
Parlament del director
Dr. Ramon Batlle i Tomàs

**El diálogo interreligioso en el
contexto de la comunicación
intercultural**
Dr. Joan-Andreu Rocha Scarpetta

Annex: dades de l'Institut

Octubre 2019

Inauguració del curs acadèmic 2019-2020



Parlament del director

Dr. Ramon Batlle i Tomàs

Eminentíssim Senyor Cardenal Arquebisbe Metropolità de Barcelona i Moderador de l'ISCREB.

Magnífic Senyor Rector de l'Ateneu Sant Pacià.

Autoritats acadèmiques.

Benvolguts professors i alumnes de l'Institut, amics i amigues,

Ens alegra molt poder-nos retrobar per celebrar plegats l'inici d'un nou curs acadèmic. Entenem l'Institut com un àmbit de trobada, de diàleg, de reflexió conjunta que ens enriqueix a tots i que ens ajuda a aprofundir en la nostra forma de situar-nos davant la realitat, de viure la nostra existència amb sentit. La nostra tasca fonamental és d'àmbit eclesial, tant al servei de l'església diocesana de Barcelona com d'altres diòcesis a les quals puguem estendre la mà. Des d'aquí, renovem el nostre compromís en el servei a les diverses instàncies de la diòcesi: formació de laics compromesos amb la missió eclesial, de professorat de religió, dels qui es preparen per al diaconat permanent... Però, volem també ser un lloc de pont i de trobada amb tots aquells que estan interessats en aprofundir en el fet religiós, en les recerques espirituals contemporànies. La diversitat religiosa, la pluralitat de conviccions que veiem en el nostre context més immediat, ens esperona a bastir aquests espais de trobada i de diàleg que, de mica en mica, intentem oferir tal i com ara us exposaré.

En el curs 2018-2019 vàrem encetar l'oferta cíclica del Batxillerat en la modalitat presencial. En conjunt, aquesta mesura ha permès tenir aules

més nombroses a les assignatures de tercer curs, cosa que hem valorat ben positivament. D'altra banda, vam voler diversificar l'oferta del presencial amb una sèrie de grups de lectura, però aquesta iniciativa ha tingut una acollida ben minsa. Això ens fa replantejar-la i mirar de concentrar els esforços en la convocatòria a un parell de trobades puntuals durant el curs que anomenem "Aula oberta", adreçades a alumnes, a professors i a tothom que hi pugui estar interessat. Amb aquesta proposta volem intentar ampliar els destinataris de la nostra oferta i afavorir espais de diàleg entre els membres de la comunitat acadèmica. En el curs 2017-2018, en el mes de desembre, ja vàrem fer una sessió sobre Els Drets humans i les religions, en ocasió del 70è aniversari de la Declaració dels Drets humans, i una altra sobre Tecnologia i relacions humanes en el mes de maig, al Centre Cívic Pati Llimona. Des d'aquí, agraiem al grup de professors i alumnes que han anat organitzant aquestes sessions la seva dedicació i interès.

També en la modalitat presencial vàrem impulsar, conjuntament amb la Fundació de l'Escola Cristiana de Catalunya, tres cursos de formació continuada per a professors de religió. Finalment, en vam poder dur a terme un en modalitat virtual. Estem animats a seguir endavant amb aquesta proposta. Enguany oferirem tres cursos més en modalitat virtual. A més, hem iniciat una col·laboració amb l'Asociación de Maestros de religión de Andalucía als quals hem donat suport en les Primeres Jornades del Espacio Verano-Sur que ha aplegat uns 50 mestres i professors d'Andalusia i Llevant. Durant aquest curs seguirem amb aquesta col·laboració, i l'ampliarem amb dos cursos de formació continuada sobre les Intel·ligències múltiples a l'aula de religió i la Diversitat religiosa.

Pel que fa a la modalitat virtual, aquest curs 2018-2019 ha estat marcat per l'inici d'una sèrie de col·laboracions que amplien de forma significativa el nostre àmbit d'actuació. Així, hem acollit a les aules del Màster de Diàleg interreligiós, ecumènic i cultural de la URL alumnes provinents de l'Associació ADIR Chile, associació per al Diàleg interreligiós creada amb l'ajuda de la Comunidad Teológica Evangélica. D'altra banda, hem donat suport a la posada en marxa de la Maestría en Teología Latinoamericana de la Universidad "José Simeón Cañas" de El Salvador. Enguany ja han dut a terme el primer any i han iniciat la matriculació per a una segona promoció a inicis de l'any

vinent. Aquesta col·laboració ha estat complementada amb l'oferta d'un curs monogràfic sobre sant Óscar Romero, que es va dur a terme el tercer trimestre del curs passat i que va aplegar un bon grup d'alumnes que han tingut l'ocasió de conèixer, amb documents de primera mà, el pensament i l'acció pastoral de Monsenyor Romero. També hem iniciat una col·laboració amb la Província Centramericana dels Missioners Fills del Cor Immaculat de Maria, tot impulsant un programa de formació bíblica per als seus catequistes i agents de pastoral. Val a dir que els Claretians estan treballant ben seriosament en la formació mitjançant escoles de teologia i Bíblia en els sis països que conformen la Província. En aquest marc, els nostres estudis bíblics suposen un aprofundiment per als seus agents. Vam iniciar els cursos el febrer del 2019 amb un bon nombre d'inscrits. Esperem que la proposta es vagi consolidant i donant molt de fruit. Finalment, hem participat amb les Missioneres de la Doctrina Cristiana i amb la Universidad Católica Boliviana "San Pablo", en un Seminari Taller Internacional sobre la identitat i la missió.

En el curs 2018-2019 hem tingut un total de 1187 alumnes: 729 en estudis reglats conduents a títol i 458 en activitats d'extensió universitària. Hem continuat amb els cursos sobre diversitat religiosa promogut per la DGAR, i cal esmentar la renovació de l'Escola de Teologia del Maresme, la qual, buscant nous formats més àgils i posant l'èmfasi en la difusió, ha aconseguit dinamitzar la seva oferta de formació tot potenciant el diàleg entre la fe i la cultura.

El curs 2019-2020 s'inicia amb propostes ben diverses. D'una banda, aquest any podrem posar en marxa el Diploma d'Especialista Universitari en Mitologia i Simbologia en conveni amb la Facultat de Psicologia i Ciències de l'Educació i l'Esport de la Universitat Ramon Llull. Ens hem animat a oferir-lo en la modalitat on-line en català i en castellà i ha tingut una bona acollida. D'altra banda, oferim un altre Diploma en pensament tomista de la mà de la Universitat FASTA de Mar del Plata. És una primera via de col·laboració que estem explorant. També hem iniciat la col·laboració amb la Fundació Vidal i Barraquer, a l'hora de dissenyar la part de continguts teològics del seu Màster en Autoconeixement, Transformació Emocional i Cosmovisió Espiritual. Psicologia i Espiritualitat Cristiana. Ens sembla que és fonamental oferir àmbits de creixement i de formació en l'experiència espiritual en aquest moment

en què hi ha tanta recerca a nivell espiritual. Esperem que pugui tenir una bona acollida. Finalment, hem estat treballant per poder oferir la DECA en euskera, en col·laboració amb l'Instituto de Teología y Pastoral de la diòcesi de Bilbao. Esperem que puguem iniciar el treball a les aules aquest curs o, a molt estirar, el curs vinent.


Pel que fa a les iniciatives d'extensió universitària, a banda del que hem comentat sobre els cursos de formació permanent per als mestres i professors de religió, hem iniciat una col·laboració amb el Col·legi Oficial de Doctors i Llicenciats de Filosofia i Lletres i en Ciències de Catalunya (CDL) que consisteix a oferir un curs sobre Diversitat religiosa a la seva Aula Sènior durant tot l'any acadèmic.

D'altra banda, aquest curs impulsem una nova iniciativa, l'Escola de Llengües Clàssiques, en modalitat exclusivament on-line. A partir de l'experiència d'impartir el Grec I i II a les aules de Batxillerat, ens hem animat a ampliar aquesta oferta amb l'Hebreu I i II, i també a fer un salt al sànscrit i a l'egipci clàssic. A mesura que es vagi consolidant augmentarem l'oferta en altres llengües. Aquest pas no el fem sols: anem de la mà de la jove Universitat Europea d'Andorra, universitat virtual del país veí, la qual vol donar impuls a aquesta iniciativa conjunta. Així, ampliem la nostra oferta humanística especialitzada, ja que en aquest àmbit l'ensenyament on-line està poc desenvolupat i hi ha possibilitats de créixer, i oferim un servei no només als nostres alumnes, sinó també a la cultura catalana.

En un altre ordre de coses, volem impulsar el diàleg i la trobada a través de dues publicacions ben diverses. A final de curs passat vàrem iniciar el butlletí digital de l'Institut que es nodreix de les notícies que van apareixent a la web i l'agenda d'activitats de l'ISCREB. Aquesta publicació més divulgativa es complementarà amb l'aparició, el proper sant Jordi, de la revista *Horitzó, revista de Ciències de la religió*. Agraïm a tot l'equip de redacció la tasca feta aquests darrers mesos per definir la línia editorial i posar en marxa el primer número de la revista. Esperem que pugui ser una bona contribució al coneixement profundit i rigorós del fet religiós i els seus reptes en la nostra societat plural.

Heus aquí una panoràmica de l'ISCREB en aquest inici de curs.

Moltes gràcies per la seva atenció.



El diálogo interreligioso en el contexto de la comunicación intercultural

Dr. Joan-Andreu Rocha Scarpetta

El Dr. Joan-Andreu Rocha Scarpetta es Doctor en Ciencias de la Comunicación (Barcelona) y en Historia de las Religiones (Roma), y diplomado en Estudios Árabes e Islámicos (Roma). Actualmente es Decano de la Facultad de Educación Social y Trabajo Social Pere Tarrés de la Universidad Ramon Llull de Barcelona. Es profesor invitado de las universidades Gregoriana y Europea de Roma, así como de la universidad de Teherán. Es docente de comunicación intercultural, sociología de las culturas y de las minorías religiosas y geopolítica. Es miembro del Consejo Asesor para la Diversidad Religiosa de la Generalitat de Catalunya y coordinador del proyecto «Fondo filmográfico de las religiones» de la Dirección General de Asuntos Religiosos de la Generalitat. [<http://justicia.gencat.cat/ca/ambits/afers-religiosos/recursos/Fons-Filmografic/>]

«Los conflictos no nacen de las diferencias culturales en ellas mismas, sino de la ignorancia de tales diferencias»

Yoshitaka Miike

Introducción

El presente ensayo tiene un objetivo muy específico: ayudar a quienes tienen un interés por el diálogo interreligioso como disciplina y como praxis a descubrir el campo relativamente reciente de la comunicación llamado «comunicación intercultural» como una área prometedora para potenciar el desarrollo de las relaciones entre las distintas tradiciones religiosas y la comprensión y gestión de la diversidad cultural en el campo, no solo religioso, sino también social, de la cooperación, político y geopolítico.

En el momento en que la diversidad cultural y su gestión constituye uno de los puntos de interés de la mayoría de las sociedades contemporáneas, el diálogo interreligioso y la comunicación intercultural han adquirido una importancia notable. Tanto que, con demasiada frecuencia, se utilizan como términos equivalentes, o bien se consideran áreas convergentes. Pero una aproximación atenta al desarrollo de estas dos disciplinas nos demuestra que cada una de ellas ofrece un bagaje específico y enriquecedor propio, bagaje que, cuando se profundiza y comprende, enriquece y aumenta aún más el potencial de estos campos de conocimiento que aspiran a una transformación de la sociedad mediante una mayor comprensión entre individuos provenientes de religiones y de culturas bien diversas.

El diálogo interreligioso, como disciplina y como praxis, se encuentra vinculado al desarrollo de las ciencias religiosas y a las entidades religiosas pertenecientes a las diferentes religiones del mundo, promoviendo la relación entre los creyentes de estas. La comunicación intercultural, por su parte, nace

en el ámbito de las ciencias de la comunicación como una herramienta para comprender mejor la diversidad cultural y mejorar la comunicación entre individuos provenientes de culturas distintas. La primera disciplina está vinculada a las creencias y al testimonio de fe. La segunda está vinculada a la cultura secular en general (sin excluir las identidades religiosas) y a la integración cultural. Las dos mantienen una relación directa con lo que llamamos la «cultura», y aportan herramientas valiosísimas de cara a mejorar las relaciones entre los habitantes de nuestro planeta, sea en el campo de las relaciones institucionales (colectivos internacionales, instituciones religiosas y multiculturales), de la intervención social (MENAs, inmigración, cooperación internacional, etc.) y de la geopolítica (relaciones internacionales y flujos culturales, etc.). Precisamente por esto la comprensión de cada una de estas disciplinas requiere una aproximación por separado a cada una de ellas, para luego comprender lo que las complementa en su especificidad.

Para lograr tal objetivo proponemos al lector un recorrido que inicia con una aproximación a la noción de cultura y a la temática de la relación entre religión y cultura como fundamento de las dos áreas de conocimiento que nos interesan. Acto seguido ofrecemos una introducción al encuentro entre las religiones y al desarrollo del diálogo interreligioso con el propósito de asentar, al menos en sus líneas generales, el diálogo interreligioso en su contexto contemporáneo. A continuación ofrecemos una síntesis de la historia, fundamentos y objetivos de la comunicación intercultural pensada para quienes están probablemente familiarizados con el diálogo interreligioso pero no conocen las particularidades de esta nueva área de la comunicación. Una sección final subrayará las diferencias y características de los dos ámbitos de conocimiento y la manera como se complementan. Añadimos una bibliografía final que tiene como objeto ofrecer las referencias de las fuentes citadas al largo del ensayo, y al mismo tiempo proveer una selección bibliográfica básica para que el lector motivado pueda profundizar sobre estas temáticas apasionantes y, de alguna manera, candentes en el contexto de una sociedad cada vez más diversa pero no por ello más justa.

1. La cultura, la religión y sus meandros

A lo largo del desarrollo de la comunicación intercultural como disciplina, y a medida que el diálogo interreligioso se va consolidando en su fundamentación teórica, ha surgido un interrogante que se encuentra en la base de cualquier afirmación que podamos hacer sobre los dos campos del saber: ¿qué es la cultura y cómo se articula la cultura con la identidad cultural y religiosa? Sin el ánimo de ser exhaustivos, ofrecemos en esta sección una breve aproximación al concepto de cultura y cómo se relaciona con la dimensión religiosa del ser humano y su actuación en medio de la sociedad.

1.1. Una aproximación al concepto de «Cultura»

La definición del concepto de cultura yace como una de las temáticas más debatidas a lo largo de la historia de las ciencias sociales (y posteriormente religiosas) ya a partir del siglo XIX. Desde que el antropólogo y fundador de la antropología cultural británico Edward Burnett Tylor (1832-1917) propuso la primera definición moderna de cultura en 1871 las definiciones se han multiplicado exponencialmente. Kroeber y Kluckhohn (1952) recopilaron 164 definiciones de «cultura» (incluyendo las que ellos mismos proponían). Más recientemente Baldwin y su equipo (Baldwin, Faulkner, Hecht y Lindsley, 2006) recogieron 313 definiciones de «cultura» en el campo de múltiples disciplinas. El sociólogo francés Denys Cuhe sistematiza la noción de cultura en el campo de las ciencias sociales (2004) resumiendo las diferentes aproximaciones y sus problemáticas, mientras Nüning (2008) recoge el uso de la noción de cultura en 14 áreas de conocimiento en el marco del área de la *Kulturwissenschaft* o «ciencia de la cultura», campo académico dedicado al estudio específico de la cultura en todas sus dimensiones que se ha ido consolidando en el ámbito científico germánico.

Esta multiplicación de las definiciones de cultura al largo de más de un siglo demuestra cómo el concepto ha ido adquiriendo un relieve notable como base para la comprensión de las sociedades humanas desde sus manifestaciones en las llamadas «sociedades primitivas», pasando por los retos planteados por la diversidad cultural y la inmigración, las expresiones artísticas (con los conceptos de «cultura alta» y «cultura popular»), los efectos de la mundializa-

ción (en contraste con las identidades locales) y la dimensión cultural en campos como el marketing, el mundo del entretenimiento, etc. (Nüning, 2008: 25).

Tal amplitud de definiciones exigen que nos detengamos a conocer brevemente el desarrollo de este multifacético término y su evolución. De hecho, el sentido original de la palabra «cultura» se encuentra lejos del desarrollo de la ciencias sociales, con las palabras latinas *cultus* y *colere*, que significan simultáneamente «cultivo» y «culto». Así, durante siglos, la palabra se refirió, no a una característica de los humanos, sino a una acción humana sobre la tierra. Posteriormente su significado pasa a un nivel metafórico, refiriéndose también al mundo de los humanos, a las personas, colectivos o países «cultivados». Desde el siglo *xvi* el sentido original de crecimiento nacional se extendió al proceso de desarrollo humano que, junto con el principio del «cultivo» humano del conocimiento, fue el sentido principal del término hasta los siglos *xviii* y *xix* (Williams, 1983: 87).

Williams (Ibídem: 93) señala como en varios momentos de la evolución del término ocurrieron cambios notables: por una parte, la aproximación metafórica del término adquirió más fuerza, y su utilización como descripción de un «proceso» humano que va de una situación salvaje y caótica a un desarrollo «domesticado» atribuyó al concepto un carácter más abstracto, que derivaría en la compleja utilización del término «cultura» en nuestro tiempo, convirtiéndolo en homólogo de «civilización», clave en la filosofía de la Ilustración. Esta perspectiva de la cultura como progreso de los colectivos humanos dará lugar a las principales definiciones de la noción en el siglo *xix* con Tylor, y a su significado dominante en las ciencias humanas.

Pero simultáneamente el término también se fue definiendo como una realidad universal, en contraste con la civilización que se centra en la evolución sociocultural de los colectivos humanos (Cucho, 2004³: 14). Así se irá aceptando paulatinamente que la «cultura» constituye un aspecto esencial de la identidad de los grupos humanos vinculados a regiones geográficas específicas, afirmando que todas las sociedades tienen una determinada «cultura», pero, de acuerdo con la visión europea (sobre todo alemana) y anglosajona, sólo algunas de estas evolucionaron desde el punto de vista económico y tecnológico que conllevará su desarrollo como estados, con toda su complejidad social.

Será con la Segunda Guerra Mundial y con los procesos migratorios y de descolonización que el significado identitario tomará más fuerza, y el evolucionista perderá su influencia, dando pie a significados más complejos del concepto de «cultura». Ort (2008: 19) resume bien esta evolución afirmando que la noción de cultura ha pasado por una noción vinculada a la «naturaleza», para luego integrar la de «civilización», llegando finalmente a una comprensión de la cultura como elemento esencial de la complejidad «social» (*Gesellschaft*).

Las definiciones contemporáneas de «cultura», pese a su notable diversidad, convergen en gran parte en las definiciones que ha ido consensuando la antropología cultural. Según tal perspectiva, existe un acuerdo en que:

1. La cultura es una conducta aprendida por todo ser humano, tanto de forma individual y social, a lo largo de su vida, pero sobre todo durante la infancia, respondiendo tanto a la necesidad de subsistir, convivir y dar un sentido al mundo (Kottak, 2010¹⁵: 42-44).
2. Las culturas son modos de interpretación de la realidad: no se trata simplemente de una conducta puramente manifiesta, sino también de ideas, creencias y valores subyacentes a tales conductas. La cultura entendida así es también un determinado modo de interpretación de la realidad, dándole un sentido al colectivo de los individuos que conforman su especificidad (Ibídem: 43).
3. La cultura es simbólica: las culturas se transmiten simbólicamente mediante sistemas simbólicos establecidos (p. e. lenguaje, comunicación no verbal, simbologías, etc.) que se combinan para producir mensajes complejos y abstractos de acuerdo con el sistema simbólico concreto (Ibídem: 44-45).
4. La cultura está pautada: el sistema simbólico al que nos hemos apenas referido no es una suma fortuita de rasgos, sino un sistema pautado e integrado en las culturas concretas, dando pie a valores centrales y básicos que se distinguen de los de otras culturas, y que marcan sus instituciones y sus mecanismos de socialización (Ibídem: 46-48).

5. La cultura es compartida diferencialmente: es un atributo de los individuos que conforman una cultura específica, no a causa de los individuos mismo, sino en tanto en cuanto miembros de un grupo. En cada sociedad se distinguen grupos y subgrupos diversos, viviendo la cultura común de forma diferenciada (Ibídem: 50-51).

6. La cultura es un dispositivo de adaptación: cuando un grupo cultural y/o sus miembros específicos afrontan el desafío de cambios en su medio natural y social, los individuos se adaptan, siguiendo un proceso de búsqueda de soluciones astutas a los nuevos retos que pueden conllevar cambios en las características primordiales de un grupo cultural. Tal adaptación representa un proceso continuo dado que los miembros de una cultura se encuentran continuamente sometidos a influencias. Este proceso de adaptación se llama «aculturación» y puede conllevar también a malas adaptaciones y/o a la pérdida de valores culturales específicos (Ibídem: 55-56).

Con el propósito de establecer una base común de comprensión de la cultura a nivel internacional, y velando por asegurar la defensa de los derechos culturales de los pueblos y de las naciones, así como buscando un consenso en las políticas culturales de los diferentes países que la integran, la UNESCO (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura) aprobó el 3 de noviembre de 2001 la «Declaración universal sobre la diversidad cultural», un documento que ha demostrado tener una profunda influencia sobre la comprensión de la diversidad cultural a niveles diferentes, sobre todo en la praxis de las relaciones interculturales.

Todo y que el propósito del documento no es llegar a un acuerdo universal sobre el significado de la cultura, la definición de cultura de la que parte es «un grupo de rasgos espirituales, materiales, intelectuales y emocionales distintivos de una sociedad o grupo social, que incluye todas las formas de ser en esa sociedad; como mínimo, abarca arte, literatura, estilos de vida, modos de vivir juntos, sistemas de valores, tradiciones y creencias» (UNESCO, 2001). Esto significa que Cada cultura es la suma de presupuestos y prácticas compartidas por los miembros de un grupo que los distingue de otros, de manera que una

cultura viene a tener un enfoque más claro al compararse con otra cultura que mantiene prácticas diferentes. Según el mismo documento las culturas son en sí mismas múltiples: cada grupo se revela a sí mismo no como homogéneo, sino como una serie anidada de grupos progresivamente más pequeños cuyos miembros son todos conscientes de las distinciones entre ellos mismos.

La opción de la UNESCO y de la antropología cultural contemporánea por una aproximación a la cultura como realidad integradora de las sociedades humanas, subrayando su carácter identitario y único, y no el sentido vinculado a la «civilización» que imperó en la historia del término (tal como hemos señalado más arriba) ha permitido, no un acuerdo unívoco en la comprensión de la cultura, pero sí la aceptación de unas características de base de cara al estudio de sus particularidades y de las posibilidades de la relación entre las culturas. Pese a este loable esfuerzo, conviene no olvidar que el debate contemporáneo sobre la relación entre cultura y religión y sobre la comunicación intercultural se encuentra íntimamente ligado a la definición de cultura que se encuentre como base de las de una forma de aproximarse a la comunicación entre las culturas y las religiones.

1.2. La relación entre cultura y religión en el contexto de las ciencias sociales

Después de esta resumida aproximación al concepto de cultura, surge la necesidad de establecer el marco de relación entre religión y cultura, marco indispensable para la comprensión tanto de la comunicación intercultural como del diálogo interreligioso.

La relación entre la cultura y la religión en tanto que realidades vinculadas a la realidad humana refleja la riqueza y la profundidad de ambas dimensiones del ser humano. Por una parte, la cultura constituye el contexto en el que se desarrollan las experiencias humanas específicas en todas sus dimensiones, donde las características culturales marcan la manera como los grupos humanos viven y comprenden tales dimensiones, incluida la religiosa (Billington, 1991: 10). Por otra parte, la dimensión religiosa del ser humano y de los grupos que la perpetúan constituye uno de los pilares de la cultura humana, marcando muchas de sus dimensiones incluso más allá de los aspectos trascendentes (Carrier, 1997: 330). De aquí que, en el contexto de la

teología y de los estudios culturales contemporáneos tanto la cultura como el fenómeno religioso se encuentran profundamente entrelazados después de un largo proceso de acercamiento mutuo.

No es nuestro objetivo explicar el desarrollo de la comprensión del fenómeno religioso y de la dimensión cultural del ser humano, un proceso que ha tomado siglos en madurar hasta llegar a los estudios sociales de hoy y a la comprensión del fenómeno religioso como parte de la realidad cultural humana. Pero hay que señalar que este proceso no podía dar sus frutos en las sociedades preindustriales, dado que se trataba de sociedades con una predominancia religiosa y cultural específicas que llegaban como máximo a «tolerar» la diversidad tanto cultural como religiosa (Byrne, 2001).

Solo a partir de la emancipación del conocimiento social de las ciencias religiosas y mediante un largo proceso de maduración de las ciencias humanas y de las ciencias religiosas hemos podido llegar a una comprensión cultural de la experiencia religiosa y a una comprensión de la influencia de lo religioso sobre la cultura, incluso en las sociedades de corte secular (O'Toole, 2001). Este proceso ha sido posible gracias al desarrollo de diversas disciplinas académicas de corte inicialmente secular (como la sociología, la antropología, los estudios culturales, etc.) y a la maduración de diferentes ámbitos de conocimiento dentro de los estudios religiosos mismos (la historia de las religiones, la fenomenología y la filosofía de la religión, la antropología teológica, etc.) (Byrne, 2001). Tal desarrollo no podía darse sin lograr una diferenciación entre los estudios sociales y las ciencias religiosas, proceso que ha enriquecido tanto a las ciencias religiosas como a los estudios sociales.

Un aspecto que ha aportado un rico bagaje al objeto de nuestro ensayo es el estudio de la religión como parte de la cultura. El ya citado antropólogo cultural británico Edward Burnett Tylor, en los albores de los estudios antropológicos, definió la cultura como un todo complejo que incluye los conocimientos, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres, así como todas las demás disposiciones y hábitos adquiridos por el hombre en tanto que miembro de la sociedad (Tylor, 1881). Esta definición es relevante dado que abrió la puerta a la comprensión de la experiencia religiosa de la humanidad, no solo como una realidad ligada a lo trascendente (y a las verdades profesadas por una tradición religiosa específica) sino también como una realidad

social, vinculando la religión al desarrollo de las sociedades en sus múltiples dimensiones (Duch, 2001: 39). Se supera así la visión de lo religioso como algo vinculado a las creencias, los mitos y las experiencias personales de los creyentes, para comprender la dimensión religiosa humana como una forma de cultura, es decir, como una actividad humana y social, propia de las ciencias sociales. Esta nueva comprensión de la religión superó también la distinción entre «creyentes» y «no creyentes», centrándose en los aspectos simbólicos, institucionales, rituales y normativos de las religiones que afectan incluso a aquellos que no se consideran personas «religiosas» (Farhadian, 2012).

Posteriormente el sociólogo francés Émile Durkheim (1858-1917) irá aun más lejos en este sentido: insistirá, por un lado, en el origen social de la religión, y al mismo tiempo en el papel fundamental de la religión en la creación y desarrollo de las relaciones sociales, llegando a afirmar que una es la representación simbólica de la otra, es decir, su concreción material, que genera la vida social y la anima al largo del tiempo. Aunque Durkheim no llega a teorizar sobre el significado específico de la «cultura», los elementos esenciales de la antropología de la cultura como los símbolos y las representaciones colectivas ocupan un lugar central en su obra de referencia *Formes élémentaires de la vie religieuse* (Durkheim, 1912). Para este autor la vida social no es posible sin el proceso simbólico y, al mismo tiempo, los símbolos sociales son el producto de la vida social y dan una forma sensible a los hechos sociales. Ambos elementos forman parte de la búsqueda de sentido de la condición humana. En este contexto la religión es, por lo tanto, el sistema simbólico por excelencia, dado que se trata tanto de un sistema de representación de categorías sociales como de una objetivación de la fuerza social que, por su parte, fortalece a los miembros de una sociedad y permite mantener la sociedad viva. El carácter emblemático de los símbolos religiosos, que permite a las sociedades tomar conciencia de ellas mismas, es para él un elemento indispensable para asegurar la continuidad de tal conciencia: la religión produce el efecto de «recrear» periódicamente la sociedad (Duch, 2001: 95).

Las aportaciones de Durkheim por lo que toca a la naturaleza social de los símbolos religiosos abrirá la puerta tanto a la comprensión social de la religión como a la independencia de las experiencias religiosas del campo de las teorías psicológicas. Pero la crítica al pensamiento del sociólogo francés no

tardará a manifestarse: al definir un efecto de «espejo» entre los símbolos religiosos y las relaciones sociales; ¿no estamos ignorando la lógica propia de los sistemas simbólicos en ellos mismos? ¿no estamos limitando su significado?

Esta crítica fue desarrollada por el antropólogo norteamericano Clifford Geertz (1926-2006) quien, en su profundización sobre la antropología simbólica y el significado de la cultura, desarrolla esta línea crítica, buscando de establecer la autonomía de lo «cultural» en relación al ámbito social y psicológico. Geertz llegará así a una definición de la religión como un sistema cultural. Para Geertz tanto la religión como la cultura son sistemas de símbolos. En su artículo *Religion as a cultural system*, donde propone sus definiciones clásicas de cultura y de religión, afirma que la cultura se define como un modelo de significados encarnados en los símbolos que se transmiten mediante la historia, un sistema de concepciones heredadas que se expresan simbólicamente, y por medio de los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento de la vida y de su posicionamiento delante de ella (Geertz, 1968: 12). Se trata, pues, de un elemento que da sentido y explican la realidad a partir de símbolos que se heredan y explican, orientándonos a comprender el sentido de la realidad.

Más adelante, en el mismo artículo, Geertz define la religión como un sistema de símbolos que actúan de cara a suscitar entre los hombres las motivaciones y las disposiciones más profundas y durables, permitiéndole formular así las concepciones de orden general sobre la existencia y dándole a tales concepciones una dimensión tan real que sus disposiciones y motivaciones parecen fundamentarse en la realidad misma (Ibídem: 17). En esta perspectiva la religión es un sistema de símbolos que crea sentido y formula una forma de entender la realidad.

La particularidad de la religión, según Geertz, es que articula e integra una orientación práctica y moral para la acción (un «ethos»), una cosmología y una visión del mundo. Entendidos así los símbolos son al mismo tiempo modelos de la realidad (su representación) y un modelo para comprender la realidad (su prescripción). A partir de esta comprensión de la religión como clave para comprender la realidad, Geertz desarrolla también su comprensión de la cultura, la cual se encuentra imbuida tanto del sistema simbólico que le es propio como de los elementos que hacen posible que dicho sistema simbólico se perpetúe y se comprenda, afectando todas las dimensiones de la vida social

(Ibídem: 20). El antropólogo norteamericano vincula así la cultura a la religión dentro de una dinámica de mutua dependencia, subrayando la importancia de ambas de cara a comprender la forma de concebir y de actuar en el mundo de cada sistema cultural y religioso (Williams, 2005: 99). Simplificando, Geertz concibe la cultura como un sistema de significados simbólicos mediante los cuales los hombres dan sentido al mundo y aprenden cómo deben actuar en él en un momento y un espacio específicos, y la religión como un sistema cultural que propone los significados más globales convirtiéndose en un paradigma de la cultura y la clave para comprender una cultura específica.

Pese a la evidente distancia entre el pensamiento de Durkheim y Geertz, ambos ven a la religión como el sistema simbólico primario, expresión fundamental de la sociedad para el primero, y de la cultura para el segundo. Sostienen también que es imposible comprender la religión sin la cultura, y la cultura sin la religión.

Esta perspectiva tomará un gran relieve al estudio antropológico de las sociedades tribales tradicionales, en las que los símbolos religiosos impregnan la vida social en sus diferentes facetas (Duch, 2001: 74). La cuestión central, sin embargo, es cómo abordar el estudio de las sociedades modernas y diferenciadas, en las que la religión no es ya el sistema simbólico dominante y en las que conviven simultáneamente otros sistemas simbólicos que pueden ocupar un lugar central en una especie de competición entre sistemas simbólicos. A esta cuestión se añade otra no menos importante: ¿de qué manera podemos diferenciar los sistemas simbólicos «religiosos» de los «no religiosos»? La respuesta la da la socióloga de las religiones Danièle Hervieu-Léger cuando afirma que en las sociedades modernas el fenómeno religioso queda imbuido en la nebulosa de los múltiples «sistemas de sentido» que ofrece la sociedad contemporánea (Hervieu-Léger, 1993: 14).

El reto de comprender la relación entre religión y cultura en las sociedades modernas adquiere aún más relieve si consideramos la diversidad de tradiciones religiosas que conviven actualmente en sociedades que, hasta hace poco, eran básicamente monoculturales y monoreligiosas (Aldridge, 2007²: 41). La llegada de las nuevas tradiciones religiosas que se han desarrollado en contextos culturales diferentes (y que por lo tanto provienen de sistemas simbólicos y sociales diversos a los de los ámbitos que las acogen) produce

una ruptura del orden simbólico dominante, creando una especie de «cultura nueva» que, en ciertos casos, puede llegar a establecerse de forma estable y duradera, como ha ocurrido con el islam y el budismo (Lamine, 2004: 63). Tal situación contradice en parte las interacciones entre «cultura» y de «religión» inherentes al pensamiento de Durkheim y Geertz, pero es coherente al demostrar que tanto la cultura como las tradiciones religiosas están sujetas a situaciones de cambio en los que la transformación de las unas implica la transformación de la otra i viceversa. Tal vez la dificultad más grande de cara a comprender la situación actual de la relación entre religión y cultura se deba a la dimensión de transformación rápida que vive la cultura moderna, ligada al carácter histórico y estático que tienen las tradiciones religiosas históricas, particularmente en el contexto cultural en el que se han ido desarrollando. Pero esta dificultad no omite la posibilidad de poder comprender la relación entre cultura y religión a partir de los múltiples sistemas simbólicos presentes en las culturas contemporáneas.

Al lado de estos retos, hay que señalar que el binomio «cultura / religión», que, siguiendo a Geertz y Durkheim, genera una interacción generadora de sentido, puede convertirse en «religión versus cultura» en el que las tradiciones religiosas toman una posición de oposición a la cultura reinante. Un ejemplo de esta tendencia serían las confesiones cristianas vinculadas al llamado «4º protestantismo» que asumen una posición fundamentalista delante, por ejemplo, de la cultura estadounidense contemporánea, y evitan los parámetros culturales reinantes generando una «cultura paralela» en la que quedan excluidos los elementos considerados negativos de la cultura general, y se refuerzan los valores que profesan las confesiones cristianas en cuestión (Aldridge, 2007²: 132). Así, por ejemplo, las comunidades evangélicas del sur de los Estados Unidos promueven una «cultura evangélica» generando movimientos políticos, música, literatura, televisión y producciones cinematográficas vinculadas a sus ideales y que denuncian los elementos negativos y contradictorios que atribuyen a la cultura dominante (Lamine, 2004: 102). Esta relación «religión versus cultura», con todo, no es más que un extremo de las múltiples posibilidades de interacción del binomio «religión-cultura», que encuentra su antítesis en el secularismo, en el que la dimensión religiosa de la cultura queda relegada al ámbito personal de los individuos.

Si bien la relación entre religión y cultura se encuentra al centro de la profundización tanto en el diálogo interreligioso como en la comunicación intercultural, no podemos olvidar que las nociones con que trabajamos están acuñadas en el contexto de las ciencias sociales europeocéntricas y anglófonas. Si bien algunas de las confesiones cristianas (sobre todo la católica y las protestantes) (Moeller, 1969) han iniciado una reflexión sólida sobre el significado de la cultura, queda pendiente la profundización sobre la relación entre este binomio en el contexto de las demás grandes religiones y su pluralismo interno (Waggoner, 2009).

La relación entre la cultura y la religión, y las definiciones posibles de ambos elementos de las sociedades humanas siempre constituirán un reto tanto para las ciencias religiosas como para las ciencias sociales, y requerirán una actualización constante vinculada a los cambios inherentes tanto a la cultura como a las tradiciones religiosas. Pero la relación entre este binomio permanecerá como el punto clave para la comprensión de las religiones y de las diferentes culturas. Precisamente este es uno de los puntos que hace tan apasionante el estudio del diálogo interreligioso y de la comunicación intercultural.

2. El encuentro entre las religiones y el desarrollo del diálogo interreligioso

Vistos, al menos en su esencia, los vínculos entre religión y cultura, conviene ahora centrar la atención en el encuentro entre las religiones, que hoy en día llamamos «diálogo interreligioso». El propósito de esta sección no es, evidentemente, ofrecer una síntesis sobre el desarrollo y significado del diálogo interreligioso, sino el poner sobre la mesa algunos aspectos de esta dimensión de las ciencias religiosas de cara a comprender sus características principales.

Debemos partir de la premisa que el diálogo entre las tradiciones religiosas es, como la comunicación intercultural, un campo relativamente nuevo en el contexto de las ciencias religiosas. En general la historia de la humanidad se desarrolló en contextos monoculturales y monoreligiosos, o al menos en

ámbitos en que la relación entre cultura y religión no estaba ligada al flujo de personas (con sus culturas y religiones a cuestas) que percibimos en todo el mundo sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo xx (Lamine, 2004: 12).

Al mismo tiempo tenemos que recordar que, incluso en las regiones donde encontramos un vínculo histórico entre una tradición religiosa y una cultura, siempre ha existido la necesidad de un diálogo «intrareligioso» que comprenda las diferentes tendencias inherentes a una misma religión, tendencias directamente vinculadas a formas específicas de comprender la relación entre religión y cultura y a los diferentes sistemas simbólicos que generan (Panikkar, 1999). Quizás por estos motivos aún no se ha escrito una síntesis del desarrollo del diálogo interreligioso que comprenda la interacción entre las distintas tradiciones religiosas (incluyendo las diferentes tendencias que las componen) y a su manera de comprender y acercarse a la alteridad religiosa y a la diversidad cultural (véase Cornille, 2013, probablemente una de las obras más completas publicadas hasta hoy en este sentido).

Conviene recordar también que los encuentros entre los miembros de las diferentes tradiciones religiosas se multiplican a partir de los años 90, con numerosos encuentros que favorecen el conocimiento y la colaboración entre las representantes de distintas religiones (Basset, 1996: 213). El inicio de los encuentros interreligiosos se remonta, sin embargo, a un siglo antes, con el Parlamento Mundial de las Religiones que tuvo lugar en Chicago el año 1893. Nacido en el contexto presbiteriano, esta iniciativa se vinculó a la Exposición Universal concentrando a 400 representantes de nueve religiones, además de miles de personas asistentes, la mayoría de los cuales eran protestantes norteamericanos de tendencia liberal. La reunión buscaba, entre otras cosas, testimoniar la unidad esencial que existe entre las diferentes tradiciones religiosas pese a su pluralidad (Ibídem: 75).

Dejando de lado otras regiones geográficas, en la mayoría de los países occidentales las relaciones interreligiosas se desarrollaron en tres períodos esenciales, con algunas variaciones vinculadas a la implicación de las confesiones cristianas presentes en el territorio, a la presencia de grupos de inmigrantes, y a la relación existente entre religión y estado en un país determinado. Conviene subrayar que este proceso de acercamiento entre miembros de diferentes tradiciones religiosas está estrechamente vinculado al

proceso ecuménico (el diálogo entre las diferentes confesiones cristianas) el cuál puso sobre la mesa la necesidad de ofrecer un testimonio común de la fe cristiana por encima de las divergencias históricas entre los diferentes grupos cristianos. Este proceso generó en poco tiempo un interés por las realidades sociales y religiosas de los diferentes continentes, más allá de las diversas confesiones cristianas y tradiciones religiosas. Podemos decir que, en el ámbito cristiano, el reconocimiento de la diversidad intrarreligiosa abrió el camino al interés interreligioso (Swidler, 2013: 4-6).

Dentro del diálogo interreligioso propiamente dicho, y más allá del Parlamento Mundial de las Religiones del 1893, la primera etapa destaca sobre todo por un acercamiento entre cristianismo y judaísmo, paso comprensible debido a la estrecha relación histórica y teológica existentes entre estas tradiciones religiosas. Junto a esta aproximación se desarrolla también un vivo interés por las tradiciones religiosas orientales, en la que se debate el tema de las misiones y su legitimidad (Ries, 2007: 258). Estos aspectos tendrán un vivo impacto sobre todo en la Iglesia Católica y el Concilio Vaticano II que, por primera vez en la historia, presenta una visión positiva y propositiva de las relaciones con las diferentes confesiones cristianas (ecumenismo) y las diversas religiones del mundo (diálogo interreligioso). En el contexto católico y protestante el estudio de las religiones no cristianas irá ocupando un lugar incluso dentro de los estudios teológicos, abriéndose así a una comprensión más directa de las religiones y del fenómeno religioso como tal (Swidler, 2013: 10).

Un segundo paso de las relaciones interreligiosas surgió hacia los años 60 hasta los años 80 con los procesos de descolonización y con las migraciones económicas que llevaron a miles de personas de religiones/culturas diferentes a regiones geográficas con perspectivas económicas más prometedoras (Basset, 1996: 82). Esto generó una doble perspectiva: las iglesias cristianas (sobre todo católicos y protestantes) promueven iniciativas multiconfesionales, particularmente con entidades judías y musulmanas, dando pie a un conocimiento de las culturas y del pensamiento teológico propio de estas tradiciones. Por otra parte, en el ámbito político y social, la presencia de grupos de inmigrantes musulmanes provenientes de diferentes países irá revelando la importancia de los esfuerzos de colaboración de cara a mejorar las condiciones y oportunidades de tales inmigrantes. Pese a que una perspectiva

no anula a la otra, en la práctica nos encontramos con dos vías de diálogo complementarias: el diálogo de las autoridades religiosas, de los especialistas y de las instituciones representativas de cada religión, y el diálogo social que busca la promoción integral de las personas más allá de sus convicciones religiosas (Lamine, 2004: 35).

A partir de los años 80, en gran parte a causa la reunión interreligiosa organizada por el Papa Juan Pablo II en Asís el año 1986 y por los estragos de la guerra del Golfo en 1991, se desarrolla una tercera etapa de las relaciones interreligiosas que da como fruto la multiplicación de asociaciones interreligiosas en todo el mundo, que pasan de unos decenios a varios centenares. Debemos subrayar que en estas asociaciones multirreligiosas la presencia de los grupos musulmanes es particularmente rica, cosa explicable con el fenómeno migratorio vinculado a los países de tradición musulmana (Ibídem: 40). Sin ser necesariamente excluyentes, con el tiempo se constata que las relaciones interreligiosas con los colectivos judíos adquirirán un carácter más cultural, mientras las relaciones interreligiosas con los colectivos musulmanes asumirán un carácter más social. Las relaciones con las tradiciones religiosas asiáticas se ubicarán primordialmente entre el diálogo vivencial y el cultural (Ibídem: 71-72). Al mismo tiempo observamos cómo se van consolidando dos tipos de encuentros interreligiosos: los culturales, caracterizados principalmente por conferencias y actividades musicales, literarias, etc. propias de las distintas religiones, con la participación de personas especializadas o con un bagaje cultural alto; los sociales, compuestos por grupos locales interesados en los encuentros sociales y en la oración interreligiosa, con un público más diverso y amplio y muy sensible a la diversidad sociocultural (Ibídem: 78).

Las etapas de desarrollo del diálogo interreligioso que hemos dibujado han privilegiado sobretudo el conocimiento de las distintas tradiciones religiosas presentes en una región. El hecho no debe sorprendernos dado que una parte esencial del diálogo es el conocimiento, y tal conocimiento requiere, no solo aprender sobre la historia, las prácticas y las creencias de las personas de otras religiones, sino también un re-conocimiento, es decir la superación de los prejuicios vinculados a siglos de estereotipificación del otro y de simplificación de su identidad cultural y religiosa (Rocha Scarpetta, 2007).

Cabría añadir un curato momento del diálogo interreligioso vinculado a los

responsables políticos que buscan un acercamiento a los colectivos religiosos mayormente minoritarios como herramienta para la gestión de la diversidad cultural y de la diversidad religiosa en el ámbito público. En estos casos los actores religiosos son invitados a participar en debates, encuentros e iniciativas patrocinadas por entidades políticas, con la pretensión de ofrecer un «espacio neutro» de diálogo entre los representantes de las diferentes religiones en un territorio. Estas iniciativas resultan necesarias, pero conviene recordar que en algunos países derivan en una promoción de lo interreligioso como una «religión civil», o en un intento por controlar la «persistencia de lo religioso» en contextos seculares (Lamine, 2004: 289). Todo y esto, los encuentros interreligiosos a todos los niveles han generado frutos de reconocimiento, comprensión y colaboración entre personas pertenecientes a tradiciones religiosas diversas que no eran imaginables hace un siglo.

Eilers (1992: 145) señala con acierto que, pese a este amplio desarrollo del diálogo interreligioso y su evidente interés por las identidades religiosas vinculadas a las culturas, no ha derivado en un particular interés, al menos por parte de la Iglesia Católica, por la comunicación intercultural y su aplicación al campo de la teología de las religiones, el diálogo interreligioso y la misionología, pese a que el Magisterio ha dado pasos significativos en el campo de la teología de la comunicación.

El desarrollo del vínculo entre teología de las religiones, diálogo interreligioso y comunicación intercultural ha sido desarrollado sobretudo en el ámbito de la teología protestante con el concepto de «cosmovisión» como término idóneo para descubrir las características culturales y religiosas de una cultura específica y las posibilidades de diálogo entre la identidad religiosas y cultura (Rocha, 2019: 41-49) esfuerzo que se evidencia en las obras de teólogos como Charles H. Kraft quienes han trabajado por vincular los avances de la comunicación intercultural y el diálogo interreligioso, pese a las dificultades que plantea el desarrollo del concepto de «cultura» en al campo de la teología evangélica (Kraft, 1999). Pero este vínculo no es comprensible sin una aproximación a la fundamentación de la comunicación intercultural como disciplina.

3. La comunicación intercultural: historia, fundamentos y objetivos

El área de conocimiento que hoy llamamos «comunicación intercultural» es relativamente reciente, y abarca un amplio abanico de sectores del conocimiento. El debate sobre sus orígenes es aun un tema controvertido, pero recientemente los autores de referencia del campo aceptan que ha evolucionado en tres grandes etapas: la etapa preacadémica, la consolidación de la comunicación intercultural como área académica, y el desarrollo de la teorías críticas de la interculturalidad en los últimos decenios.

Dada la importancia de esta evolución para comprender el campo de la comunicación intercultural, y considerando la falta de referencias bibliográficas en lengua española sobre este desarrollo, proponemos a continuación una síntesis de la evolución de la comunicación intercultural como área de conocimiento.

3.1. El período preacadémico de la comunicación intercultural como disciplina

Diversos historiadores de la comunicación intercultural coinciden al sostener que el desarrollo de esta área, en sus orígenes lejanos, no se encuentra en el campo de la comunicación misma ni en el interés por mejorar las relaciones entre personas de culturas diferentes. En realidad sus fundamentos se encuentran en el campos más específicos: Everett Rogers y William Hart (2002), al resumir la historia de la comunicación intercultural e internacional, subrayan cómo los diferentes grupos culturales ya demuestran desde antaño un interés por los valores y características de los pueblos que les rodean. Insisten a partir de aquí que, aunque el estudio de la comunicación intercultural se basa hoy a un nivel «macro» (p. e. en las características nacionales y la construcción de la identidad nacional, la sociología y las agendas geopolíticas), el inicio del estudio de la comunicación intercultural partió de un interés «micro» o «pre-pragmático» vinculado a la antropología de Franz Boas (1858-1942) y Edward Sapir (1884-1939), la psicología de Sigmund Freud (1856-1939), y la etiología del biólogo y sociólogo Charles Darwin (1809-1882).

Pese a la complejidad de los sistemas propuestos por cada uno de estos autores, su interés coincidió en establecer las diferencias (sean comunicativas,

sociológicas, psicológicas o naturales) entre los animales y los seres humanos, y en las diferencias que se perciben entre los seres humanos pertenecientes a filones biológicos, lingüísticos y sociales distintos. Tal interés influirá profundamente sobre los autores que constituirán las primeras generaciones de la incipiente área académica que se llamaría «comunicación intercultural».

Un aspecto en particular de las teorías de Franz Boas dejaría una huella significativa: se trata del principio del «relativismo cultural» que, en términos generales, defiende que los estándares de una cultura determinada no se pueden utilizar para juzgar a otras culturas diferentes. Este principio, aunque rebatido en la actualidad, dio pie a la concepción que cada cultura por ella misma aporta unas características propias más allá de la influencia que otras culturas pudieran tener sobre ellas. También el principio freudiano del «subconsciente colectivo» aportó la base para comprender posteriormente que los individuos siguen inconscientemente patrones culturales que aprenden del grupo cultural al que pertenecen (Condon, 2015: 452).

Al lado de tales aportaciones inicialmente ajenas al campo de la comunicación, encontramos que, a partir de los años 30, en los Estados Unidos se fueron consolidando estudios de comunicación promovidos por el gobierno de cara a comprender las culturas del mundo, con el objetivo de fortalecer las relaciones diplomáticas y establecer una base geopolítica de las culturas del mundo. La existencia de varias culturas con sus formas distintas de entender y percibir la comunicación abrió los parámetros del conocimiento eurocéntrico hacia una diversidad inusitada, y, por varios motivos, suscitó la necesidad de una comprensión orgánica de esta pluralidad de formas de entender el mundo y de comunicarse con «el otro» culturalmente diferente (Minkov, 2013).

Hay que reconocer, pues, que los primeros pasos de la investigación en el ámbito de la comunicación intercultural parten de un principio pragmático, que se dibuja en el contexto de una comprensión global del mundo intuita inicialmente por las potencias europeas después de la Primera Guerra Mundial, y captada por la internacionalización comercial y cultural de los Estados Unidos a partir de la Segunda Guerra Mundial (Baldwin, 2017). En este segundo sentido las autoridades norteamericanas vieron la necesidad de poder establecer de forma paradigmática las diferencias entre la cultura de los Estados Unidos (entendida inicialmente como «cultura occidental»)

y las demás culturas. El principal promotor de este principio fue el *Foreign Service Institute* de Estados Unidos, el cual, en el contexto de la incipiente Guerra Fría, emprendió un amplio proyecto de estudio sobre la comunicación con las culturas del mundo, particularmente las asiáticas. Pero muchas otras entidades gubernamentales desarrollaron proyectos en este sentido, siempre con el ánimo de dotar al estado de unos conocimientos sobre el comportamiento de las diferentes culturas (centradas entonces en las identidades nacionales) de cara a poseer una cierta ventaja al negociar con ellos (Leeds-Hurwitz, 1990: 265-266).

Tales estudios contribuirán posteriormente al desarrollo de la comunicación intercultural como disciplina académica, pero su influencia no fue inmediata debido, según nuestro parecer, a los siguientes motivos principales:

1. Se trata de estudios realizados básicamente por antropólogos que buscaban una aplicación directa de la antropología, en concreto de la antropología cultural, a la comprensión de la diversidad cultural. La consecuencia de este objetivo fue que los estudiosos de la comunicación intercultural que vinieron poco después percibían tales esfuerzos como algo ajeno al campo de la comunicación, fenómeno en parte justificado por la necesidad que tenía el ámbito de la comunicación de definirse como un área de conocimiento autónoma y no transversal.
2. El propósito de estas iniciativas gubernamentales estaban directamente ligadas a los intereses de las políticas exteriores de los Estados Unidos en el período de la Segunda Guerra Mundial y de la postguerra, vinculándolos a cierto secretismo. Esto conllevó a que tales estudios, todo y contar con una sólida base empírica facilitada por las subvenciones gubernamentales, no se publicaron dado que pertenecían a «cuestiones de estado» (state affairs) y por lo tanto en su momento no estaban a disposición de quienes posteriormente consolidaron el campo académico específico de la comunicación intercultural.
3. Las aportaciones de los antropólogos de este período a la antropología cultural partían de una identificación de una cultura específica con una

nación específica, dando poco lugar a una percepción plural de las culturas nacionales, tal como constatamos hoy. Tal simplificación se ha visto superada tanto por el aumento de la diversidad cultural a nivel nacional debido a los procesos de globalización, como por los avances de la comunicación intercultural en el respeto de la diversidad de parámetros que rigen la comunicación dentro de una nación específica. Conviene recordar, con todo, que la identificación de las culturas con las naciones continua siendo el «común denominador» de las identidades culturales, sean en su dimensión externa (la comprensión y comparación de las culturas específicas como base para la posible comunicación entre ellas) como interna (la aceptación de una diversidad intercultural proveniente de la rica diversidad que emana de una cultura específica).

4. Solo en los últimos veinte años ha surgido un interés vivo por parte de los estudiosos de la comunicación intercultural por conocer la historia de esta disciplina. Tales estudios están aportando interesantes herramientas, no solo para conocer la génesis de este campo académico, sino la importancia de su aplicación y de sus raíces múltiples. Tendrían que pasar algunos años más para que las aportaciones de los estudios de este período preacadémico de la comunicación intercultural se hicieran públicos y fueran integrados al bagaje de la comunicación intercultural como disciplina.

3.2. La consolidación de la comunicación intercultural en el campo académico

La persona que se encuentra detrás del reconocimiento de la comunicación intercultural como área de profundización académica fue el antropólogo norteamericano Edward T. Hall (1914-2009). El interés de Hall por las culturas inició con su trabajo de investigación sobre las características de los aborígenes norteamericanos, tema que suscitó un gran interés, y que le llevó también al estudio de las características culturales de los países asiáticos, trabajo que le llevó a cabo con el ya citado *Foreign Service Institute* del gobierno de los Estados Unidos. Su trabajo le llevó también al estudio de la proxémica (las formas como los individuos de diferentes culturas utilizan el espacio), así

como el uso del tiempo y las características culturales de las personas provenientes de fondos culturales distintos (Rogers y Hart, 2002²).

Hall ha pasado a la historia como el padre de la comunicación intercultural, no porque hubiera inventado el concepto, sino por la manera como afrontó el hecho cultural: aunque antes de él se había trabajado sobre las mejores maneras para lograr una buena comunicación (sobretudo con el objetivo de establecer vínculos diplomáticos y comerciales), Hall hizo notar cómo lo que realmente es importante es comprender las personas y las formas comunicativas que los caracterizan a partir de sus culturas particulares. Es decir: lo que hizo fue poner el acento en la persona / cultura, y no en la eficacia de la comunicación. De esta manera abrió una tendencia dentro de las ciencias sociales en la que los individuos que pertenecen a las culturas no occidentales (particularmente no anglosajonas) adquieren una importancia por su propia cultura, y no por las semejanzas que puedan tener con los modelos culturales predominantes (como por ejemplo la cultura norteamericana).

A partir del análisis empírico de la comunicación, este personaje propone una división comunicativa-cultural en dos grandes grupos. Por un lado propone los grupos humanos con una contexto cultural «alto»: son grupos que tienden a tener una forma de comunicación más intuitiva e indirecta, donde las normas de comportamiento se aplican de forma implícita y donde la comprensión mutua favorece los códigos no verbales. También son grupos donde la responsabilidad por los demás individuos del grupo adquiere más importancia que el interés personal, y en el que las relaciones institucionales (el trabajo, la familia, etc.) tienden a ser persistentes. Es el caso de las culturas africanas, latinoamericanas y asiáticas (Hall, 1976: 45).

Por otro lado Hall identifica los grupos humanos que tienden a tener una forma directa y explícita de comunicarse, subrayando la literalidad de las expresiones y de las intenciones (lo que se dice y hace se interpreta de forma literal) y en los que las normas de comportamiento tienden a ser más formales. Las relaciones entre los individuos de este grupo tienden a ser más tenues, con un acento más individualista. Por esto las relaciones de estos individuos con las instituciones tienden a ser más efímeras, desvaneciéndose fácilmente. Hall ubica aquí a los individuos que provienen de las culturas norteamericanas y europeas occidentales, más próximas a la llamada «cultura occidental» (Hall, 1976: 77).

Todo y el aparente simplismo de esta aproximación a las diferentes culturas, la aportación de Hall constituyó el fundamento para el posterior desarrollo de la legitimidad y particularidad de las diferentes formas culturales de comunicación, independientemente de su origen. Esta iniciativa también inició el estudio de las «cosmovisiones» en el currículum académico de las escuelas y universidades americanas, legitimando académicamente la comunicación intercultural como disciplina (Bartell, 2003: 48-49).

A esta legitimación de la comunicación intercultural como disciplina contribuyó también el hecho que, en 1974, la UNESCO promovió la *International Progress Organization*, que instó a los miembros de las Naciones Unidas sobre la importancia de promover la investigación sistemática de las diferentes culturas del mundo para «realizar todos los esfuerzos posibles de cara a una preparación más intensa de los diplomáticos en el campo de la cooperación cultural internacional [...] y para desarrollar los aspectos culturales de sus políticas internacionales» (Köchler, 1978: 142).

El interés por la comunicación intercultural se hizo aún más evidente en el campo de los negocios. La internacionalización de los mercados implicó un creciente aumento del número de personas provenientes de contextos culturales distintos que trabajaban en las multinacionales europeas y norteamericanas, lo que generó dificultades en la forma de comunicarse y de trabajar en común de los equipos. A pesar de una tendencia inicial hacia el monoculturalismo (las personas provenientes de otras culturas se tenían que adaptar a la cultura institucional del país de origen de la multinacional), algunos estudios revelaron que las características culturales de origen de los trabajadores podía ser una aportación y no un impedimento de cara a realizar determinadas tareas dentro de la organización. Esta perspectiva se fue imponiendo paulatinamente e introdujo los estudios de comunicación intercultural dentro de la formación empresarial, tanto universitaria como de formación continuada del personal (Schmidt, Conaway, Easton y Wardrope, 2007: 41-58).

La consolidación de los estudios sobre comunicación intercultural se vio enriquecida también por el legado de la antropología cultural y por los estudios de las características comunicativas de las culturas en su contexto específico. La antropología cultural ya había mostrado un interés particular por la comunicación desde aspectos bien variados, hecho que introdujo dentro

de los estudios de comunicación intercultural no solo una comprensión de los elementos más simbólicos y menos pragmáticos de la comunicación, sino también la importancia del concepto de «cultura» subyacente a la comprensión de la interculturalidad (Kottak, 2010⁵: 82-102; 279-307).

La evolución de la comunicación intercultural y la inclusión de los elementos antropológicos de la comunicación dio pie también a múltiples estudios que, a partir del inicio del nuevo milenio, se interesaron por la forma específica de comunicación de las diferentes culturas y religiones del mundo (Yoshitaka, 2017: 67-98; Dissanayake, 1988). Estas nuevas aportaciones subrayaron la importancia de los elementos subyacentes a las culturas y su forma de comunicar, elementos que coinciden con la concepción de «cosmovisión» entendida como «forma de ver y relacionarse con el mundo» (Stenger, 2006: 522).

Diversas teorías lingüísticas contribuyeron también a la consolidación de la comunicación intercultural como disciplina. Una de ellas es la teoría lingüística de Humboldt, que influyó sobre la teoría posteriormente conocida como «hipótesis Sapir-Whorf» que subraya la relación del lenguaje con las mentalidades propias de cada cultura (Dodd, 2018: 2002). Otra tendencia fue la aportación de Julian Rotter (1916-2014), el psicólogo norteamericano que con la teoría del «lugar de control» establece que el individuo interpreta la realidad a partir de una red de factores internos (la propia vida) y externos (destino, casualidad, ambiente, etc.) que determinan sus decisiones (Rotter, 1966).

Otra contribución a este ámbito la hizo el antropólogo y lingüista Clyde Kluckhohn, quien introdujo la teoría de que los seres humanos compartimos creencias y prácticas culturales que contribuyen a la consolidación de normas culturales (Hills, 2002). A partir de aquí los antropólogos Florence Kluckhohn y Fred Strodtbeck utilizaron las aportaciones del *Harvard Values Project* (una investigación sobre los valores de los norteamericanos desarrollada en los años 1940 y 1950) a partir del cual propusieron, en 1961, cinco temas universales que diferencian las culturas: el tiempo, la relación humana con el entorno natural, las relaciones del individuo con los demás –la motivación del comportamiento–, la comprensión de la naturaleza humana y, finalmente, el espacio (que los autores no llegaron a desarrollar) (Condon, 2015).

El proceso de madurez que han logrado en las últimas décadas los estudios interculturales en general y de la comunicación intercultural en particular

nos permite elaborar un mapa de las principales tendencias inherentes a la disciplina. Estas tendencias se pueden reunir básicamente en cinco grupos:

–La tendencia *contextual*. Observa y clasifica las diferentes culturas a partir del nivel de explicitación de las normas de comportamiento y de los mecanismos de comunicación, que básicamente constituyen dos grandes grupos: las culturas de contexto bajo (culturas con un estilo directo y con unas normas de comportamiento y comunicación explícitas) y las culturas de contexto alto (culturas con un estilo indirecto de comunicación con normas de comportamiento implícitas y vinculadas a la interacción intuitiva) (Hall, 1976; Gudykunst y Ting-Tomey, 1988). La tendencia parte de una comprensión «comunicacional» de la cultura, al subrayar el tejido de normas y comportamientos que determinan la cosmovisión propia de los individuos que se comunican dentro de un contexto cultural específico.

–La *tendencia de valores*. Desarrollada sobre todo por el psicólogo social Geert Hofstede (Hofstede, 2001²), quien centra el estudio de la diversidad cultural a partir de una serie de valores que, dentro de las distintas culturas, presentan indicadores muy distintos, y que el autor aplica a la nacionalidad como unidad cultural de identidad. Al mismo tiempo este sistema ha sido asumido por el Proyecto GLOBE (<https://globalproject.com>), que desde el año 1994 incluye 170 académicos que han estudiado las características culturales y las implicaciones institucionales que de ellas se derivan en más de 62 países del mundo. La noción de «cultura» de la que parte esta tendencia se puede definir como contextual, es decir, la cultura se concibe como el contexto en el que los individuos actúan, propiciando valores diferentes que se manifiestan de formas graduadas y no necesariamente excluyentes, que conforman al mismo tiempo formas de entender y de actuar en la realidad específicas no siempre evidentes. Esta tendencia ha ido estableciendo una serie de dimensiones culturales contrastadas que sirven para definir las características culturales, sobre todo en un contexto multicultural, dado que, según Hofstede, las diferencias entre las culturas son más patentes en los contextos de diversidad que no en los contextos de homogeneidad (Hofstede, 2001²: 19). Estas dimensiones incluyen: (1) individualismo-colectivismo: la cultura específica anima más a un comportamiento individualista, o bien colectivo/interdependiente (Ibidem: 209-278); (2) Masculinidad-feminidad: una

cultura determinada favorece más o menos valores masculinos, marcados por el logro personal de objetivos, la ambición y la adquisición de bienes materiales para demostrar un estatus, o bien femeninos, marcados por el servicio a los demás, la calidad de vida, etc. (Ibídem: 279-350); (3) Distancia del poder: centrado en la determinación de los niveles jerárquicos de las culturas, en las que las culturas con una distancia de poder alta tienden a ser más jerárquicas y reconocedoras de la autoridad, o las culturas con una distancia de poder baja que tienden a ser críticas con la autoridad y proponen modelos de liderazgo más participativos (Ibídem: 79-144); (4) la gestión de la incertidumbre: centrado en cómo las culturas específicas gestionan las incertidumbres y, en consecuencia, la capacidad de innovación y de cambio (Ibídem: 145-208); (5) la gestión del tiempo: diferencia entre las culturas con una orientación a largo plazo en la que la constancia y la humildad marcan la forma de obrar de los individuos dentro de un colectivo, o con una orientación a corto plazo, en la que los resultados inmediatos y el beneficio personal determinan contextos sociales marcados por los méritos personales y la supervivencia de los más fuertes) (Ibídem: 351-372).

—La tendencia de *valores deseables*. A diferencia de la tendencia propuesta por Hofstede, esta forma de entender las culturas subraya cómo una cultura determinada profesa una serie de valores ideales sobre cómo tendría que ser el mundo, y no tanto sobre cómo se tiene que gestionar la realidad. En su conjunto, esta tendencia de interpretación de las culturas parte de una comprensión «idealizada» o «ideotípica» de la cultura, al subrayar las diferencias culturales a partir de los ideales que profesan las culturas específicas y no tanto a partir de los valores que las definen en los contextos específicos de actuación de los individuos que forman parte de ella. Sus máximos representantes son los antropólogos norteamericanos ya citados Florence Kluckhohn y Fred Strodtbeck (Kluckhohn y Strodtbeck, 1961), quienes identifican cinco formas de valores deseables en el seno de las culturas: (1) la orientación de la naturaleza humana, centrada en cómo una cultura percibe la naturaleza de los seres humanos, sea buena, mala, o una mezcla de ambas, y si los seres humanos son capaces de cambiar o no (Ibídem: 10-19); (2) la orientación de la relación persona-entorno natural, que examina el tipo de relaciones potenciales entre el ser humano y el entorno natural en términos

de dominio o de armonía (ibídem: 19-24); (3) la orientación relacional, que identifica tres formas básicas mediante las cuales los seres humanos pueden establecer sus relaciones con individuos de otras culturas, a saber: individual (subraya la autonomía del individuo); lineal (favorece los objetivos comunes del grupo) y colateral (la importancia de los objetivos del grupo a corto plazo, pero no a largo plazo) (Ibídem: 25-30); (4) la orientación de la actividad, que incluye tres tendencias, a saber: el «hacer», que favorece la productividad y los resultados materiales; el «ser» que remarca la espontaneidad y la gratificación emocional; y el «acontecer», que favorece el crecimiento personal con el crecimiento espiritual y/o trascendente (Ibídem: 30-39); (5) la orientación temporal, que remarca cómo una cultura determinada asimila y entiende su pasado, su presente y su futuro, derivando en tres tendencias: el acento sobre el «pasado» que da predominancia a las tradiciones y al legado histórico; el acento sobre el «presente» que favorece el vivir el momento presente sin preocuparse por el legado histórico o el futuro; y el acento sobre el «futuro», que propicia el cambio y el progreso por encima de la tradición y las vivencias presentes (Ibídem: 40-46).

—La tendencia de los *patrones variables*. La cuarta gran tendencia de definición de las culturas y de las formas de medirlas deriva de los estudios realizados por Talcott Parsons y Edward A. Shils (Parsons y Shils, 1951) e identifica seis patrones excluyentes de comportamiento de los individuos que determinan las diferencias culturales. La fundamentación de esta tendencia parte de una comprensión funcionalista de la cultura (basada en los principios de la psicología comportamental), en la que esta se define como un marco teórico en el que las distintas partes trabajan para alcanzar una cierta identidad y estabilidad. Así describe las formas con las que los miembros de las diferentes culturas han aprendido a organizar sus experiencias y cómo perciben los fenómenos de su alrededor de una manera coherente y comprensible. Los seis patrones variables propuestos para esta tendencia son: (1) la orientación personal-colectiva, en la que contrasta la inclinación hacia una búsqueda de valores personales individualistas o hacia valores comunes colectivos dentro de un grupo (Ibídem: 80-81); (2) la orientación afectiva-neutralidad afectiva, que contrapone las culturas que tienden hacia una gratificación inmediata en su obrar basada en aspectos emocionales, y las que tienden hacia una

gratificación dilatada basada en aspectos racionales (Ibídem: 77-80); (3) la orientación universalista-particularista, que aborda de qué forma las culturas conciben al individuo en relación al grupo, como, por ejemplo, las culturas de orientación universalista (que favorecen una predominancia de las tradiciones y de las normas que rigen las relaciones interpersonales) y las de orientación particularista (que acentúan las relaciones interpersonales y la creación de redes de relaciones orientadas a objetivos particulares del grupo) (Ibídem: 81-82); (4) la orientación difusa-específica, que contrapone el espacio privado con el espacio público como elemento predominante en una cultura, diferenciando entre la tendencia «difusa» percibe la vida personal de los individuos como directamente relacionada con la dimensión pública de las sociedades en las que interactúan, y la tendencia «específica» que distingue claramente entre los elementos personales y los públicos, como sería la diferenciación entre trabajo y vida familiar (Ibídem: 159); (5) la orientación atributiva-realizativa, que se centra en diferenciar las sociedades que tienden a definir el estatus social de los individuos en virtud de su edad, clase social, género, educación, raza o grupo étnico, o las que lo definen a partir de lo que la persona ha realizado gracias a sus méritos personales (Ibídem: 77); (6) la orientación instrumental-expresa, que distingue entre las relaciones interpersonales instrumentales cuyo objetivo es alcanzar otros objetivos más allá de la relación personal, y las relaciones interpersonales específicas que buscan una relación desinteresada y desligada de los intereses personales (Ibídem: 209-212).

—La tendencia de la *interculturalidad integrativa*. Con el aumento de la población inmigrada en los países llamados «occidentales» a lo largo de los últimos cincuenta años no es sorprendente que el desarrollo de la comunicación intercultural se extienda al campo del trabajo y la educación social entendidos en un sentido amplio. El trabajo con individuos y grupos provenientes de países diferentes que llegan a nuestros territorios pasando, con frecuencia, por situaciones traumáticas, ha dado pie a una aproximación a la comunicación intercultural vinculada al proceso de acogida e integración de estos nuevos ciudadanos que aun tiene un largo camino por recorrer. La figura más destacada en este campo es la trabajadora social francesa de origen tunecino Margalit Cohen-Emerique quien ha desarrollado una técnica de

formación basada en la psicología social destinada a los trabajadores sociales y mediadores sociales llamada «método de incidentes críticos», conocimiento práctico que parte del choque cultural que viven tanto el extranjero inmigrado que tiene que afrontar una nueva realidad cultural, como el trabajador y mediador social que tiene que intervenir en contextos multiculturales de inmigrantes. Según Cohen-Emerique (Cohen-Emerique, 2015²) las dos partes afrontan un choque cultural cuando tienen que interactuar en un contexto que implica elementos ajenos a su propia cultura y que conlleva una nueva forma de afrontar la alteridad. El método que propone permite a los individuos de las dos partes superar lo que ella llama las «zonas sensibles» (estereotipos, prejuicios y valores culturales diferentes) centrándose de las dificultades para centrarse en su propia identidad social. Esta primera etapa del proceso implica la adquisición de una consciencia sobre las diferentes culturas, pero también la posibilidad de superar las dificultades iniciales del encuentro entre el inmigrante y el trabajador / educador / mediador social. Si bien esta etapa conlleva adquirir conciencia de las diferencias culturales, también implica la posibilidad de superar las dificultades iniciales. Una segunda etapa implica entrar dentro de la cultura del otro (sea del inmigrante / refugiado como el trabajador / educador social) buscando de entender, sin realizar ningún juicio, las características culturales del otro, con particular atención al lenguaje no verbal y a los valores que el otro evidencia (momento en el cuál las aportaciones de las otras tendencias de la comunicación intercultural resultan particularmente útiles). De aquí deriva la tercera etapa del proceso, que consiste en la negociación y la resolución de los conflictos interculturales iniciales de cara a lograr un compromiso que respeta la diversidad del extranjero así como la identidad de la sociedad que le acoge. La autora subraya que estas tres etapas no siguen necesariamente un orden establecido, sino que forman parte de un proceso dinámico de enriquecimiento mutuo. Cohen-Emerique realiza así una de las aportaciones más importantes en el campo de la intervención social en el ámbito intercultural llevado a término por muchos trabajadores / educadores sociales, subrayando cómo el choque cultural lo vive, no sólo el extranjero que intenta integrarse a una sociedad y a una cultura que le resultan prácticamente desconocidas, sino que afecta también a los agentes que actúan como mediadores de tal integración. Una aproximación semejan-

te, pero centrada en el contexto cultural norteamericano, ha sido desarrollada por Young Yun Kim, una experta en comunicación intercultural coreana de la Universidad de Oklahoma, quien trabaja un espectro más amplio de esta tendencia, fijándose también en los estudiantes extranjeros y en las parejas multiculturales (Kim, 2001). Dentro de esta categoría se incluyen también diferentes esfuerzos llevados a cabo por la psicología intercultural (una área que se ha ido consolidando dentro de la psicología social) en la que se busca comprender la situación de personas inmigradas y su forma de gestionar aspectos psicológicos como el duelo, la adaptación cultural y la gestión de la identidad. En este sentido destacan, por ejemplo, los estudios sobre el Síndrome de Ulises, que nace en el ámbito de la investigación en este campo llevado a cabo en Barcelona (Achótegui, 2009²) que, en el ámbito de la salud mental y la inmigración marca un hito significativo en el amplio campo de la comunicación intercultural.

Estas cinco tendencias inherentes al campo de la comunicación intercultural nos permiten tener una idea del desarrollo de la disciplina, de sus fundamentos, y de algunas de sus aportaciones más importantes. Pero no hay que olvidar que la disciplina se ha desarrollado intensamente en las últimas dos décadas, dando lugar a nuevas tendencias.

3.3. El desarrollo contemporáneo de la comunicación intercultural

Como toda área de conocimiento el desarrollo de la comunicación intercultural como disciplina se ha visto cuestionado por diferentes aproximaciones que forman parte de la constelación de perspectivas inherentes a la cultura occidental en los últimos veinte años (Baldwin, 2017: 33). Así se han ido desarrollando aproximaciones a partir de la teoría crítica, del feminismo, del postcolonialismo entre otras. Estas aportaciones recientes seguramente irán penetrando el legado académico de la comunicación intercultural para finalmente fortalecer su fundamentación.

Al lado de estas tendencias, hay que subrayar que la comunicación intercultural ha dedicado particular atención a los retos de la superación de la perspectiva eurocéntrica de los estudios interculturales, así como el valor de los modelos de comunicación ajenos a las culturas llamadas occidentales. Este interés, que en los últimos años ha adquirido un notable auge, no es una

novedad: los estudios de comunicación en los años 70 ya denotan un interés por conocer las formas de comunicación de países como la China, la India, el Japón, etc. (Dissanayake, 1988).

En la década de los 80 el académico de comunicación Arthur Smith adopta el nombre de Molefi Kete Asante siendo catedrático del Centro de Estudios Afroamericanos de la universidad de Temple (Estados Unidos) y propone la idea del «afrocentrismo» de cara a colocar el pensamiento africano en el centro de cualquier forma comunicativa vinculada a las personas de ascendencia africana (Asante, 1987). El reconocido autor afirma que la visión eurocéntrica de la comunicación es reduccionista y limitada, con frecuencia asumiendo dualismos irreales (como la separación entre mente y cuerpo) (Asante, 1980: 403). Hace notar que el comportamiento africano, por su parte, se debe entender en términos de «sentimiento, conocimiento y palabra» en un proceso circular más que lineal (Asante, 1987: 17). La propuesta de Asante ha dado pie a toda una línea de investigación en el campo intercultural centrado en las culturas africanas, línea que ha revelado la profunda riqueza del pensamiento de este continente con frecuencia despreciado.

De una forma semejante Yoshitaka Miike (2010) promueve una perspectiva «asiocéntrica» de la comunicación, basándose en la perspectiva de la armonía entre individuos y entre los elementos de la existencia humana (material, comportamental, y mental) propios del pensamiento asiático. Miike sostiene que debemos aprender de las otras culturas, más que aprender sobre ellas, evitando así convertir al «otro» cultural en un mero objeto de análisis (2010: 193). Afirma también que en el campo de la comunicación intercultural existe una clara tendencia a comparar las culturas del mundo con la cultura estadounidense, siguiendo una línea pragmática centrada en la eficacia de la comunicación, que persigue objetivos puramente prácticos. La perspectiva asiocéntrica, por el contrario, insiste en una comunicación que promueve la interdependencia y la interrelación de los sujetos comunicantes con el universo, buscando objetivos más armoniosos que efectivos (Ibidem: 202).

Dentro del desarrollo de la comunicación intercultural tanto el afrocenrismo como el asiocentrismo demuestran la madurez de este campo académico relativamente nuevo, en el que el deseo de mejorar la comunicación entre personas de diferentes culturas ha dado pie a concebir la comunicación

como un elemento ligado a culturas diferentes, que proponen paradigmas comunicativos propios. Si el interés inicial de la comunicación intercultural era mejorar la comunicación entre individuos con trasfondos culturales distintos, y su desarrollo ha dado lugar a una multiplicidad de paradigmas, ahora su interés se amplía a comprender modelos culturales diferentes con trasfondos comunicativos distintos.

4. A manera de conclusión: el diálogo interreligioso en el contexto de la comunicación intercultural: semejanzas, diferencias y complementariedad

El recorrido que hemos realizado nos ha permitido comprender la complejidad de la relación entre cultura y religión, así como una aproximación al desarrollo del diálogo interreligioso y de la comunicación intercultural en tanto que disciplinas diversas con génesis diferenciadas. Nos proponemos explicar ahora, a manera de conclusión, las diferencias entre estos dos campos, para luego subrayar su complementariedad.

A partir del breve recorrido sobre el desarrollo del diálogo interreligioso podemos distinguir diversos aspectos del diálogo interreligioso como disciplina académica y como praxis social. En primer lugar, el diálogo interreligioso se encuentra vinculado a las convicciones de fe relacionadas con los creyentes de las diferentes tradiciones religiosas. En segundo lugar, su estudio y fundamentación epistemológica derivan del ámbito académico de las ciencias religiosas, y lo que podríamos llamar la «teología de las religiones» propia de cada religión. En tercer lugar, la praxis del diálogo interreligioso se ubica en el esfuerzo (realizado por los creyentes y representantes de las religiones) de conocer, de colaborar y de compartir una visión de la sociedad intrínsecamente ligada a formas específicas de comprender el mundo sin comprometer la identidad y el esfuerzo de dar razón de las propias creencias en contextos culturales bien variados. En cuarto lugar, su aproximación a la cultura converge en la transformación de la cultura misma a partir de la visión que cada religión tiene de lo que es y debería ser el entrono cultural, que en algunos casos adquiere una dimensión de identificación, de contraposición o de diálogo.

Estos elementos del diálogo interreligioso generan una dinámica de «arriba hacia abajo», es decir, de las convicciones de fe a su implementación en un determinado contexto cultural y social. Por lo tanto el desarrollo del diálogo interreligioso implica una profundización no sólo de las doctrinas y las prácticas de las grandes religiones, sino también de los mecanismos doctrinales que enmarcan la praxis del encuentro con la diversidad de creencias en contextos culturales específicos.

Por otro lado, siguiendo la presentación sobre el desarrollo de la comunicación intercultural que hemos expuesto, podemos evidenciar algunos elementos característicos de la comunicación intercultural como disciplina académica y como praxis social. En primer lugar, la comunicación intercultural está ligada a los elementos intrínsecos de cada cultura, transmitidos mediante los contextos familiares, sociales e institucionales que conforman una cultura diferenciada como tal. En segundo lugar la comunicación intercultural fundamenta su base epistemológica en numerosos campos de conocimiento como la teoría de la comunicación, la sociología, la antropología cultural, la lingüística y la psicología social entre otros, ubicándose así en el área de las ciencias sociales en su sentido más amplio. En tercer lugar su aplicación incumbe a campos como los negocios, las relaciones internacionales, la cooperación internacional, el aprendizaje lingüístico y numerosos ámbitos de la intervención social. Por esto es utilizada por individuos provenientes de áreas de conocimiento bien diversas dado su carácter instrumental y no doctrinal. En cuarto lugar su aproximación a la cultura se basa en la comprensión de la cultura misma como espacio en el que se manifiesta la condición humana según determinadas manera de ver el mundo (llamadas por algunos expertos «cosmovisiones»), centrándose, no en cómo deberían ser las culturas, sino en cómo la diversidad cultural genera dinámicas relacionales que son, pese a su complejidad, un enriquecimiento de los contextos culturales específicos.

Así, la comunicación intercultural genera una dinámica de «abajo hacia arriba», en la que las culturas humanas, con toda su complejidad, constituyen el espacio de su desarrollo y de su aplicación, y donde los aspectos religiosos constituyen un aspecto más –no por ello menos importante– del entramado de cada cultura. Debido a esto la comunicación intercultural se centra, no tanto en las características o «ideotipos» de las diferentes culturas, como en la

adquisición de las competencias para generar puentes de comprensión entre ellas.

Conviene subrayar que, para el diálogo interreligioso la cultura es un concepto general que se concreta cuando una religión específica se «acultura» en una cultura concreta. Para la comunicación intercultural, la cultura está compuesta por diversas tradiciones culturales en proceso continuo de transformación que apuntan hacia un espacio común en el momento en que se comunican entre ellas.

A partir de la constatación de las diferencias entre los dos campos de saber y de praxis social podemos proceder a comprender sus elementos comunes. Tanto el diálogo interreligioso como la comunicación intercultural implican un conocimiento de las características culturales de los individuos, aunque este conocimiento parta de disciplinas diferentes. Por otro lado su campo de interés gira en torno a la cultura, un campo de conocimiento complejo pero tremendamente rico que apunta, en mayor o menor grado, a valorar positivamente la capacidad humana de comprender y transformar su entorno de cara a desarrollar su potencial (es decir, parte de una «antropología optimista»). Por lo que toca al objeto de sus propósitos, ambas áreas coinciden en querer consolidar una cohesión social que permita una convivencia colaborativa en la que las diferencias religiosas/culturales se acepten, no como un obstáculo, sino como la base para lograr una sociedad más justa. También hay que subrayar que ambos campos están vinculados al campo de la comunicación, sea para dar a conocer un mensaje revelado que apunta hacia un ideal de plenitud humana (en el caso del diálogo interreligioso) o sea para asegurar una comunicación más fluida y colaborativa que apunta a un reconocimiento y a una interacción entre personas de fondos culturales distintos (en el caso de la comunicación intercultural).

Teniendo presentes estos aspectos descubrimos cómo, pese a sus orígenes diversos y a sus diferencias epistemológicas, el diálogo interreligioso y la comunicación intercultural constituyen campos diferentes pero complementarios, cuya especificidad enriquecen al uno como al otro. El desarrollo de la comunicación intercultural sería limitado si no tuviera presente la dimensión religiosa del ser humano y su concreción en contextos culturales específicos. Tampoco sería completa sin los datos que el mismo diálogo interreligioso proporciona para comprender mejor las formas de ver el mundo desde una

perspectiva trascendente. El diálogo interreligioso, por su parte, perdería gran parte de su fuerza si no aprovecha las competencias y los conocimientos que derivan de la comunicación intercultural en la amplitud de su desarrollo, sobre todo por lo que toca a la especificidad de las culturas. Así estos dos dominios del conocimiento y de la transformación social apuntan hacia una colaboración prometedora que se desarrollará plenamente solo si procedemos a reconocer su especificidad y las dinámicas que les son propias.

Bibliografía del ensayo y orientación bibliográfica

Nota: la amplia bibliografía que adjuntamos a continuación responde a dos objetivos específicos: ofrecer las referencias de las citas bibliográficas que aparecen en el texto, y brindar una bibliografía básica que ayude a las personas interesadas a profundizar sobre las temáticas tratadas, en particular en el campo de la comunicación intercultural.

- ABU-NIMER, Mohammed – SMITH, Renáta Katalin, «Interreligious and intercultural education for dialogue, peace and social cohesion» en *International Review of Education* 62/4 (2016) pp. 393-405.
- ACHÓTEGUI, Joseba, *El síndrome de Ulises. Síndrome del inmigrante con estrés crónico y múltiple*, Barcelona, El Mundo de la Mente, 2009².
- ALBROW, Martin, «Values» en ANHEIER, Helmut K. – JUERGENSMEYER, Mark (Ed.), *Encyclopedia of Global Studies*, Thousand Oaks, Sage, 2012, Vol. 4, pp. 1734-1737.
- ALDACHEV, Gani – PLATTEAU, Jean-Philippe, «Religion, Culture, and Development» en GINSBURGH, Victor A. – THROSBY, David (Eds.), *Handbook of the Economics of Art and Culture 2*, Amsterdam, Elsevier, 2014, pp. 588-631.
- ALDRIDGE, Alan, *Religion in the Contemporary World*, Cambridge, Polity Press, 2007².
- ARASARATNAM, Lily A., «Research in Intercultural Communication: Reviewing the Past Decade» en *Journal of International and Intercultural Communication* 8/4 (2015) pp. 290-310
- ARIARAJAH, S. Wesley, «Religious Dialogue» en JUERGENSMEYER, Mark – ROOF, Wade Clark (Eds.), *Encyclopedia of Global Religion*, Volume 2, Thousand Oaks, Sage, 2012, pp. 1068-1074.
- ASANTE, Molefi Kete, «Intercultural Communication: An Inquiry into Research Directions» en *Annals of the International Communication Association* 4/1 (1980) pp. 401-410.

- ASANTE, Molefi Kete, *The Afrocentric Idea*, Philadelphia, Temple University Press, 1987.
- AVERBECK-LIETZ, Stefanie, «Pathways of intercultural communication research: How different research communities of communication scholars deal with the topic of intercultural communication» en *Communications* 38/3 (2013) pp. 289-313.
- BALDWIN, John R. - FAULKNER, Sandra L. - HECHT, Michael L. - LINDSLEY, Sheryl L. (Eds.), *Redefining Culture. Perspectives Accross the Disciplines*, Mahawah, Lawrence Erlbaum, 2006.
- BALDWIN, John, «Musky waters: Histories of intercultural communication research» en CHEN, Ling (Ed.), *Intercultural Communication*, Boston, Walter de Gruyter, 2017, pp. 19-44.
- BARTELL, Marvin, «Internationalization of universities: A university culture-based framework» en *Higher Education* 45/1 (2003) pp. 48-49.
- BASSET, Jean-Claude, *Le dialogue interreligieux. Histoire et avenir*, Paris, Cerf, 1996.
- BENNET, Martin F., «Spiritual and Religious Diversity» en BENNETT, Janet M. (Ed.), *The SAGE Encyclopedia of Intercultural Competence*, Thousand Oaks, Sage Publications, 2015, pp. 768-771.
- BENTLEY, Jerry H., «Cross-Cultural Interaction and Periodization in World History» en *The American Historical Review* 101/3 (1996) pp. 749-770.
- BEYERS, JACO, «Religion and culture: Revisiting a close relative» en *HTS Theologesic Studies/Theological Studies* 73/1 (2017) pp. 1-9.
- BILLINGTON, Rosamund - STRAWBRIDGE, Sheelagh - GREENSIDES, Lenore - FITZSIMONS, Annette, *Culture and Society. A Sociology of Culture*, Basingstoke, Macmillan Education, 1991.
- BLOM, Jan-Petter, «Ethnic and Cultural Differentiation» en BARTH, Fredrik (Ed.), *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Boston, Little, Brown, 1969, pp. 74-85.
- BOROMISZA-HABASHI, David, «Cultural Communication, Overview» en KIM, Young Yun (Ed.), *The International Encyclopedia of Intercultural Communication, Volume 1*, Hoboken, John Wiley & Sons, 2018, pp. 459-467.
- BOTZ-BORNSTEIN, Thorsten, «What is the Difference Between Culture and Civilization?: Two Hundred Fifty Years of Confusion» en *Comparative Civilizations Review* 66 (2012) pp. 10-28.
- BRATEN, Oddrun M. H. - EVERINGTON, Judith, «Issues in the integration of religious education and worldviews education in an intercultural context» en *Intercultural Education* 30/3 (2019) pp. 289-305.
- BYRNE, P., «Religion: Definition and Explanation» en SMELSER, Neil J. - BALTES, Paul (Eds.), *International Encyclopedia of Social & Behavioral Sciences*, Amsterdam, Elsevier, 2001, pp. 13060-13062.
- CAI, Deborah A. - FINK, Edward L., «What's past is prologue: Lessons from conflict, communication, and culture research from half a century ago» en CHEN, Ling (Ed.), *Intercultural Communication*, Boston, Walter de Gruyter, 2017, pp. 261-288.
- CARRERA, Segio - PARKIN, Joanna, «The Place of Religion in European Union Law and Policy. Competing Approaches and Actors inside the European Commission» en *Religare Working Document 1* (September 2010) pp. 1-42.
- CARRIER, Hervé, «Religione e cultura» en CARRIER, Hervé, *Dizionario della cultura per l'analisi culturale e l'inculturazione*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1997, pp. 329-339.
- CARRIER, Hervé, *Dizionario della cultura per l'analisi culturale e l'inculturazione*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1997, pp. 120-131.
- CHIAVACCI, E., «Cultura» en PACOMIO, Luciano (Ed.), *Diccionario teológico intersdisciplinar I-II*, Salamanca, Sígueme, 1985 in pp. 801-811.
- COBLEY, Paul, «Culture, Definitions of» en KIM, Young Yun (Ed.), *The International Encyclopedia of Intercultural Communication, Volume 1*, Hoboken, John Wiley & Sons, 2018, pp. 609-613.
- COHEN, Adam B. - WU, Michael Shengtao - MILLER, Jacob, «Religion and Culture: Individualism and Collectivism in the East and West» en *Journal of Cross-Cultural Psychology* 47/9 (2016) pp. 1236-1249.
- COHEN-EMERIQUE, Margalit, *Pour une approche interculturelle en travail social*, Rennes, Presses de l'EHESP, 2015².
- CONDON, John - LABRACK, Bruce, «Culture, Definition of» en BENNETT, Janet M. (Ed.), *The SAGE Encyclopedia of Intercultural Competence*, Thousand Oaks, Sage Publications, 2015, pp. 191-193.
- CONDON, John, «Intercultural Communication, Definition of» en BENNETT, Janet M. (Ed.), *The SAGE Encyclopedia of Intercultural Competence*, Thousand Oaks, Sage Publications, 2015, pp. 450-453.
- CONDON, John, «Values Dimensions: Kluckhohn and Strodtbeck Value Orientations» en BENNETT, Janet M. (Ed.), *The SAGE Encyclopedia of Intercultural Competence*, Vol. 2, Thousand Oaks, Sage, 2015, pp. 846-851.
- CONSEJO DE EUROPA, *Libro Blanco sobre el Diálogo Intercultural*, Estrasburgo, Consejo de Europa, 2008.
- CONSEJO PONTIFICIO DE LA CULTURA, *Para una pastoral de la cultura*, Ciudad del Vaticano, 1999.
- CORNILLE, Catherine (Ed.), *The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue*, Chichester, John Wiley & Sons, 2013.
- CROUCHER, Stephen M. - SOMMIER, Méloine - RAHMANI, Diyako, «Intercultural communication: Where we've been, where we're going, issues we face» en *Communication Research and Practice* 1/1 (2015) pp. 71-87.
- CUCHE, Denys, *La notion de culture dans les sciences sociales*, Paris, La Découverte, 2004³.
- CURRAN, Charles E., «Gaudium et Spes and the Opening to the World» en LATINOVIC, Vladimir - MANNION, Gerard - WELLE, Jason (Eds.), *Catholicism Opening to the World and Other Confessions. Vatican II and its Impact*, Cham, Palgrave Macmillan, 2018, pp. 43-58.

- DIRLIK, Arif, «Modernity in Question?: Culture and Religion in an Age of Global Modernity» en *Diaspora: A Journal of Transnational Studies* 12/2 (2003) pp. 147-168.
- DISSANAYAKE, Wimal (Ed.), *Communication Theory. The Asian Perspective*, Singapur, The Asian Mass Communication Research and Information Centre, 1988.
- DODD, Carley H., «Worldview in Intercultural Communication» en KIM, Young Yun (Ed.), *The International Encyclopedia of Intercultural Communication*, Volume III, Hoboken, John Wiley & Sons, 2018, pp. 2002-2010.
- DUCH, Lluís, *Antropología de la religión*, Barcelona, Herder, 2001.
- DURKHEIM, Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Félix Alcan, 1912.
- EILERS, Franz-Josef, *Communication Between Cultures*, Manila, Divine World Publications, 1992.
- ERIKSEN, Thomas Hylland, «Between universalism and relativism: a critique of the UNESCO concept of culture» en COWAN, Jane K. – DEMBOUR, Maria-Bénédicte – WILSON, Richard A. (Eds.), *Culture and Rights. Anthropological Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 127-148.
- FARHADIAN, Charles E., «World Religions» en JUERGENSMEYER, Mark – ROOF, Wade Clark (Eds.), *Encyclopedia of Global Religion*, Volume 2, Thousand Oaks, Sage, 2012, pp. 1382-1385.
- FITZGERALD, Michael L., «Nostra Aetate: Dialogue and Dialogues» en LATINOVIC, Vladimir – MANNION, Gerald – WELLE, Jason (Eds.), *Catholicism Engaging Other Faiths. Vatican II and its Impact*, Cham, Palgrave Macmillan, 2018, pp. 25-40.
- FORET, François, «Religion at the European Parliament: an overview» en *State and Society* 42/2-3 (2014) pp. 108-129.
- FRANCHI, Leonardo, «Catholic Education and Intercultural Dialogue: Continuing the Conversation» in *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture* 19/4 (2016) pp. 117-139.
- FRISINA, Annalisa, «Multiculturalism» en JUERGENSMEYER, Mark – ROOF, Wade Clark (Eds.), *Encyclopedia of Global Religion*, Volume 2, Thousand Oaks, Sage, 2012, pp. 836-840.
- GEERTZ, Clifford, «Religion as a Cultural System» en BANTON, Michael (Ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London, Tavistok, 1968, pp. 1-46.
- GILL, Theodore A., «World Council of Churches» en JUERGENSMEYER, Mark – ROOF, Wade Clark (Eds.), *Encyclopedia of Global Religion*, Volume 2, Thousand Oaks, Sage, 2012, pp. 1379-1381.
- GLADNEY, Dru C., «Religious Identities» en ANHEIER, Helmut K. – JUERGENSMEYER, Mark (Ed.), *Encyclopedia of Global Studies*, Thousand Oaks, Sage, 2012, Vol. 4, pp. 1465-1467.
- GRABER, Christoph Beat, «The New UNESCO Convention on Cultural Diversity: A Counterbalance to the WTO?» en *Journal of International Economic Law* 9/3 (2006) pp. 553-574.
- GROFF, Linda, «Intercultural communication, interreligious dialogue, and peace» en *Futures* 34 (2002) pp. 701-716.
- GUDYKUNST, William B., «Issues in cross-cultural communication research» en GUDYKUNST, William B. - MODY, Bella (Eds.), *Handbook of international and intercultural communication*, Thousand Oaks, Sage, 2002², pp. 165-177.
- GUDYKUNST, William B. – TING TOMEY, Stella, *Culture and interpersonal communication*, Newbury Park, Sage, 1988.
- GUDYKUNST, William B. - LEE, Carmen M. - NISHIDA, Tsukasa - OGAWA, Naoto, «Theorizing about intercultural communication: An introduction» en GUDYKUNST, William B. (Ed.), *Theorizing about intercultural communication*, Thousand Oaks, Sage, 2005, pp. 17-46.
- HALL, Edward T., *Beyond Culture*, New York, Anchor/Doubleday, 1976.
- HALL, Gerard, «Raimon Panikkar's Contribution to Interfaith Dialogue» en CHIA, Edmund Kee-Fook (Ed.), *Interfaith Dialogue. Global Perspectives*, New York, Palgrave Macmillan, 2016, pp. 265-276.
- HALL, John R. – NEITZ, Mary Jo – BATTANI, Marshall, *Sociology on Culture*, London, Routledge, 2003.
- HALUALANI, Rona Tamiko – MENDOZA, S. Lly – DRZEWIECKA, Jolanta A., «"Critical" Junctures in Intercultural Communication Studies: A Review» en *The Review of Communication* 9/1 (2009) pp. 17-35.
- HARRIS, Marvin, *Theories of Culture in Postmodern Times*, Walnut Creek, AltaMira, 1999.
- HASEN, Klaus P, *Kultur und Kulturwissenschaft*, Tübingen, A. Franke Verlag, 2011⁴.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993
- HILLS, Michael D., «Klukhohn and Strodbeck's Values Orientation Theory» in *Online Readings in Psychology and Culture* 4/4 (2002). [Consulta: Julio de 2019: <https://doi.org/10.9707/2307-0919.1040>].
- HIMMEL, Daniel, «Public Administration in the Islamic World: Considering the Importance of Religion, its Values and Culture» in *Halduskultuur: The Estonian Journal of Administrative Culture and Digital Governance* 19/2 (2019) pp. 23-38.
- HOFSTEDE, Gert, *Culture's Consequences. Comparing Values, Behaviours, Institutions, and Organizations Across Nations*, Thousand Oaks, Sage, 2001².
- ISAR, Yudhishthir Raj, «Culture, Notions of» in ANHEIER, Helmut K. – JUERGENSMEYER, Mark (Ed.), *Encyclopedia of Global Studies*, Thousand Oaks, Sage, 2012, Vol. 1, pp. 336-340.
- ISHII, Satoshi - KLOPF, Donald - COOKE, Peggy, «Our Locus in the Universe: Worldview and Intercultural Communication» en SAMOVAR, Larry A. - PORTER, Richard E. (Eds.), *Intercultural communication: A reader*, Belmont, Wadsworth, 2003¹⁰, pp. 28-35.
- ISHII, Satoshi - KLOPF, Donald - COOKE, Peggy, «Worldview in Intercultural Communication: A Religio-Cosmological Approach» en SAMOVAR, Larry A. - PORTER, Richard E. - MCDANIEL, Edwin R. (Eds.), *Intercultural Communication: A Reader*, Boston, Wadsworth, 2006¹³, pp. 56-64.
- JACKSON, Robert, «The development and dissemination of Council of Europe policy on education about religions and non-religious convictions» en *Journal of Beliefs & Values* 35/2 (2014) pp. 133-143.

- JOHANNESSEN, Øystein Lund – SKEIE, Geir, «The relationship between religious education and intercultural education» en *Intercultural Education* 30/3 (2018) pp. 260-274.
- JOHNSON, Kathryn A. – COHEN, Adam B., «Religious and National Cultures» en SAROGLU, Vassilis (Ed.), *Religion, Personality, and Social Behavior*, New York, Psychology Press, 2014, pp. 338-360. [Particularly: «Religion as Culture» pp. 338-339.
- JOHNSON, Kathryn A. – HILL, Eric D. – COHEN, Adam B., «Integrating the Study of Culture and Religion: Toward a Psychology of Worldview» en *Social and Personality Psychology Compass* 5/3 (2011) pp. 137-152.
- KADAYIFCI-ORELLANA, S. Ayse, «Inter-Religious Dialogue and Peacebuilding» en CORNILLE, Catherine (Ed.), *The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue*, Chichester, John Wiley & Sons, 2013, pp. 149-167.
- KILP, Alar, «Religion in the construction of the cultural “self” and “other”» en *ENDC Proceedings* 14 (2011) pp. 197–222.
- KIM, Young Yun, «Ideology, Identity, and Intercultural Communication: An Analysis of Differing Academic Conceptions of Cultural Identity» en *Journal of Intercultural Communication Research* 36/3 (2007) pp. 237-253.
- KIM, Young Yun, *Becoming Intercultural: An Integrative Theory of Communication and Cross-Cultural Adaptation*, Thousand Oaks, Sage, 2001.
- KLEIN, Rebekka A., «Religion und Kultur: Zur Dezentrierung der säkularen Moderne» en *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 60/4 (2018) pp. 479-498.
- KLUCKHOHN, Florence – STRODTBECK, Fred, *Variations in value orientations*, New York, Row Peterson, 1961.
- KNITTER, Paul F., «Inter-Religious Dialogue and Social Action» en CORNILLE, Catherine (Ed.), *The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue*, Chichester, John Wiley & Sons, 2013, pp. 133-148.
- KÖCHLER, Hans (Ed.), *Cultural Self-comprehension of Nations*, Tübingen, Erdmann, 2978.
- KORZENNY, Felipe, «Relevance and Application of Intercultural Communication Theory and Research» en SAMOVAR, Larry A. - PORTER, Richard E. - McDANIEL, Edwin R. - ROY, Carolyn Sexton (Eds.), *Intercultural Communication: A Reader*, Boston, Cengage Learning, 2006¹⁴, pp. pp. 42-46.
- KOTTAK, Conrad Phillip, *Introducción a la Antropología Cultural. Espejo para la humanidad*, Madrid, McGrawHill, 2010⁵.
- KRAFT, Charles H., *Anthropology for Christian Witness*, Maryknoll, Orbis Books, 1999.
- KREJCI, Jaroslav, «Civilization and Religion» en *Religion* 12 (1982) pp. 29-47.
- KROEBER, Alfred – KLUCKHOHN, Clyde, *Culture: A critical view of concepts and definitions*, Cambridge, Harvard University Press, 1952.
- KYRLEZHEV, Aleksandr, «The Postsecular Age: Religion and Culture Today» en *Religion, State and Society* 36/1 (2008) pp. 21-31.
- LAMINE, Anne-Sophie, *La Cohabitation des Dieux. Pluralité religieuse et laïcité*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004.
- LEE, Wen Shu Lee – WANG, Jianglong – CHUNG, Jensen – HERTEL, Ellen, «A sociohistorical approach to intercultural communication» en *Howard Journal of Communications* 6/4 (1995) pp. 262-291.
- LEEDS-HURWITZ, Wendy, «Notes in the history of intercultural communication: The Foreign Service institute and the mandate for intercultural training» en *Quarterly Journal of Speech* 76/3 (1990) pp. 262-281.
- LEEDS-HURWITZ, Wendy, «Writing the Intellectual History of Intercultural Communication» en NAKAYAMA, Thomas K. – HALUALANI, Rona Tamiko (Eds.), *The Handbook of Critical Intercultural Communication*, Chichester, John Wiley & Sons, 2010, pp. 21-33.
- LINCOLN, Bruce, «Culture» in BRAUN, Willi – McCUTCHEON, Russell T. (Eds.), *Guide to the study of religion*, London, Cassell, 2000, pp. 409–421.
- LUN, Vivian Miu-Chi – BOND, Michael Harris, «Examining the Relation of Religion and Spirituality to Subjective Well-Being Across National Cultures» en *Psychology of Religion and Spirituality* 5/4 (2013) pp. 304-315.
- MANDALIOS, John, «Civilization» in ANHEIER, Helmut K. – JUERGENSMEYER, Mark (Ed.), *Encyclopedia of Global Studies*, Thousand Oaks, Sage, 2012, Vol. 1, pp. 209-213.
- MAPADIMENT, Mokong Simon, «Culture versus Religion: A theoretical analysis of the role of indigenous African culture of Ubuntu in social change and economic development in the post-apartheid South African society» en *Politics and Religion* 3/1 (2009) pp. 75-98.
- MAXWELL, D., «Religion: Culture Contact» en SMELSER, Neil J. – BALTES, Paul (Eds.), *International Encyclopedia of Social & Behavioral Sciences*, Amsterdam, Elsevier, 2001, pp. 13054-13060.
- MIIKE, Yoshitaka, «“Harmony without Uniformity”: An Asiatic Worldview and Its Communicative Implications» en SAMOVAR, Larry A. - PORTER, Richard E. - McDANIEL, Edwin R. (Eds.), *Intercultural Communication: A Reader*, Boston, Wadsworth, 2006¹³, pp. 65-80.
- MIIKE, Yoshitaka, «Culture as Text and Culture as Theory: Asiaticity and Its *Raison D'être* in Intercultural Communication Research» en NAKAYAMA, Thomas K. – HALUALANI, Rona Tamiko (Eds.), *The Handbook of Critical Intercultural Communication*, Chichester, John Wiley & Sons, 2010, pp. 190-215.
- MINKOV, Michael, *Cross-cultural Analysis. The Science and Art of Comparing the World's Modern Societies and Their Cultures*, Thousand Oaks, Sage, 2013.
- MINNEMA, Lourens, «Correlations between types of culture, styles of communication and forms of interreligious dialogue» en *HTS Theologiese Studies/Theological Studies* 70/1 (2014) pp. 1-7.
- MOELLER, Charles, «Cultura» en GAROFALO, Salvatore, (Ed.), *Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano Secondo*, Roma, Unedi, 1969, pp. 978-984.
- MOON, Dreama G., «Concepts of “culture”: Implications for intercultural communication research» en *Communication Quarterly* 44/1 (1996) pp. 70-84.

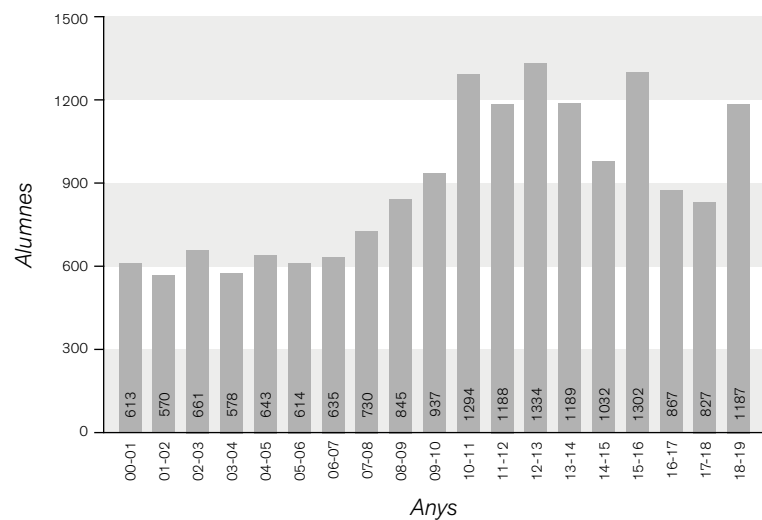
- MOON, Dreaam G., «Critical Reflections on Culture and Critical Intercultural Communication» en NAKAYAMA, Thomas K. – HALUALANI, Rona Tamiko (Eds.), *The Handbook of Critical Intercultural Communication*, Chichester, John Wiley & Sons, 2010, pp. 34-52.
- MULDER, D. C., «The Dialogue Between Cultures and Religions. Kraemer's Contribution in the Light of Later Developments» en *The Ecumenical Review* 42/1 (1989) pp. 13-19.
- NÜNING, Ansgar – NÜNING, Vera (Eds.), *Enführung in die Kulturwissenschaften*, Stuttgart, J. B. Metzler, 2008.
- OBADIA, Lionel, «Geertz Clifford, 1926-2006» en AZRIA, Régine – HERVIEU-LÉGER, Danièle (Eds.), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010, pp. 429-431.
- OLSON, Laura R., «The Essentiality of "Culture" in the Study of Religion and Politics» en *Journal for the Scientific Study of Religion* 50/4 (2011) pp. 639-653.
- ONG, Walter J., «World as View and World as Event» en *American Anthropologist* 71 (1969) pp. 634-647.
- ORT, Claus-Michale, «Kulturbegriffe und Kulturtheorien» en NÜNING, Ansgar – NÜNING, Vera (Eds.), *Enführung in die Kulturwissenschaften*, Stuttgart, J. B. Metzler, 2008, pp. 19-38.
- O'TOOLE, R., «Religion, Sociology of» en SMELSER, Neil J. – BALTES, Paul (Eds.), *International Encyclopedia of Social & Behavioral Sciences*, Amsterdam, Elsevier, 2001, pp. 13106-13112.
- OUÉDRAOGO, Jean Martin, «Religions (typologie des)» en AZRIA, Régine – HERVIEU-LÉGER, Danièle (Eds.), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010, pp. 1049-1054.
- PALMER, David, «Culture (religion comme)» en AZRIA, Régine – HERVIEU-LÉGER, Danièle (Eds.), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010, pp. 216-220.
- PANIKKAR, Raimon, *The Intra-religious dialogue*, New York, Paulist Press, 1999.
- PARKES, Colin Murray – LAUNGANI, Pittu – YOUNG, Bill, «Culture and religion» en PARKES, Colin Murray – LAUNGANI, Pittu – YOUNG, Bill (Eds.), *Death and Bereavement Across Cultures*, London, Routledge, 1997, pp. 10-23.
- PARSONS, Talcott – SHILS, Edward A., *Toward a general theory of action*, Cambridge, Harvard University Press, 1951.
- PÉREZ-AGOTE, Alfonso, «New Frontiers and Relations between Religion, Culture and Politics in Western Europe» en *Religions* 9/144 (2018) pp. 1-13.
- POTTER, Philip A., «WCC and the World of Religions and Cultures» en *The Ecumenical Review* 42/1 (1989) pp. 4-12.
- QUILTER, John G., «The Nature of Religious Dialogue, the Diversity Argument and Religious Pluralism» en TÁLIVALDIS OZOLIŅŠ, Jānis (Ed.), *Religion and Culture in Dialogue. East and West Perspectives*, Cham, Springer, 2016, pp. 59-76.
- RAHMANI, Jabbar – TAYYEBINIA, Mehri, «The Relationship between Religion and Culture in Cultural Policy-Making» en *International Journal of Humanities and Cultural Studies* June (2016) pp. 593-609.
- REMAUD, Olivier, «Culture versus civilization. La genèse d'une opposition» en *Revue de synthèse* 129/1 (2008) pp. 105-123.
- RIES, Julien, *I cristiani e le religioni*, Milano, Jaca Book, 2006.
- ROCCAS, Sonia – ELSTER, Andrey, «Values and Religiosity» en SAROGLU, Vassilis (Ed.), *Religion, Personality, and Social Behavior*, New York, Psychology Press, 2014, pp. 193-212.
- ROCHA SCARPETTA, Andreu, «The Ecumenical and Interreligious responsibilities of Church Communications Offices» en MORA, Juan Manuel – CONTRERAS, Diego – CARROGGIO, Marc (Eds.), *Direzione strategica della comunicazione nella Chiesa. Nuove sfide, nuove proposte. Atti del 5° Seminario professionale sugli uffici comunicazione della Chiesa*, Roma, EDSUC, 2007, pp. 327-336.
- ROCHA SCARPETTA, Joan-Andreu, «Las cosmovisiones religiosas: entre filosofía, ciencia, comunicación intercultural y fenomenología de la religión» en TORRALBA ROSSELLÓ, Francesc (Ed.), *La sabiduría de escucharse. El diálogo entre cosmovisiones*, Lleida, Milenio, 2019, pp. 17-84.
- ROGERS, Everett M. – HART, William B. – MIIKE, Yoshitaka, «Edward T. Hall and The History of Intercultural Communication: The United States and Japan» en *Keio Communication Review* 24 (2002) pp. 3-26.
- ROGERS, Everett M. – HART, William B., «The histories of intercultural, international, and development communication» en GUDYKUNST, William B – MODY, Bella (Eds.), *Handbook of international and intercultural communication*, Thousand Oaks, Sage, 2002², pp. 1-18.
- ROSSANO, Piero, «Religioni non cristiane» in GAROFALO, Salvatore, (Ed.), *Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano Secondo*, Roma, Unedi, 1969, pp. 1693-1703.
- ROTTER, Julian B., «Generalized expectancies for internal versus external control of reinforcement» en *Psychological Monographs: General and Applied* 80 (1966) pp. 1-28.
- SAMOVAR, Larry A. – PORTER, Richard E. «Understanding intercultural communication: An introduction and overview» en SAMOVAR, Larry A. – PORTER, Richard E. (Eds.), *Intercultural communication: A reader*, Belmont, Wadsworth, 2003¹⁰, pp. 6-17.
- SAOUMA, Galia – ISAR, Yudhishthir Raj, «"Cultural Diversity" at UNESCO: A Trajectory» en DE BEUKELAER, Christian – PYYKKÖNEN, Miikka – SINGH, J. P. (Eds.), *Globalization, Culture, and Development. The UNESCO Convention on Cultural Diversity*, New York, Palgrave Macmillan, 2015, pp. 61-74.
- SARAIVA MARTINS, João, «Religione» en GAROFALO, Salvatore, (Ed.), *Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano Secondo*, Roma, Unedi, 1969, pp. 1691-1693.
- SASAKI, Joni Y. – KIM, Heejung S., «At the Intersection of Culture and Religion: A Cultural Analysis of Religion's Implications for Secondary Control and Social Affiliation» en *Journal of Personality and Social Psychology* 101/2 (2011) pp. 401-414.

- SAVARD, Remi, «Nature, culture et religion: Réflexions d'un anthropologue» en *Studies in Religion* 3/3 (1973) pp. 260-270.
- SCHILDERSMAN, Hans, «Defining religion: A humanities perspective», en SCHILDERSMAN, Hans (Ed.), *The concept of religion: Defining and measuring contemporary beliefs and practices*, Leiden, Brill, 2014, pp. 176–198.
- SCHMIDT, Wallace V. – CONAWAY, Roger N. – EASTON, Susan S. – WARDROPE, William J., *Communicating Globally. Intercultural Communication and International Business*, Los Angeles, Sage, 2007.
- SCHONTHAL, Benjamin, «World's Parliament of Religion» en JUERGENSMEYER, Mark – ROOF, Wade Clark (Eds.), *Encyclopedia of Global Religion*, Volume 2, Thousand Oaks, Sage, 2012, pp. 1388-1389.
- SHWEDER, R. A., «Culture: Contemporary Views» en SMELSER, Neil J. – BALTES, Paul (Eds.), *International Encyclopedia of Social & Behavioral Sciences*, Amsterdam, Elsevier, 2001, pp. 3151-3158.
- STENGER, Georg, *Philosophie der Interkulturalität. Erfahrung und Welten. Eine phänomenologische Studie*, Freiburg, Verlag Karl Alber, 2006.
- STRAYER, Joseph R., «The State and Religion: An Exploratory Comparison in Different Cultures (Greece, Rome, the West, Islam)» en *Comparative Studies in Society and History* 1/1 (1958) pp. 38-43.
- SULLIVAN, Winnifred Fallers, «Reforming culture: law and religion today» en ORSI, Robert (Ed.), *Cambridge Companion for Religious Studies*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, pp. 319-337.
- SWEET, William, «Human Rights, Religious Culture, and Dialogue» en TĀLIVALDIS OZOLIŅŠ, Jānis (Ed.), *Religion and Culture in Dialogue. East and West Perspectives*, Cham, Springer, 2016, pp. 181-204.
- SWIDLER, Leonard, «The History of Inter-Religious Dialogue» en CORNILLE, Catherine (Ed.), *The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue*, Chichester, John Wiley & Sons, 2013, pp. 3-19.
- TĀLIVALDIS OZOLIŅŠ, Jānis, «Prologomena: Globalisation, Cultural Identity and Diversity» in TĀLIVALDIS OZOLIŅŠ, Jānis (Ed.), *Religion and Culture in Dialogue. East and West Perspectives*, Cham, Springer, 2016, pp. 1-14.
- TYLOR, Edward Burnett, *Anthropology an introduction to the study of man and civilization*, London, Macmillan, 1881.
- UNESCO, *Universal declaration on cultural diversity*, Paris, UNESCO, 2001. [Versión digital: <http://portal.unesco.org/>]
- VECOLI, Fabrizio, «Différencier l'indifférencié: Culture et religion. Une réflexion appliquée au cas du monachisme primitif» n *Studies in Religion* 47/4 (2018) pp. 1-20.
- WAGGONER, Matt, «Culture and Religion» n CLARKE, Peter B. (Ed.), *The Oxford Handbook of The Sociology of Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2009, pp. 210-225.
- WIENER, Michael, «Universal Freedoms of Religion of Belief: A Reality Check Through the Lens of the EU Guidelines» n SCHEWEL, Benjamin – WILSON, Erin K. (Eds.), *Religion and European Society. A Primer*, Hoboken, John Wiley & Sons, 2020, pp. 171-182.
- WILLARD, Aiyana K., «The Evolution of Culture as a New Pattern for Comparative Religion» n *Method and Theory in the Study of Religion* 30 (2018) pp. 150-156.
- WILLIAMS, Raymond, *Keywords. A vocabulary for culture and society*, New York, Oxford University Press, 1983.
- WILLIAMS, Rhys H., «“Religion as a Cultural System”: Theoretical and Empirical Developments Since Geertz» n JACOBS, Mark D. – HANRAHAN, Nancy Weiss (Eds.), *The Blackwell Companion to the Sociology of Culture*, Malden, Blackwell, 2005, pp. 97-113.
- WROGEMANN, Henning, *Intercultural Hermeneutics*, Downers Grove, Inter Varsity, 2016.
- YOSHITAKA, Miike, «Non-Western theories of Communications: Indigenous ideas and insights» en CHEN, Ling (Ed.), *Intercultural Communication*, Boston, Walter de Gruyter, 2017, pp. 67-98.

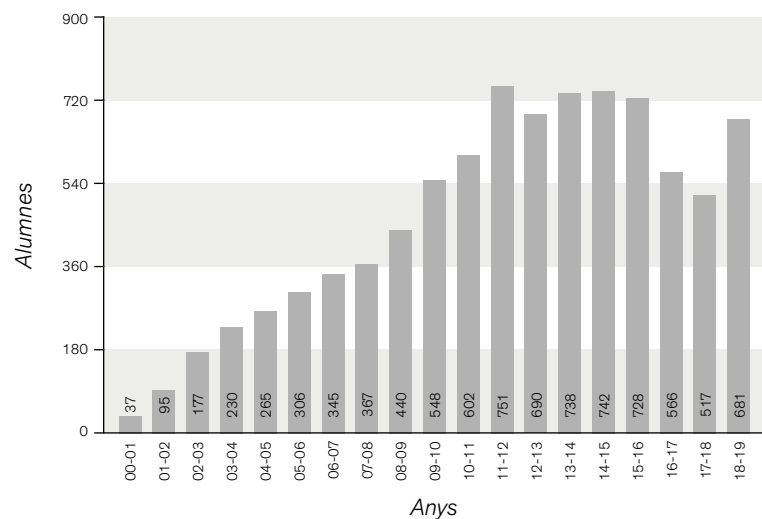


Annex:
Dades de l'Institut

Alumnes matriculats



Alumnes matriculats a teologia per internet



Alumnes diplomats i batxillers en ciències religioses

Anys	Alumnes
96-97	10
97-98	29
98-99	26
99-00	58
00-01	38
01-02	36
02-03	40
03-04	41
04-05	45
05-06	42
06-07	50
07-08	44
08-09	41
09-10	37
10-11	20
11-12	54
12-13	22/3*
13-14	25/2*/1*
14-15	24/11*/6**
15-16	3/7*/8**
16-17	1/13*/9**
17-18	8*/5**
18-19	5/1**

* Alumnes que han cursat els estudis de Batxillerat en ciències Religioses

** Alumnes que han cursat els estudis de Batxillerat/ Grau en ciències Religioses

Alumnes llicenciats en ciències religioses

Anys	Alumnes
99-00	4
00-01	9
01-02	4
02-03	8
03-04	5
04-05	9
05-06	18
06-07	19
07-08	12
08-09	12
09-10	10
10-11	5
11-12	5
12-13	6
13-14	7
14-15	5
15-16	5
16-17	4
17-18	8
18-19	6

Alumnes. Estudis Reglats Presencials (curs 18-19)

Batxillerat	74
Llicenciatura	17
Sant Feliu (Sant Boi)	12

Alumnes. Extensió Universitària (curs 18-19)

Professors secundària (FEDAC)	8
Capgirem l'àrea de Religió	22
Cursos funcionaris (DGAR)	200
Curs Òscar Romero	12
Grups de lectura	9
Escola Teologia del Maresme	92
DIM (Diàleg Interreligiós Monàstic)	11
I Espacio Verano Sur (Andalusia)	47
Els nostre veïns d'altres Religions	15
Prova més gran 45 anys	2
Seminari-Taller Bolívia	40

Alumnes. Estudis Reglats Virtual (curs 18-19)

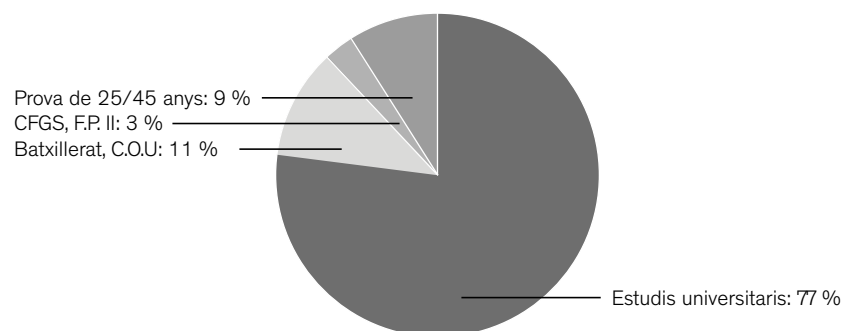
Batxillerat	261
Llicenciatura	44
C.B. Bíblia	3
C.B. Bíblia (CMF)	209
C.B. Fet Religiós	1
DECA Primària	70
DECA Secundària	27
Màster URL- ISCREB	22

Total alumnes (curs 18-19)

Total Alumnes presencials	103
Totals Alumnes Virtual	637
Barrejats	11
Totals extensió universitària	458
TOTAL	1.187

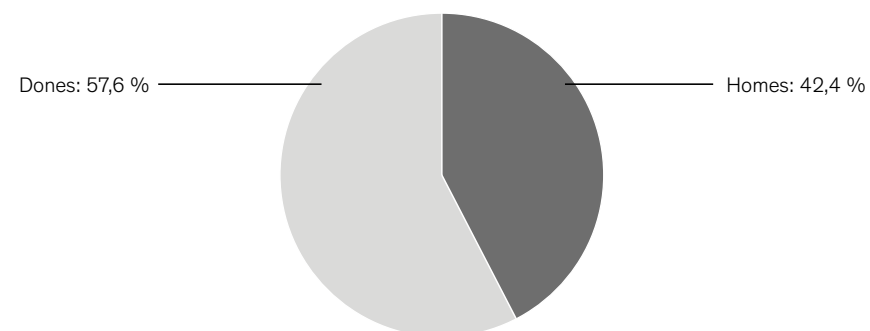
Estudis cursats (curs 18-19)

Iscreb presencial



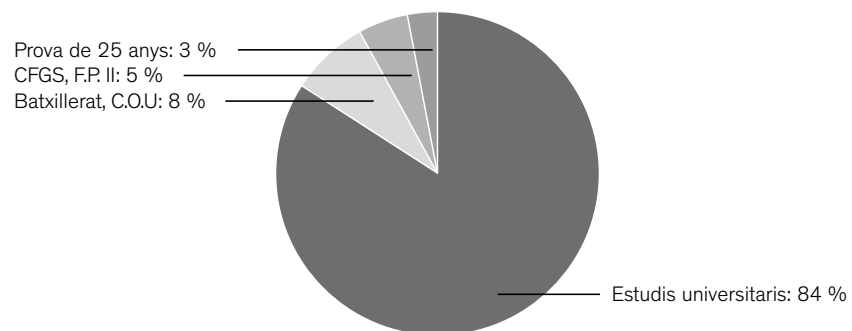
Distribució per sexe (curs 18-19)

Iscreb presencial



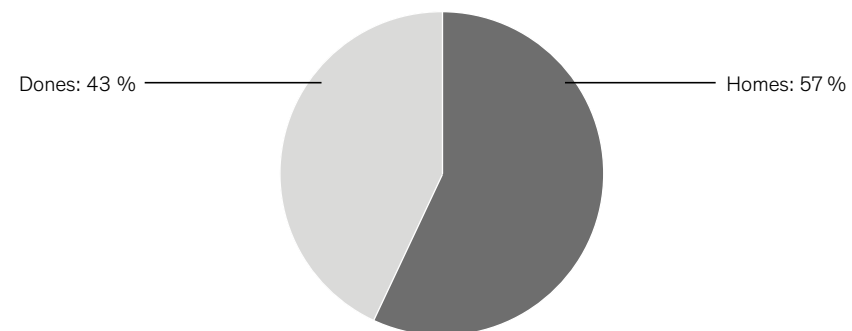
Estudis cursats (curs 18-19)

Iscreb virtual



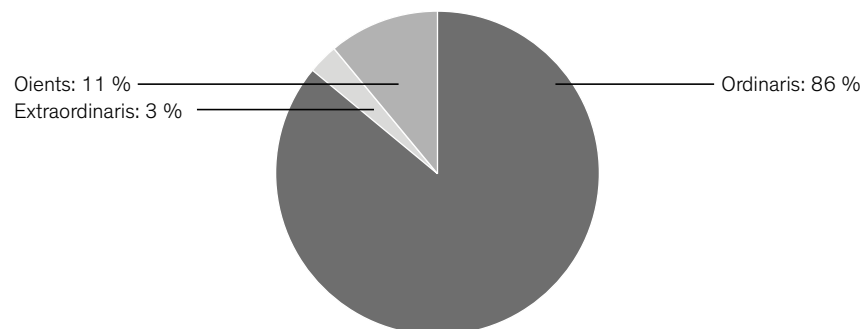
Distribució per sexe (curs 18-19)

Iscreb virtual



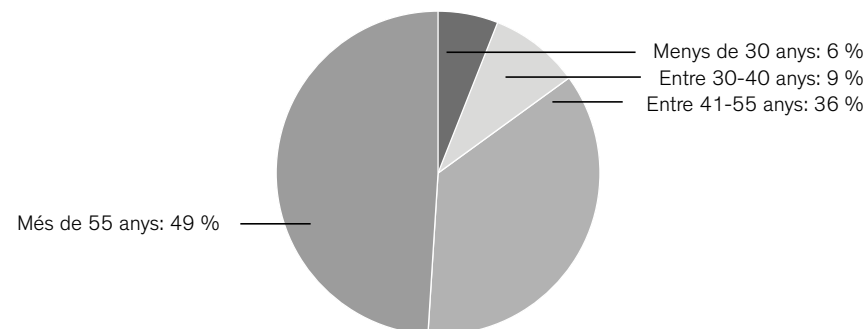
Tipus d'alumnes (curs 18-19)

Iscreb presencial



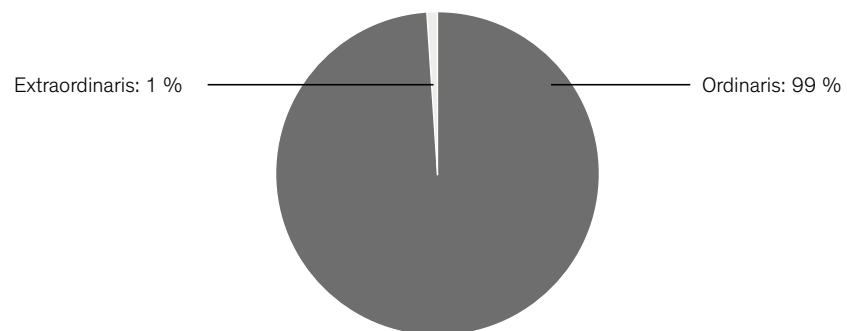
Distribució per edats (curs 18-19)

Iscreb presencial



Tipus d'alumnes (curs 18-19)

Iscreb virtual



Distribució per edats (curs 18-19)

Iscreb virtual

