario que hay que poner al mercado mundial para corregir las desigualdades que este genera [Hans Küng, 1991]. Tal es, mi opinión, el lado razonable de los proyectos holistas de construcción de una ética mundial de orientación ecuménica que, al tomar nota de la



importancia que tienen las figuras del emigrante y del paria amplían la noción tradicional de "prójimo" para acoger en ella también al "prójimo lejano".

Cabe preguntarse, sin embargo, hasta qué punto puede moverse este proyecto ético-político globalizador exclusivamente, como quiere, por ejemplo Kung, en el plano del diálogo entre creyentes (de diferentes confesiones religiosas) y no-creyentes o limitarse a propugnar un diálogo entre tradiciones (que incluyen también diferentes opciones éticas) superador de los fundamentalismos realmente existentes. En esa pregunta y en otras consideraciones sobre la ética que vienen de lejos (por lo menos desde Wittgenstein) aflora la debilidad de un proyecto holista y universalista como el de Kung.

Pero, aún así, la aspiración al universalismo ético no tiene por qué entrar en contradicción o llegar al conflicto fuerte con el desiderata de una ética planetaria. Para limar las aristas en esa confrontación, una ética laica atenta a la cuestión de la otredad tendría que empezar por ser una ética de la imperfección, una ética autocontenida, un proyecto moral que, sin olvidar el papel histórico de las tradiciones y de las cosmovisiones, pusiera la vista sobre todo en el presente secularizado buscando la invención y la innovación. Podría decirse así: "Puesto que somos modernos y puesto que el cielo de las ideas está vacío, necesitamos inventar nuestros valores y, a no ser que imaginemos una especie de intuición de las verdades morales, no podemos esperar encontrarlas ya, de aquí en adelante, partiendo cada uno de sí mismo, sino únicamente en la confrontación entre argumentaciones que obliga a cada cual a situarse en el punto de vista de todos los demás y produce de ese modo una especie de práctica efectiva del imperativo categórico" [Alain Renaut, 1998].

Es muy posible que, no sólo por razones lingüísticas sino por el hecho de que seguimos viviendo en una sociedad (mundial) social y culturalmente dividida, la propuesta dialógica ético-política de una ética mundial tenga que abordar previamente la pregunta por el punto de vista desde el cual puede una ética de la responsabilidad hacerse razonablemente pública y práctica.

A esta pregunta ha tratado de contestar lúcidamente Enrique Dusel en su *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. El proyecto ético que corresponde a la consciencia de especie en la época de las grandes migraciones toma entonces partido *a priori* en favor de las víctimas y argumenta luego sobre su propia responsabilidad. Se puede decir que ésta es una ética que renueva la opción moral radical de Simone Weil en favor de los desgraciados y desventurados en general. Para una ética así la praxis de la liberación es la acción posible que transforma la realidad (subjetiva y social) teniendo siempre como última referencia alguna víctima o comunidad de víctimas. Dusel ha afirmado que el criterio de transformación ético-crítica es un criterio de factibilidad en referencia a las posibilidades de liberación de la víctima frente a los sistemas dominantes. El Principio Liberación, que él expone con detalle, enuncia el deber-ser que obliga éticamente a realizar dicha transformación. Y esa exigencia tiene que ser cumplida por la propia comunidad de víctimas, bajo su responsabilidad. Precisamente porque hay víctimas con una cierta capacidad de transformación en nuestro mundo, los demás pueden y deben luchar también para negar la negación antihumana del dolor de los desgraciados, de los humillados y ofendidos, intolerable para una conciencia ético-crítica a la altura de los tiempos [E. Dusel, 1998].



VI

Sin duda, eso está dicho con el pensamiento puesto en “el otro”, en “los otros”, en aquellos de los que en nuestro mundo se sigue diciendo que “no tienen cultura” y que “suerte tienen de que nosotros, los occidentales del primer mundo, además de proporcionarles trabajos podemos darles una”. Palabras así se siguen escuchando cotidianamente en nuestras ciudades, y no sólo en boca de los principales representantes del “sistema dominante”, cuando se habla de los inmigrantes. Tal es el contexto en que reaparece y salta a primer plano el debate sobre la tolerancia. Tolerancia es ya, para nosotros, un concepto deshonrado. Por eso, si se quiere hablar como la mayoría y seguir conservando el término, habrá que reconstruir el concepto, volver a dar a éste una significación aceptable *también para las otras culturas* que no son la nuestra. “Tolerancia” querría decir entonces, para nosotros, comprensión radical de la alteridad, atención y respeto a la dignidad del otro, autocrítica del etnocentrismo. En cierto modo, y con sus limitaciones históricas, esto último es lo que significó la “variante latina” del concepto de tolerancia que tiene su origen en Bartolomé de las Casas, en Michel de Montaigne, en Ferdinando Galiani, en Giacomo Leopardi.

La “variante latina” se ha ido configurando a partir de la reflexión crítica acerca del encontronazo entre culturas que supuso 1492, y más concretamente en torno a esta pregunta: ¿En qué sentido influyó entre los europeos el conocimiento de otros hábitos y de otras costumbres que obligan a romper con una concepción absolutizadora de los valores? ¿Cómo fueron interpretadas las diferencias culturales más llamativas? La respuesta de Las Casas ante el racismo contemporáneo es unívoca: “Todas las naciones del mundo son hombres [...] todos tienen entendimiento y voluntad, todos tienen cinco sentidos exteriores y sus cuatro interiores se mueven por los objetos de ellos; todos huelgan con el bien y sienten placer con lo sabroso y alegre y todos desechan y aborrecen el mal”. Y Montaigne enseña: “El hecho de que ciertos pueblos vuelvan la espalda en señal de saludo y se coman a los padres en señal de respeto basta para perder cualquier confianza en leyes vinculantes universalmente”.

Se puede decir que la “variante latina” de la tolerancia es una explicación culturalmente relativista del comportamiento humano que no implica relativismo moral. No postula una tolerancia relativista o cínica, en el sentido de pasar por alto los aspectos deplorables de la cultura *otra* que trata de comprender o justifique esos aspectos *en todo contexto*, en toda discusión. Al contrario: distingue y da mucha importancia a las circunstancias de la discusión, porque afirma al mismo tiempo la necesidad moral de una jerarquización de los valores y la primacía moral del ponerse a favor de los generalmente considerados inferiores. En última instancia, también la “variante latina” de la tolerancia se autolimita en ciertos momentos cruciales: cuando no debate con los otros, esta versión de la tolerancia se hace autocrítica, crítica de los miembros de la propia cultura que están demasiado seguros de la propia superioridad. Es, en suma, tolerancia en nombre de los (comparativamente) oprimidos, de los de abajo.

La “variante latina” es, además, crítica de la doble moral, esto es, de la existencia de dos varas para medir las (supuestas) barbarie e ilustración de los



hombres. Es tolerancia del otro globalmente considerado, tolerancia referida a la cultura que la generalidad considera bárbara; comprende las otras costumbres aunque las considere bárbaras y aunque no comparta el comportamiento de los miembros de la otra cultura. Sin ser escéptica, es tolerancia en la duda, pues pone entre paréntesis la creencia generalizada según la cual el bárbaro es *sólo* el otro. Mantiene el mismo criterio de valoración en la estimación de todas las costumbres, pero tiene, además conciencia histórica, que utiliza en la argumentación a favor de la comprensión de la otra cultura y en contra de los olvidos interesados relacionados con la barbarie o la crueldad de la cultura propia. Es, pues, una filosofía moral en sentido fuerte, con el signo cultural invertido y con una constante insistencia en el papel central del *ejemplo* individual como muestra de la verdadera "superioridad" de las costumbres y hábitos característicos de la propia cultura [Las Casas, 1986-1997; Montaigne, 1991-1992]

VII

Una posible prolongación de este punto de vista para la configuración de la conciencia de especie en la economía-mundo en este fin de siglo aún tiene que superar un par de obstáculos.

El primero de estos obstáculos es la parcial idealización de la "visión de los vencidos" explícita, por reacción polémica y por remordimiento, en el discurso del "indio metropolitano" y en varias de las orientaciones actuales de los estudios culturales y postcoloniales: la atribución a la propia cultura, por autoinculpación, de hábitos y costumbres negativos que no son predicables de la generalidad de los miembros de la misma o que, en algún caso, ni siquiera fueron históricamente propios (un ejemplo interesante de esto es el relativo a la *scalpación*). Todo genocidio realizado o frustrado va acompañado, antes o después, por cierto sentimiento colectivo de culpa. Y la antropología cultural, que ha nacido con el colonialismo, también tiene a veces esta derivación, contraria, en la actualidad (por eso los antropólogos pueden ser a la vez, entre los científicos sociales, los más comprensivos de los peores hábitos de otras culturas y los más dados a la idealización del otro, de la alteridad).

Ayuda en este asunto la lucidez ético-política del exiliado contemporáneo con doble identidad, en la medida en que su propia experiencia está operando no sólo como fundamento de la conciencia de especie, sino también en favor de la superación de la conciencia histórica de culpa en la cultura occidental. Pienso a este respecto en algunas de las obras de Tahar Ben Jelloun, de Amin Maalouf, de Edward Said. En el caso de Ben Jelloun, por la radicalidad con la que ha expresado los límites de nuestro concepto de tolerancia cuando se vulnera la justicia y la dignidad del ser humano [Ben Jelloun, 1998]. En el caso de Maalouf, por el énfasis con que ha defendido la noción de "reciprocidad de los reconocimientos" en el encuentro entre culturas, al plantear que la reciprocidad es una especie de contrato moral que funda el derecho a criticar al otro con ojos limpios [Maalouf, 1999]. Y finalmente, en el caso de Said, por los matices con que ha presentado tanto la idea de entrecruzamiento cultural como la noción de lectura contrapuntista de textos de diferentes culturas que no suelen ponerse en relación [Said, 1980 y 1993].



El segundo de los obstáculos a considerar es la dificultad teórica y práctica de adaptar, en muchos de nuestros países, la política liberal ilustrada de la dignidad universal para dar cabida en ella a las demandas de la política de la diferencia expresadas por las minorías, sin entrar directamente en contradicción con el principio básico de igualdad. Como mostró hace algunos años Charles Taylor, uno de los problemas que han de afrontar las sociedades europeas es cómo seguir manteniendo el principio universal de no discriminación de los individuos respetando al mismo tiempo la identidad de las culturas, esto es, sin constreñir a las personas para introducirlas en un molde homogéneo que no les pertenece de suyo [Ch. Taylor, 1993].

Este problema, suscitado inicialmente en Canadá y en los Estados Unidos de Norteamérica, se hace agudo en la mayoría de los estados-nación europeos por la particularidad a la que hemos aludido en el punto II de este papel, o sea, por la superposición de las viejas diferencias históricas entre nacionalidades o regiones y de las nuevas diferencias en curso, derivadas de los flujos migratorios recientes. En tales condiciones, parece obvio que no basta con la "discriminación a la inversa" (o positiva) como medida temporal para nivelar gradualmente la anterior "ceguera ante la diferencia" y favorecer así la simple supervivencia de las minorías. Se necesita algo más. Los estados tienen que enfrentarse *a la vez* con dos tipos de exigencias: el reconocimiento del valor de las culturas históricas que han entrado en la conformación del correspondiente estado-nación y el reconocimiento del valor de las culturas de los inmigrantes recientes que quieren conservar la propia identidad en el país de adopción. El asunto, verdaderamente difícil, ante el que se debate ahora la Unión Europea, es este: si es posible y hasta qué punto lo es (y, en ese caso, cómo) trasladar al ámbito del derecho la presunción moral del valor igual de las culturas que se encuentran y a veces chocan entre ellas, teniendo en cuenta, además, las diferencias de situación entre los estados y las diferentes políticas respecto de la emigración que se han seguido desde la década de los sesenta.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BEN JELLOUN, Tahar,
1998 *¿Qué es el racismo?*Alfaguara, Madrid.
- DUSEL, E.
1998 *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión.*Trotta, Madrid.
- FERNÁNDEZ BUEY, F.
1995 *La barbarie: de ellos y de los nuestros.* Paidós, Barcelona.,
2000 *La gran perturbación. Discurso del indio metropolitano.* El viejo topo, Barcelona.
- FONTANA, J.
1994 *Europa ante el espejo.*Crítica, Barcelona.
- GROSSER, A.
1996 *Les identités difficiles.* Fondation Nationale des Sciences Politiques, París.
- KÜNG, K.



1991 *Proyecto de una ética mundial*. Trotta, Madrid.

LAS CASAS, Bartolomé de

1986-1997 *Obras completas*, Alianza Editorial/Junta de Andalucía, Madrid.

MAALOUF, A.

1999 *Identidades asesinas*. Alianza, Madrid.

MONTAIGNE, Michel de

1991-1992 *Essais* (Ed. de A. Micha). Flammarion, Paris.

RENAUT, A.

1998, *El futuro de la ética*. Circulo de Lectores, Barcelona.

SAID, E. W.

1980 *Orientalisme*. Routledge and Kegan, Londres, 1980 [trad. al español: Ediciones Libertarias, Madrid, 1990]

1993 *Culture and e imperialism*. Chatto and Windus, Londres, [trad. al español: Anagrama, Barcelona, 1997].

TAYLOR, Ch. y otros,

1993, *Multiculturalisme and "The politics of recognition*. Princeton University Press [trad. al español: FCE, México, 1993]

WITHOL DER WENDEN, C.

1995, *L'Europe et toutes ses migrations*. Complexe, París.

2000, *¿Hay que abrir las fronteras?* Bellaterra, Barcelona.