

ARTÍCULO

Sobre pluralismo cultural en sentido fuerte: la olvidada dimensión económica

On cultural pluralism in the strong sense: the forgotten economic dimension

Ignacio Aymerich Ojea
Universitat Jaume I
Instituto de Gobernanza Democrática
ORCID: 0000-0001-7818-4872

Fecha de recepción 19/03/2023 | De publicación: 22/06/2023

RESUMEN

Se replantean algunas bases del debate sobre el pluralismo cultural para no limitarlo al ciudadano del estado sino llevándolo también al *homo oeconomicus*.

PALABRAS CLAVE

Pluralismo cultural; burocracia racional; banca islámica.

ABSTRACT

Some of the bases of the debate on cultural pluralism are revisited so as not to limit it to the citizen of the state but also to extend it to the *homo oeconomicus*.

KEY WORDS

Cultural pluralism; rational bureaucracy; islamic banking.

Sumario: 1. Introducción, 2. Repensando algunos términos del debate sobre el pluralismo cultural, 3. Homogeneización económica y política, desigualdad en lo demás, 4. Bibliografía.

1. Introducción

Los *Cuadernos electrónicos de filosofía del derecho* han invitado a la comunidad académica al homenaje que indiscutidamente merece el profesor Javier de Lucas y me honra responder a esta llamada. El compromiso público, el rigor académico, la sabiduría que encierran sus escritos o la diversidad de sus intereses intelectuales merecerían páginas que no caben en las estrechas dimensiones de este artículo. En un contexto de investigación el mejor tributo es retomar alguno de los temas que ha abordado, manifestando así que su obra tendrá continuidad. Javier de Lucas ha movilizado el debate sobre la respuesta jurídica que deba darse al multiculturalismo. Sobre esa base quiero tratar ciertos equívocos sobre qué es una sociedad multicultural que hacen perder de vista la dimensión económica del problema, menos atendida en estos debates.

2. Repensando algunos términos del debate sobre el pluralismo cultural

Como el prof. de Lucas viene señalando desde hace tiempo, sólo si se evita la confusión “entre el plano descriptivo y el plano normativo al hablar de multiculturalismo, podremos alcanzar una mayor claridad en el diagnóstico de los problemas y asimismo en la propuesta de las medidas que debemos adoptar” (De Lucas, 1998, 20). Tal confusión lleva a pensar que el multiculturalismo se dará o no según triunfe en el debate normativo una posición favorable o desfavorable hacia él. El primer paso, pues, ha de ser el de situarse en la realidad social de los hechos. Suele sostenerse que evolucionamos hacia sociedades multiculturales por la creciente inmigración en el seno de los estados, especialmente occidentales, que plantea el problema de cómo integrar la diversidad cultural. O bien, como Kymlicka, se parte de una descripción en que los dos factores que inciden en el multiculturalismo son los estados donde subsisten comunidades nacionales diferenciadas, además del relativo a la inmigración (Kymlicka, 1996, 26 y ss.), y así afirma que se centrará en el tipo de multiculturalismo “derivado de las diferencias nacionales y étnicas” (Kymlicka, 1996, 36).

Pero los países con mayor porcentaje de población extranjera son los del Golfo Pérsico: Emiratos Árabes Unidos (88.4%), Qatar (75.5%) o Kuwait (73.6%), niveles muy superiores a Canadá (21.8%),

Alemania (14.9%) o Estados Unidos¹, y lo que caracteriza la situación de los inmigrantes en esos países es que son integrados en el sistema de producción y nada más, sin opciones reales de acceder a la ciudadanía, la participación política o sin que se puedan plantear sus derechos a la diversidad cultural. Son considerados poco más que como meros factores de producción, en una evidente reducción economicista de la cuestión. Cabe también cuestionarse si realmente la principal causa de la diversidad cultural es la inmigración, la etnicidad o las identidades nacionales. ¿Es mayor la diversidad que se da en un estado democrático y desarrollado entre el ciudadano medio oriundo de dicho estado y el inmigrante llegado de países menos desarrollados o, por ejemplo, la que se da entre una monja de clausura y un okupa?

Y podría cuestionarse también que la diversidad cultural sea una característica principal de las sociedades contemporáneas frente a las del pasado. ¿Es mayor la diversidad cultural de la España contemporánea o de la de Carlos I? Pensemos en flamencos, castellanos, guaraníes y filipinos, súbditos por igual de la misma corona pero culturalmente muy dispares entre sí. Donde no cabe admitir entonces diversidad es en la religión: la respuesta a la Reforma fue la guerra, como antes hubo expulsión de moriscos y judíos, y el fundamento invocado para legitimar la conquista de América fue llevar la fe *verdadera*. Sin embargo, no constituía un problema que los súbditos de la corona no disfrutasen de iguales derechos, o igual acceso a los medios para atender a necesidades básicas, o que no hablasen la misma lengua. No existe por tanto la igualdad o la diversidad cultural en abstracto, sino que de todos los elementos que componen una cultura, cada época centra su atención y su respuesta normativa en unos o en otros para definir qué es lo que debe ser igual y en qué pueden permitirse las diferencias.

Debe partirse de un concepto claro de cultura que nos permita entender en qué hechos habría de manifestarse la pluralidad cultural y para ello es útil volver sobre las definiciones de cultura que emplean los clásicos de la antropología. Malinowski, por ejemplo, la define así: "el conjunto integral constituido por los utensilios y bienes de los consumidores, por el cuerpo de normas que rige los diversos grupos sociales, por las ideas y artesanías, creencias y costumbres" (Malinowski, 1981, 42). El primero de los elementos que componen la cultura es la economía: "En primer lugar, es claro que la satisfacción de las necesidades orgánicas o básicas del hombre y de la raza representa una serie mínima de condiciones impuestas en cada cultura. Los problemas planteados por las necesidades nutritivas,

¹<https://datos.bancomundial.org/indicador/SM.POP.TOTL.ZS>, estadísticas del Banco Mundial correspondientes a 2015

reproductivas e higiénicas del hombre deben ser resueltos, y lo son mediante la construcción de un nuevo ambiente, artificial o secundario. Este ambiente, que es ni más ni menos la cultura misma, debe ser reproducido, conservado y administrado permanentemente" (Malinowski, 1981, 43).

Marvin Harris define así la cultura: "Estilo de vida total, socialmente adquirido, de un grupo de personas, que incluye los modos pautados y recurrentes de pensar, sentir y actuar" (Harris, 1994, 145), y sus componentes son: "La subsistencia en el medio ambiente, la reproducción, la organización del intercambio de bienes y trabajo, la vida en el seno de grupos domésticos y comunidades más amplias, así como los aspectos creativos, expresivos, lúdicos, estéticos, morales e intelectuales de la vida humana" (Harris, 1994, 157). Podríamos seguir citando a otros antropólogos clásicos pero, en síntesis, los elementos que forman la cultura son; a) un sistema de representación del mundo (valores, creencias, símbolos), b) un modo de organizar la familia y las relaciones de parentesco, c) un modo de estructurar las actividades económicas, la división del trabajo y la estratificación social, d) una forma de institucionalización de las relaciones políticas y e) instituciones correspondientes a los ámbitos culturales del arte, la religión, la ciencia y la técnica.

Ahora bien, este conjunto de elementos no forman un sistema cerrado. Como ha señalado Naciones Unidas, hay un contraste entre la definición de cultura de los antropólogos y la que se usa por parte de autoridades responsables, entre otras cosas, de las decisiones normativas relativas al multiculturalismo. "Pero justo en el momento en que los antropólogos comenzaban a perder fe en el concepto de conjuntos culturales coherentes, estables y delimitados, la idea era abrazada por un abanico cada vez más amplio de gestores culturales de todo el mundo (...). En la actualidad, tanto los políticos como los economistas y el público en general buscan precisamente una definición de cultura bien definida, materializada, esencializada y atemporal; noción que los antropólogos acaban de abandonar" (PNUD, 2004, 89)

Esta concepción estática y esencializada de las culturas se ve, por ejemplo, en la constitución sudafricana de 1983, que si bien atenuó en parte el régimen del apartheid anterior mantenía un parlamento tricameral étnicamente diferenciado: el de la población blanca (178 miembros), la de color (85) y la india (45), cada una con competencia para legislar sobre los asuntos propios de estos grupos étnicos (educación, bienestar social, gobierno local, vivienda, arte, cultura, etc), mientras que los asuntos generales (defensa, seguridad interior, sistema financiero, política exterior, justicia, industria,

agricultura, etc) requerían la aprobación de las tres cámaras. La justificación de este sistema era el derecho de cada cultura a desarrollarse según su propio modelo “respetar, promover y proteger la autodeterminación de los grupos de población y los pueblos” que componían la sociedad multicultural sudafricana. Es evidente que un intento de legitimación de la segregación racial con razones supuestamente multiculturales (aparte de justificar más amplios derechos políticos a uno de los grupos) no es admisible como forma de pluralismo cultural, porque el pluralismo es la libre articulación de los elementos de la cultura, no su fijación normativa en bloques cerrados y estáticos.

Por tanto, podríamos decir que existe una tendencia hacia la formación de sociedades multiculturales en la medida en que las relaciones sociales se establezcan de modo creciente entre individuos que no necesiten compartir un sistema de creencias, o el modo de definir las relaciones de familia y parentesco, o que no comparten sus juicios estéticos, o sus actividades lúdicas, o su forma de intercambiar bienes y servicios, o sus intereses intelectuales. Los diferentes elementos que componen la cultura se pueden combinar de formas distintas según la variabilidad de las relaciones sociales en que estén implicados los individuos. El pluralismo viene dado porque un intercambio económico no va ligado a que quienes intervienen en él compartan un mismo modelo de familia, o el derecho de participación política no está diversificado según las comunidades religiosas (como sí hace la Constitución libanesa).

3. Homogeneización económica y política, desigualdad en lo demás

Ahora bien, ¿esa tendencia hacia sociedades multiculturales se da por igual en todos los elementos que componen la cultura? Si se incrementa la diversidad en la definición de las relaciones de parentesco o en las creencias religiosas, no es menos cierto que se da también un incremento de la homogeneización de las relaciones sociales en lo que toca a la institucionalización de las relaciones políticas y en el sistema de producción y de división del trabajo. En el primero de los dos, la variabilidad histórica de formas de articulación de las comunidades políticas (clanes, tribus, sistemas feudales, principados...) evoluciona hacia una casi exclusiva estructuración de tipo estatal. En las relaciones internacionales de hoy puede constatarse que toda comunidad política que trata de ser reconocida como tal adopta la forma de estado. Cuando la articulación en forma de estado genera fricciones aparecen los debates sobre la integración de las comunidades nacionales, indígenas, confesionales o con una identidad diferenciada por causa de la inmigración: ahí están los principales debates sobre el multiculturalismo.

Kymlicka ha titulado su libro precisamente *ciudadanía* multicultural, y esto es una clara expresión de que el debate se centra en cuestionar hasta qué punto la diversidad cultural es compatible con la homogeneidad de la pertenencia a la comunidad política. Lo que falta es la parte del debate dedicada a cuestionar por qué el sistema económico no podría ser también compatible con dicha diversidad. Esto es, junto a una ciudadanía multicultural, un *homo oeconomicus* multicultural. Se pasa por alto el modo en que los individuos se integran en un determinado sistema de producción económica se hace bajo un patrón homogéneo, impermeable al pluralismo cultural, como si las cuestiones económicas se dejaran para un plano superior, “neutral”, no afectado por la diversidad de culturas. Sin embargo, como bien señala Piketty, “hay que tomar en serio la diversidad ideológica e institucional de las sociedades humanas y desconfiar de todos los discursos que buscan banalizar las desigualdades” (Piketty, 2019, 25), dado que en todas las sociedades la desigualdad ha sido justificada mediante una u otra ideología, que no son meras tradiciones culturales sino condicionantes reales del modo en que los individuos y las instituciones actúan. Javier de Lucas ha señalado también al elemento económico de la homogeneización cultural: “De aquí nace lo que he denominado la «jaula de hierro de la ciudadanía en la modernidad»: el vínculo que identifica ciudadanía, nacionalidad y condición de trabajo formal, en el seno del Estado-nación” y por eso “sólo podrá adquirir la condición de ciudadano quien sea «integrable», es decir, «necesario al mercado» y «asimilable culturalmente»” (De Lucas, 2003, 58).

Las normas históricas contra los gitanos en España (Real Pragmática de los Reyes católicos de 1499, normas del Consejo de Castilla de 1748 y la Gran Redada de 1749) tenían en común forzarlos a trabajar en galeras, reales fábricas, minas o arsenales de la Marina, utilizando la integración económica como medio de disolución de la diferencia cultural. Y como ha descrito Johann Chapoutot (2022) los nazis diseñaron una técnica de gestión empresarial donde trabajarían los miembros de pueblos no arios, técnica que dio lugar a escuelas especializadas de *management* y a toda una cultura organizativa que continuó después de la caída del III Reich. Es decir, que la afirmación de una raza y cultura superiores y el sometimiento de los otros pueblos se hizo también mediante la organización de la producción, al igual que se hizo en España con los gitanos o en las encomiendas durante la reconquista y después en América.

Históricamente hay casos que dejan ver cómo ciertas normas que regulan actividades económicas dependen de patrones culturales. El préstamo con interés ha sido tradicionalmente valorado como

moralmente reprobable, razón por la cual estaba prohibido. Platón lo censuró y Aristóteles declaró ilegítima aquella actividad económica cuyo objeto no fuese la satisfacción de necesidades sino la especulación (1998, 10-1258b), y el préstamo con interés obedecía a esta última categoría. También hubo prohibición eclesiástica sobre la base de ciertos pasajes del Antiguo Testamento y de Lucas VI, 35-36 (“debéis amar a vuestros enemigos, hacer el bien y dar prestado sin esperar nada a cambio”). Normas semejantes prohibiendo el préstamo con interés se encuentran en otras culturas, como la hindú. El Islam (Corán, 2: 278-79) prohíbe el interés *-riba-* con parecidos argumentos a los ya descritos.

Visto desde la evolución histórica, en aquellos sistemas sociales basados en relaciones comunitarias (según la clásica definición de Tönnies) se presta dinero al miembro de la comunidad que pasa por penurias económicas, pero no se hace negocio de ello. Distinto es el caso con extraños, pero los intercambios económicos con extraños son, en esas fases, coyunturales. La evolución posterior hacia relaciones societarias, donde los vínculos directos y la conciencia de pertenencia a un grupo se debilitan en favor de relaciones donde se interactúa regularmente con personas con las que no media relación de parentesco o vecindad, hace que esos postulados pierdan también buena parte de su sentido. La aparición de un sector financiero, imprescindible con la expansión económica, lleva a una revisión de la prohibición del préstamo con interés, admitiéndose éste cuando no es abusivo (lo que ya había hecho en su momento el derecho romano, fijando tipos de interés máximos). Así lo argumenta, por ejemplo, Martín de Azpilcueta en 1569 (*De usuras y simonía*), como otros autores de la Escuela de Salamanca. En el Islam, algunos autores (principalmente Sir Sayyed) matizaron la prohibición de la *riba* distinguiendo el interés de los préstamos para el consumo (que sería propiamente la usura) de los préstamos para inversión. Volveré sobre este punto más adelante. Lo que la usura pone de manifiesto es que históricamente las actividades económicas han estado gobernadas y delimitadas por patrones culturales, en concordancia con las definiciones de cultura que hemos revisado y que incluyen en todos los casos el sistema económico como uno de sus elementos constitutivos.

Volvemos así al punto capital en la explicación de qué elementos de la cultura evolucionan hacia un proceso de apertura y cuáles se expanden con fuerza homogeneizadora atravesando toda la diversidad cultural. La clave de por qué crece la uniformidad política y económica está en la racionalidad administrativa. Si tanto el estado (como forma final de la comunidad política) avanza en paralelo con la forma contemporánea de gestión económica (sociedades, industrias) es porque ambas responden a una

misma causa: la racionalización de las formas de administración, sean estas públicas o privadas, lo que a su vez impulsa la racionalización del derecho. La exposición más sistemática y sólida sigue siendo la de Max Weber: "Con la victoria del racionalismo jurídico formalista apareció en Occidente, junto a los tipos tradicionales de dominación, el tipo *legal*, cuya especie más pura, si bien no la única, ha sido y es la dominación burocrática. El tipo más importante de esta estructura de dominación lo representa, como ya se ha dicho, la condición de los modernos funcionarios estatales y comunales, de los modernos sacerdotes y capellanes católicos, de los funcionarios y empleados de los bancos y grandes empresas capitalistas de nuestros días" (Weber, 1992, 265). Weber sostiene, y los hechos parecen darle la razón, que la administración racional (sea por funcionarios estatales, eclesiásticos o empresariales, según acabamos de ver) es la forma más eficaz de ejercer el control social, y así la administración burocrática triunfa frente a otras modalidades previas de organización. Formas de lealtad tribal, sistemas locales de producción artesanal, solución de incertidumbres sobre la enfermedad o la vejez mediante los lazos afectivos del grupo de parentesco, patrones estéticos fijados por el aislamiento respecto de otras culturas, etc. ceden ante la capacidad de la organización administrativa racional.

Los cambios no se producen de forma uniforme ni en el espacio ni en el tiempo. Que la codificación en muchos países árabes dejase fuera el derecho de familia obedecía a la necesidad de un derecho civil que permitiese la modernización de los estados y de la actividad económica, pero queriendo preservarse a la vez la regulación religiosa de las relaciones familiares y de parentesco tradicionales. En la India existe una permanente tensión derivada del artículo 44 de la constitución, que dice que el estado asegurará a los ciudadanos un código civil igual para todos, y el mantenimiento del derecho personal hindú y musulmán. Este derecho regula el régimen del matrimonio y el divorcio, la adopción, la patria potestad, la herencia y la sucesión. No sólo es diferente para musulmanes e hindúes, sino también entre las diversas comunidades hindúes, a pesar de que también la constitución garantiza la igualdad ante la ley (art. 14) y prohíbe la discriminación por razón de las creencias religiosas, la raza, la casta o el sexo (art. 15). Al igual que en otros procesos codificadores, se produce una homogeneización del sistema político en la forma del estado que garantiza la igualdad de derechos a todos los ciudadanos y una homogeneización del sistema de producción, que incluye a todos los productores y consumidores en un mismo espacio, pero perviviendo diferenciadamente otros elementos de la cultura (como la definición de las relaciones de parentesco y el modelo de familia).

Pero, ¿qué espacio cabe para un pluralismo cultural que afecte también a la esfera económica? Quiero ejemplificarlo siguiendo lo ya expuesto sobre la usura. En 1974 algunos responsables públicos de Arabia Saudí, Kuwait y Jordania aprovecharon la riqueza generada por la crisis del petróleo para crear una nueva banca islámica. Los juristas expertos en la *Sharía* definieron las normas según las cuales la banca podría operar dentro de la ortodoxia musulmana que, a diferencia de la teología cristiana (tras los argumentos de Martín de Azpilcueta, entre otros), no permite el interés en los préstamos. La evolución posterior mediante la diferenciación entre préstamos para el consumo y préstamos para inversiones llevó a admitir por parte de algunos teólogos islámicos que el prestamista pueda compartir el riesgo del prestatario, convirtiéndose ambos en socios de hecho. La prohibición del interés, común a las tradiciones culturales islámica y cristiana, se separa en este punto.

La crisis de los tigres asiáticos en 1997 llevó al primer ministro de Malasia, Mahazir, a culpar al FMI y a los especuladores extranjeros, cerró las puertas a los agentes financieros occidentales y creó su propia banca islámica. Cuando la amenaza de la “Ley patriótica” estadounidense hizo temer a los musulmanes del mundo un control más duro sobre sus depósitos los transfirieron a los bancos malayos. Malasia, según estimaciones hechas por Moody’s en 2004, llegó a acaparar así 28.400 millones de euros del total de 33.000 que había en depósitos islámicos en el mundo. Pocos años después las finanzas islámicas operaban ya en más de 70 países. En 2021 estos fondos alcanzaban a nivel global los 3.95 billones de dólares y se estima que para 2026 serán 5.9 billones. Pronto los bancos occidentales se adaptaron y contrataron a juristas islámicos para que legitimasen sus productos. En 2006 Lloyds TSD (Reino Unido) ofreció servicios financieros islámicos en todas sus sucursales, Deutsche Bank creó un fondo islámico separado del resto de depósitos y emitió 400 millones de euros de activos *sukuk* (bonos que cumplen con la *sharía*) para el Banco de Desarrollo Islámico (BDI, Arabia Saudí). También ese año comenzó a funcionar el Islamic Bank of Britain. Los tres grupos bancarios con más activos en 2005 en las finanzas islámicas fueron el suizo UBS (1.300 millones de euros), el estadounidense Citigroup (1.200 millones de euros) y el japonés Mizuho Financial Group (1.000 millones de euros), y el volumen no ha cesado de crecer desde entonces.

Este ejemplo pone de relieve los márgenes de variabilidad cultural dentro del sistema financiero. No se trata de que los estados decidan si es legítimo o no el préstamo con interés, queda en manos de los patrones culturales de cada individuo optar por uno u otro sistema, en un ejemplo de pluralismo

cultural también en la esfera económica. Pero, ¿qué márgenes hay para ampliar este tipo de casos? No se trata de reconducir la cuestión al derecho de participación política, donde en las elecciones se plantearía el modelo económico único para el país, sin margen para modelos culturalmente diferenciados, para un pluralismo cultural también en lo económico. Se han dado tímidos pasos (como diversificar el descanso semanal según las creencias religiosas de los trabajadores), pero la norma general es la homogeneización del mercado de trabajo, bienes, servicios y capitales (normativamente consagrado como principio de unidad de mercado en España en el art. 139 CE). Un pluralismo cultural en sentido fuerte que llegase también a la esfera económica permitiría plantear opciones de una diversidad más marcada, que permitiesen por ejemplo poner límites a la mercantilización de todas las esferas de la vida social. La burocracia estatal ha superado a formas previas de organización de las comunidades políticas, borrando las diferencias culturales, pero esas diferencias ahora regresan reivindicando su lugar en una *polis* más plural. Paralelamente, toda la diversidad de formas culturales de organización del trabajo y la producción superadas por la homogeneización de las relaciones económicas podrían reivindicarse como modelos coexistentes. Considero que, dentro de los debates sobre el pluralismo cultural, esta es una cuestión pendiente.

4. Bibliografía

- Aristóteles (1988), *Política*. Gredos. Madrid.
- Azpilcueta, Martín de. *De usuras y simonía*.
- Baumann, Gerd (2001), *El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*. Paidós. Barcelona.
- Chapoutot, Johann (2022), *Libres para obedecer. El management desde el nazismo hasta hoy*. Alianza. Madrid.
- De Lucas, Javier (1994), "Derechos humanos, legislación positiva e interculturalidad". En *Documentación social*, nº 97, pp. 73-90
- De Lucas, Javier (1998), "La sociedad multicultural. Problemas jurídicos y políticos". En Añón, María José, Calvo, Manuel, Bergalli, Roberto y Casanovas, Pompeu (Coords.) *Derecho y sociedad*. Tirant lo Blanch. Valencia.
- De Lucas, Javier (2003), *Globalización e identidades. Claves jurídicas y políticas*. Icaria. Barcelona.
- Harris, Marvin (1994), *Introducción a la antropología general*. Alianza Universidad. Madrid, (12ª reimpresión).
- Kymlicka, Will (1996), *Ciudadanía multicultural*. Barcelona. Paidós.
- Malinowski, Bronislaw (1981), *Una teoría científica de la cultura*. Edhasa. Barcelona.
- Piketty, Thomas (2019), *Capital e ideología*. Planeta. Barcelona.
- PNUD (2004) (Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo). *Informe sobre desarrollo humano 2004. La libertad cultural en el mundo diverso de hoy*. Mundi-prensa libros. Madrid.
- Weber, Max (1992), *Ensayos sobre sociología de la religión*. Taurus. Madrid, 1992.