

Cultura y diversidad cultural

Empezar por la cultura supone acometer un concepto imposible. Imposible de atrapar y encerrar en una definición acabada y definitiva. Es, sin duda, un concepto que se nos resiste, que se nos escapa. Porque la *cultura* y la *diversidad cultural* (que son lo mismo) nos interrogan acerca de la totalidad de lo humano, de un lado, o bien de sus fragmentos, de otro. Tarea ardua que, al modo de Sísifo, repite su quehacer para dar por fin con aquellas palabras que nos contarán, de una vez por todas, lo que la cultura no nos dice de sí misma por el simple hecho de nombrarla. Tal vez todo itinerario de conocimiento, como diría J. Larrosa, no sea más que eso, dar vueltas a aquellas palabras que siempre nos remiten a otra cosa, que generan nuevos lenguajes, que alumbran otras ideas-herramientas con las que buscar y aprender. Así, la cultura, como cualquiera de los conceptos totales que explican nuestro mundo, es más que nada un interrogante, una pregunta acerca de cómo somos, humanamente, en nuestras sociedades, en nuestras convivencias, en nuestros lenguajes. Una pregunta por lo demás abierta, de la que no esperamos un veredicto final sino a la que pedimos que nos sirva como un punto de partida en nuestra tarea de comprender, de inventar, de relatar el mundo en que vivimos. De pensarlo, en definitiva.

En esa actividad, la de pensar la cultura y la de pensarla desde la educación, los itinerarios no están marcados de antemano. De alguna manera, en nuestros contextos occidentales, esto implica lanzar una mirada hacia los relatos que nos configuran, que nos explican y hacia aquellos otros que nos decimos para contarnos, a través del tiempo y de las épocas, quiénes somos, qué son nuestras sociedades, cuál es su especificidad y cuáles sus proyectos. Pensar cultura, por tanto, supone tensar el propio relato, interrogarlo allí donde se convierte en acción, allí donde regula y legisla, donde trabaja o festeja. La cultura lo dice todo y no dice nada, nos sirve, nos posibilita y limita al tiempo, es la herramienta de la inclusión y la pertenencia, pero puede ser también la excusa para dejarnos fuera, o la excusa para encerrarnos. Hoy en su nombre se libran muchas batallas, y no todas del pensamiento. Convertida en derecho, su nombre configura un reclamo de igualdad; convertida en deseo de representación y estatus significa también la afirmación de una identidad.

La intercultura en educación comienza, creemos, por un recorrido por esa palabra: la *cultura*, en un intento de no dar por sentados los conceptos que manejamos, los significados que dan cuenta de las acciones educativas que llevamos a cabo. Abordar el tema de la educación intercultural requiere pues preguntarnos por los sentidos, las orientaciones de eso que llamamos cultura. El objetivo, por tanto, es doble: interrogar a la cultura convertida en intercultura, esto es, acercarnos a la diversidad y las diferencias de lo cultural, y buscar sus relaciones en los ámbitos educativos a la luz de otras nociones como identidad, diferencia o universalidad, entre otras, en tanto que configuradoras de los discursos que subyacen en las propuestas educativas interculturales de nuestro entorno. Podríamos considerar como punto de partida que en el ámbito pedagógico las preguntas acerca de la interculturalidad y la diversidad han sido formuladas sin una suficiente clarificación de las ideas que sustentan la noción de cultura. De esta manera hemos adoptado y trabajado con la *cultura* y la *diferencia cultural* en tanto que conceptos acabados, descontextualizados, como una suerte de atribución de personalidad de los grupos y los individuos. Éste es nuestro «nudo» de inicio en este recorrido, considerar que todas esas palabras, en las disciplinas educativas, no resuelven por sí mismas, al adoptarlas, las cuestiones de la cultura y sus diversidades. Preguntarnos por qué son y qué nos dicen, pero también cómo las producimos y con relación a qué situaciones sociales y educativas las aplicamos. Qué queremos decir con ellas, pero también qué hacemos con ellas en nuestros escritos, en nuestras actividades cotidianas, en los centros educativos y en las escuelas. Cómo las usamos cuando queremos nombrar esa pluralidad que, convertida en tema educativo, ha acabado por problematizar en exceso la diversidad, esto es, la cultura.

Hoy la educación tal vez no pueda desvincularse de estas cuestiones, ya que las problemáticas de la diversidad constituyen una de las áreas más importantes de debate y conflicto de las sociedades

actuales. Sin embargo, esto tampoco significa que debamos asimilar sin más la noción de «diferencia» cultural en tanto que «realidad» que hay que elaborar «pedagógicamente». Por el contrario, tensar e interrogar a las palabras de la cultura supone inventar una conversación con ellas, en el intento de que nos cuenten sus problemáticas, pero también de ensayar sus posibilidades, itinerarios y, por qué no, sus trampas cuando se convierten en frases hechas para el uso -y el abuso- de los discursos bienintencionados de la pedagogía. La cultura, la idea de universalidad, la diferencia y la identidad, son las palabras de partida (a modo de recorrido y exploración) de este debate que proponemos.

1.1. Culturas y pluralidades: la pregunta por la diversidad

La fuerte identidad cultural, en vez de obstaculizar el camino a lo universal, es su vía maestra.
Todorov, 1991

Por qué nos importa la cultura

La cultura, su defensa, su protección su definición. Hoy la cultura irrumpe en nuestras conversaciones como uno de los temas de mayor importancia del mundo contemporáneo. Para muchos grupos y colectivos la cultura es una identidad entendida como resistencia frente a un mundo global e interdependiente que homogeneiza de una punta a otra del planeta todas las costumbres y tradiciones. En algunos lugares la cultura es el nudo de numerosos conflictos de convivencia, de muchos malentendidos identitarios. La cultura se nombra también para referirnos al patrimonio (de los conocimientos y de los productos) que a lo largo del tiempo han ido configurando nuestras realidades. A veces la Cultura es así, en mayúsculas, la representación de lo mejor y más valioso de ese patrimonio, un legado que es necesario conservar, que pertenece a todos y que por ello debe ser transmitido, aprendido e interiorizado. Otras, la cultura es el resto de una tradición que se pierde, de una lengua que se extingue, de algo que hay que salvar de la ruina y el olvido.

En algunos lugares la cultura se hizo universal, lo abarcó todo, se impuso con o sin fuerza. En otros logró traspasar falsas fronteras e impregnar a los pueblos de novedad. Hubo sitios en los que fue depurada, lugares en los que fue reducida o ciudades que la inventaron. Pero hoy, en esta lista inagotable, la cultura se vuelve plural al nombrarse, se ubica como diversidad para enfrentarse a esa Cultura Una, llamada a veces *globalización*, a veces *sociedad tecnológica* y otras *del conocimiento*, que es vivida como la impugnación total a esos legados que a lo largo de las épocas poblaron la tierra. Por ello nos importa: la cultura, allí donde esté y donde se muestre, configura un universo que no nos deja indiferentes. Hoy se erige en nuestros debates como una de aquellas encrucijadas que las sociedades del futuro, y también las del presente, habrán de volver a definir e interpretar en plural para así articularla junto a la globalización, para así preservar sus sentidos en un mundo sin fronteras (aparentes). Pero en realidad, esta discusión acerca de la diversidad y lo plural tal vez no sea un debate nuevo, sino más bien una de las cuestiones que, en forma de pregunta, inauguran la modernidad de Occidente (Todorov, 2002). Preguntas que, de alguna forma, retornan a nosotros como «reivindicación» hacia esa misma modernidad no concluida. Desde esta premisa interrogamos el concepto de cultura para pensar cómo debemos entender hoy la diversidad y las diferencias. Así, reflexionar sobre la interculturalidad nos remite principalmente a tres ejes:

1. La comunidad como oposición a la noción de individuo que esa misma modernidad ensalza.
2. La dicotomía entre un modelo universalizador occidental y la particularidad de las distintas expresiones culturales y comunitarias.
3. Las emergencias de la identidad y su relación con los postulados de la modernidad.

A la pregunta por la vigencia del proyecto moderno, que vincula la idea de igualdad social con el acceso a la educación, hoy hemos de sumarle la pregunta por la diversidad y por el resurgir de la «di-

ferencia» en el propio discurso pedagógico. Si partimos de la idea de que la educación arranca desde una noción de igualdad capaz de superar las diferencias sociales y culturales de partida, la educación intercultural, además, se interrogaría acerca de la «resistencia» de dichas diferencias al modelo pedagógico de la modernidad. Touraine (1997a) analiza muy bien de qué manera el hecho de que cuestiones como la identidad y las particularidades culturales tengan cada vez más mayor relevancia en la estructura de las sociedades actuales representa, de algún modo, el rechazo del proyecto moderno. Para Touraine, ese intento de sociedad moderna racionalizada ha fracasado entre otras razones porque impuso una separación absoluta entre el mundo del sujeto¹ y el de la técnica o el mercado. En sus propias palabras: «Cuanto más difícil es definirse como ciudadano o trabajador en esta sociedad globalizada, más tentador resulta definirse por la etnia, la religión o las creencias, el género o las costumbres, entendidas como comunidades *culturales* » (1997a: 47).

Así, la reivindicación de lo identitario en la cultura vendría a significar la irrupción de un conflicto que la modernidad no pudo eliminar, en un intento de restablecer un modelo de sociedad basado en la emergencia, de nuevo, de ese *sujeto* del que habla Touraine, o bien de la emergencia de un sujeto comunitario. Desde esta última perspectiva, los valores multiculturalistas podrían ser contemplados como el intento de restablecer el valor de las identidades y las particularidades liberándolas de su reclusión en el ámbito de lo «privado» y afirmándolas en el ámbito de lo público como diferencias. Sin embargo, dicha concepción supone también que aceptemos que aquello que denominamos *diferencia cultural* representa una entidad fácilmente observable en la que tanto su realidad como sus contenidos son susceptibles de ser identificados y explicados. Esto es, que si miramos a nuestro alrededor, podemos convertir la diversidad que nos rodea en diferencias culturales, individuales y colectivas, bien delimitadas entre sí. Y eso no creemos que sea posible. Nos hallamos, para empezar y ya en las primeras páginas, en una contradicción: al mismo tiempo que elaboramos la crítica de los principios básicos en que se sustenta la teoría pedagógica desde la modernidad, en tanto que vía maestra para asegurar el acceso a los bienes culturales y lograr la igualdad social, reivindicamos a la vez sus principios en tanto que fines no alcanzados en su totalidad.

La paradoja desde la que nombramos la cultura y sus diversidades tal vez tenga que ver con dos ideas que forman las preguntas, es decir, los interrogantes, desde los que abordamos este tema. De un lado hemos pensado la educación como lugar desde el cual la idea de igualdad se concreta y materializa en una realidad posible, ya que desde el proyecto moderno las sociedades occidentales han definido su propia cohesión e impulsado su crecimiento y transformación a través de la universalidad de la educación. Pero al mismo tiempo, la actual reivindicación de las diferencias culturales y la demanda de la diversificación de las acciones educativas se ubican de tal manera que esa misma cohesión se vuelve irrealizable o, como mínimo, difícil de alcanzar. En el discurso de la interculturalidad la cultura se constituye como función de la identidad del sujeto y, por ello mismo, torna imposible, o cuanto menos compleja, la idea fundadora de una cultura común en educación. Por ello, el discurso multicultural se inscribe en una dialéctica a primera vista inverosímil entre los principios educativos de igualdad y ciudadanía, definidos por el acceso de todos los miembros de la sociedad a los bienes culturales y sociales y, al mismo tiempo, en una supuesta negación de tales principios desde la reivindicación de las particularidades. En uno y otro caso, la cultura es la palabra nombrada, esgrimida en nombre de un bien común o de un derecho concreto, es decir, la cultura se convierte en la bandera de lo que habría de ser posible y deseable; en otras palabras, en cada uno de nosotros la cultura representa también *su* identidad, la del ciudadano en sociedad en el primer caso, la del sujeto en comunidad en el segundo.

Ésta es, sin duda, la primera discusión en los ámbitos educativos sobre aquello que entendemos que es la cultura. En primer lugar podemos entender la *cultura* como legado o patrimonio de la humanidad. Es decir, como aquellos contenidos más valiosos que los seres humanos han construido a lo largo de la

¹ Touraine (1997a) entiende el sujeto en tanto que actor en el que se inscribe por igual la instrumentalidad racional y la experiencia subjetiva de la identidad; en sus propias palabras: «Ser Sujeto es el deseo del individuo de ser un actor».

historia. Esta idea de la cultura, que situamos en el marco de la Ilustración y estrechamente vinculada a la noción de civilización, tiende hacia lo universal en el sentido de que destaca como Cultura en mayúsculas aquellas producciones humanas que considera «superiores». Pero desde la actual perspectiva de la diversidad, esta forma de entender la cultura tal vez sea profundamente problemática. Sin ahondar demasiado en este tema, por el momento podemos señalar que esta concepción de la cultura ha sido acusada, pensamos que con razón, de elevar a categoría de universalidad una forma de mirar el mundo que emana de sólo una parte minúscula (aunque es verdad que hoy esa parte es la dominante) de esa humanidad, es decir, la forma de las sociedades occidentales. Por ello este modelo cultural se ha definido como etnocéntrico y homogeneizador, además de constatarse que ha silenciado, desde sus jerarquías de valor, todas aquellas manifestaciones de la diversidad cultural que quedaban fuera de sus parámetros de conocimiento y organización social. Ésta es también la cultura de la tradición pedagógica, es decir, la cultura del libro. Volveremos a ello más adelante. La cultura es también, desde una perspectiva antropológica, la manifestación de la diversidad de los grupos humanos y de sus particularidades, de las *identidades colectivas*, como los estilos o maneras de «hacer» de las distintas sociedades humanas. La interculturalidad se construiría teóricamente desde esta segunda acepción y por ello es desde esta perspectiva que analizaremos la noción de cultura en las siguientes páginas: como una pregunta acerca de las semejanzas y las diferencias humanas.

*La cultura como pertenencia. El legado de la modernidad*²

Tomemos la modernidad como punto de partida. Podemos considerarla en tanto que marco de referencia de una universalidad que el discurso intercultural cuestiona.³ Aunque el interrogante acerca de las semejanzas y las diferencias entre las sociedades humanas no surgirá como una pregunta nueva (la incógnita acerca de la otredad es una cuestión de partida en las formas de pensamiento de todas las épocas),⁴ la modernidad representa los inicios del intento de realizar una explicación sistemática de las distintas formas de sociedad que generaron algunas de las preguntas y también algunas de las afirmaciones que aún hoy siguen siendo plenamente actuales, en tanto que articulan un discurso en el que la cultura, en el sentido antropológico, se vincula a otros conceptos como el de diferencia o diversidad. El relato que emana de este período configura el modo en que las sociedades occidentales, durante los dos últimos siglos, se han contado a sí mismas su identidad.

Desde el siglo XVIII, Europa discutió acerca de la diversidad humana desde una posición que hoy podríamos denominar etnocéntrica.⁵ Sin embargo, su originalidad radica en que inauguró un debate aún hoy vigente en el que por primera vez fue propuesta la legitimidad de todo orden social o tradición y formulado el derecho de los pueblos a vivir conforme a sus propias leyes y costumbres, iniciándose así las primeras aportaciones críticas respecto a la validez de los juicios morales de unas naciones hacia otras.⁶ La importancia de estas afirmaciones para lo que hoy es el análisis de la interculturalidad, es que al

2 El término *cultura* procede del término latino *cult, cultivado*, en el sentido agrícola de «campo cultivado» en contraposición al de «campo en estado salvaje». Más adelante se amplió este concepto al individuo, en el mismo sentido semántico. Hasta el siglo XVIII «cultura» se definirá como adjetivo, «culto». El concepto de cultura, sustantivado, vinculado a la identidad, no surgirá hasta finales del siglo XVIII, relacionado con la nación y la formación de la identidad nacional.

3 Aunque se pone en duda que existiera el desarrollo de un concepto de cultura anterior a 1750, Harris (1993) opina que los pensadores de la Ilustración iniciaron la elaboración de una incipiente teoría antropológica de la cultura al preguntarse acerca de las semejanzas y las diferencias humanas en términos de progreso, planteando la indefinición primera de la naturaleza humana y su capacidad de perfectibilidad y aprendizaje.

4 Lévi-Strauss (1993) nos recuerda cómo «la humanidad cesa en las fronteras de la tribu [...]». Todorov (1987) cuenta cómo «los otros» también piensan la alteridad y el hecho evidente de que el «descubrimiento», más que mostrar la diferencia radical, remitió a la pregunta por la propia identidad de los europeos.

5 «Etnocentrismo: valoración de las peculiaridades del propio grupo étnico como apropiadas para todos los demás seres humanos. Es una forma de autoglorificación muy difundida en nuestra cultura. Implica rechazo, desdén o conmisericordia hacia los que son diferentes» (Juliano, 1993: 91).

6 Véanse Harris (1993) y Todorov (1991), en concreto, en este último, el capítulo dedicado a Montaigne y el de la evolución del relativismo cultural.

mismo tiempo que eran defendidas las primeras tesis del *relativismo cultural*,⁷ se estructuró la idea de una igualdad básica entre los seres humanos y un modelo único de desarrollo en torno a los principios ilustrados. Harris (1993) apunta que ese relativismo incipiente no se puede entender en tanto que indiferencia moral, sino como un primer intento de explicar las costumbres y las creencias humanas como resultado de la experiencia particular, desechando la idea de un origen biológico de las mismas.

Pensar las diferencias como resultado del contexto y de la historia significó también la posibilidad de imaginar una única naturaleza humana. La unidad de la especie constituyó el eje a partir de cual las sociedades eran contempladas como construcciones concretas y contingentes, dando forma a la idea de un único modelo de progreso y civilización. La cuestión principal que se debatía en ese período era quizá la manera de definir el proceso de universalización y la forma más efectiva para lograrlo. Si la especie humana era una, también podía ser uno el modelo social que unificara cada vez más a los pueblos hacia cotas mayores de progreso y *civilización*, definidas como la realización de la modernidad. Sin embargo Todorov, en su libro *Nosotros y los Otros*, relata que ese modelo de civilización no fue ni unitario ni unidireccional. Autores como Montesquieu o, de forma más radical, Helvecio, lo cuestionaron desde la constatación de la arbitrariedad de las costumbres. El relativismo inicial de Helvecio, según Todorov, se orientaba hacia el mantenimiento de cada nación y de cada pueblo en sus propias leyes, al revelar la imposibilidad de emitir juicios acerca de los otros pueblos a partir de las propias costumbres o formas de pensamiento. En todo caso, el autor indica que para la mayoría de los discursos planteados en esa época, tanto desde el ideal universalista como desde las primeras apuestas del relativismo, fue difícil escapar a una determinada *perversión etnocéntrica*.⁸

La cultura de la modernidad era, en líneas generales, una cultura universal, civilizadora y normativa. En la descripción de Mélich:

La modernidad es un proceso que poco a poco instaura como mínimo tres condiciones. En primer lugar niega la posibilidad de establecer relaciones no económicas o, lo que es lo mismo, gratuitas. [...] En segundo lugar, nos hallamos en el fin de la interpretación y, por tanto, de la provisionalidad de los saberes, de las ideas y de las creencias. [...] Finalmente se instaura un monolingüismo, producto de la crisis de la palabra humana, en tanto que palabra plural (2003:56).

Esa cultura que en las sociedades occidentales se define como portadora (y ejemplo) de lo común, lo es en tanto que producto y realización de lo humano en su máxima expresión. De esa cultura moderna, orientada hacia la idea de individuo y a sus logros, emana un discurso en el que el ser humano se proyecta hacia delante desde su propia racionalización y sus acciones. Esa cultura separa, al menos en sus intenciones y discursos, lo público y social de lo privado, entendido como costumbre y arraigo ancestral que frente a la actividad modernizadora queda relegado al lugar de lo irrelevante. Por ello en este esquema la cultura pertenece al ámbito de lo público, es el producto de lo excelso y de lo mejor de la experiencia humana. Su orientación racional e individual permite separar a esa cultura de la propia costumbre, presentarla como una radical novedad alejada de las prácticas antiguas de los grupos y las comunidades. Es una cultura que emerge de la acción individual de unos ciudadanos que ya no se definen, o no de una forma absoluta, a partir de su pequeño grupo (comunidad) de referencia. La perversión etnocéntrica apuntada en el párrafo anterior se refiere al hecho de que esa cultura universal lo es también de naciones o Estados concretos que hablan, o imponen en algunos casos, una lengua, una religión, unas leyes y, en definitiva, unos sistemas de costumbres, valores y legados que, también en ese marco más amplio de la nación (frente al de la comunidad desfasada) celebran como propios. El discurso universalizador de la cultura puede así presentarse como si de una identidad neutra se tratara y puede también, desde su lugar dominante y mayoritario, erigirse en norma civilizadora de lo humano frente a una diversidad que poco a poco entrará a formar parte de las categorías clasificatorias de la diferencia.

7 Relativismo cultural: «De base funcionalista, señala la imposibilidad de juzgar una cultura desde las bases valorativas de otra» (Juliano, 1993: 93).

⁸ Todorov (1991; 2002).

De alguna forma en numerosas ocasiones el discurso actual acerca del derecho a la diferencia se debate en esta dicotomía: a la noción de progreso y al modelo occidental como única opción posible de desarrollo, se opone la idea del relativismo como ausencia e imposibilidad de un referente cultural válido sobre el cual establecer criterios universales de cultura. Sobre este diálogo entre lo particular y lo universal, entre tradición y modernidad, se dirimen las preguntas acerca de los límites que, en la articulación del espacio social de convivencia, han o pueden imponerse a las distintas expresiones culturales: ¿es posible un marco de cultura universal que pueda determinar la legitimidad de las distintas prácticas culturales, entendidas como expresión genuina de cada colectividad? De la misma manera, ¿es la idea de sociedad multicultural la que puede o ha de articular un nexo entre dos principios en apariencia irreconciliables? En otras palabras, la idea de multiculturalidad es un concepto heredero de la modernidad, en tanto que establece una correspondencia entre una sociedad estructurada y cohesionada que es al mismo tiempo *tolerante* con «sus» diferencias. Si, tal y como indica Touraine (1993), la modernidad significa el triunfo de la *razón* al definir al hombre como resultado de sus acciones, el discurso multicultural, la reivindicación de las diferencias, constituye a nuestro entender un debate plenamente moderno.⁹

Si la modernidad acaba, al menos conceptualmente, con lo arbitrario de las costumbres para instaurar el orden de la razón a través de la noción de igualdad¹⁰ y del bien común, el siglo XIX, por el contrario, representó el énfasis de la diferencia y la desigualdad a partir de una concepción racialisista de las sociedades. El pensamiento del siglo XIX puede definirse de modo general como aquel que vincula la conducta a la herencia. De esta forma fue posible establecer una jerarquía de valores única a la que asociar el desarrollo y el progreso, y clasificar por tanto a las distintas sociedades a partir de criterios de superioridad e inferioridad. Harris señala que fueron estas teorías las que elevaron los prejuicios comunes y antiguos entre los pueblos al estatus de teorías científicas, al considerarlas variables hereditarias de los distintos grupos humanos.

De esta manera, la cuestión principal que se debatió a lo largo de todo el siglo y que dio origen al llamado darwinismo social¹¹ no fue la categoría de raza, ampliamente aceptada, sino si las razas que eran consideradas inferiores podían o no evolucionar en el mismo sentido que las sociedades occidentales. El concepto de la lucha por la vida y de la supervivencia del más apto comenzó a relacionarse con el de progreso económico y desarrollo social, «demostrando» así la superioridad de unos pueblos sobre otros.¹² La apelación al concepto de raza se utilizó tanto para definir un «nosotros» referido a la nación, como para identificar e interpretar quiénes eran los Otros inferiores y, por tanto, susceptibles de ser dominados. La teoría de las razas quedó así vinculada al de civilización, era su efecto. A partir de ella podía establecerse la ilusión de un *origen común* inapelable que disolvía y vinculaba inexorablemente a los individuos en el seno de su comunidad de pertenencia. Lo que uno era y lo que podía ser estaba determinado por la herencia a través del nacimiento. De este modo las tesis racialistas quisieron demostrar científicamente la existencia de diferencias de orden genético entre los grupos humanos y su relación con el desarrollo de las naciones y su capacidad cultural. Desde esta perspectiva la nación se entendió como una entidad histórica y espiritual, como una realidad que estaba por encima de los individuos y que configuraba un orden cultural homogéneo. Así se realizó el traspaso

9 A finales del siglo XVIII, el concepto de tolerancia no estaba planteado a propósito de las tradiciones culturales, sino respecto de la tolerancia religiosa en el seno de las sociedades occidentales (Todorov, *op. cit.* y Harris, *op. cit.*).

10 Las ideas que acabamos de exponer referidas a las tesis del siglo XVIII no significan que no hubiera exclusión y rechazo del Otro en el pensamiento de esa época, sino que éste estaba matizado por la idea de que las sociedades podían desarrollarse. De lo que no se dudaba era de la existencia de las razas y de la supremacía de la blanca por encima de las demás, ya que había alcanzado estados más altos de desarrollo tecnológico.

11 En la introducción que realiza M. Fernández Enguita al libro *Ensayos sobre pedagogía*, de H. Spencer, podemos leer, acerca de la definición de darwinismo social: «Spencer traslada al campo de la sociedad los postulados naturalistas que pronto codificaría Darwin en el análisis de la evolución de las especies. El desarrollo de la humanidad estaría marcado por una **lucha por la vida** en la que solamente sobreviven los más fuertes y perecen los débiles, lo que se salda en una constante evolución de la especie que Spencer saluda entusiasmado», Spencer (1983).

12 Lévy-Strauss (*op. cit.*) indica que en realidad las teorías sociales fueron anteriores al desarrollo de la teoría de Darwin.

al plano de la cultura de los prejuicios y discursos que hasta el momento se habían asociado básicamente al concepto de «raza». Se apelaba a la diferencia racial, a su irreductibilidad, como una forma de defender el determinismo cultural y la discontinuidad inevitable de la humanidad. La pertenencia cultural pasó a justificar la coincidencia entre la entidad cultural y la política.

Aunque explicadas aquí de forma muy general y sólo a modo de introducción, a partir de estas dos grandes líneas de pensamiento, que más que oponerse se complementan de forma radical, podemos situar el análisis de la cultura y la diversidad cultural en el marco de las sociedades actuales. En cierto modo las teorías multiculturales retoman esas cuestiones y las sitúan de nuevo en la afirmación de la irreductibilidad de las diferencias y en una suerte de separación de los grupos humanos desde criterios de tipo culturalista. Al mismo tiempo tampoco faltan las propuestas que apuntan hacia el potencial universalizador de las sociedades occidentales, es decir, de su resignificación en tanto que único modelo de civilización desde ideas como la justicia o la ciudadanía. Entre estas dos «radicalidades» existe un amplio abanico de reflexiones acerca de la diversidad y la diferencia y de su encaje en los principios de igualdad y democracia. Amin Maalouf, en su libro *Identidades asesinas*, relata cómo esa dicotomía entre el binomio globalización-modernidad y cultura-identidad supone una *profunda crisis de identidad* para aquellos que no han nacido en el seno de Occidente. Para el «nosotros» occidental, en palabras del propio autor, «cuanto más se modernizan, más en armonía se sienten con su cultura» (2002: 81). Hoy nadie, o casi nadie, duda ya del valor de la pluralidad y, sin embargo, su articulación en las sociedades globalizadas sigue siendo una cuestión complicada, quizá porque las cuestiones de la cultura no son -o no son principalmente-, las que dificultan el ideal pluralista, y sí lo son aquellas que tienen que ver con la representación social, los derechos de ciudadanía, de reconocimiento y reciprocidad, que a la vez determinan las conflictividades de la convivencia. Tal vez no sean las diferencias las que tienen problemas, sino el tan manido ideal de igualdad al que se le pide que, de una vez por todas, rinda cuentas globalmente.

La cultura como diferencia (e identidad)

Las definiciones existentes de cultura son numerosas.¹³ La intercultural educativa también genera o utiliza aquellas definiciones apropiadas a su discurso. Juliano (1993) definió la cultura como aquello que *aprendemos*. Es decir, cultura significa todo lo que no es naturaleza, todo lo producido desde nuestros aprendizajes. Dicha autora, además, dirá que esos aprendizajes requieren de la *comunicación* y la interacción con los semejantes, del lenguaje en definitiva. La cultura se aprende, pero no de cualquier manera; se aprende desde el intercambio, la imitación, la convivencia... es decir, se aprende con Otros.¹⁴ Sin embargo, hasta mediados del siglo XX,¹⁵ las formas de pensar la diversidad humana no incluyeron esta perspectiva desde nociones como el cambio, el préstamo y el contacto entre grupos e individuos

13 A. L. Kroeber y C. Kluckhohn fueron unos de los primeros antropólogos que intentaron sistematizar las diversas definiciones del término *cultura* en su obra *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions* (1952), analizando más de 164 definiciones, desde la primera acuñada por Tylor en 1871. Una revisión actual del concepto de cultura podemos hallarla en Kotakk, 1994.

14 No obstante, la primera definición sistemática del concepto de cultura fue realizada por Lylor en el año 1871, quien, desde una posición evolucionista, la entendió como: «[...] aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad». Más adelante, la antropología boasiana desarrollaría la idea de la particularidad singular e incomparable de cada cultura, argumentándola a partir de la idea de *pattem cultural* y de las aportaciones de Durkheim sobre las *representaciones colectivas* (Juliano, 1993), en las que lo más significativo de las diferencias culturales estaría relacionado con las categorías simbólicas que confieren significado a la vida del grupo. Estas primeras aportaciones no contemplaron «[...] el carácter histórico de la experiencia social y de la interrelación humana» (Carrithers, 1995: 29) al percibir a cada grupo cultural como una entidad delimitada y separada, es decir, al estudiarla en tanto que totalidad.

15 Boas fue el máximo representante de una posición que rechaza toda posición determinista acerca de las diferencias culturales, defendiendo la acción creativa del sujeto en los cambios culturales al mismo tiempo que la resistencia a dichos cambios: «Se pretende que la cultura humana es algo superorgánico que sigue leyes que no son queridas por ninguno de los individuos que participan en la cultura, sino inherentes a la misma cultura [...]» (Harris, 1993: 285).

diferentes.¹⁶ Louis Dumont (Todorov, 1988) indica al respecto que existe una gran dificultad para identificar o delimitar de forma concisa una cultura. Es decir, su conceptualización definitiva como «maneras» de ser o conjunto de características de un grupo en particular casi constituye una ficción. Las culturas no existen, no han existido nunca, como entidades separadas fácilmente identificables. Éste es uno de los rasgos de la cultura, su complejidad desde la constatación, ya desde mediados del pasado siglo, de la imposibilidad de su definición en tanto que rasgos peculiares y únicos de un colectivo o sociedad humana concreta. Pese a estas observaciones, en nuestros lenguajes cotidianos la cultura se sigue entendiendo como un conjunto estable de peculiaridades de una determinada comunidad.¹⁷

Desde esa perspectiva, la cultura constituye un «todo» organizado y cerrado *sobre sí* que, configurando la identidad y la pertenencia al grupo, ordena los procesos de similitud y diferenciación con los Otros. En esta forma de mirarla, los elementos culturales quedarían al margen o «fuera de» los cambios históricos y sociales. Como diría Carrithers (1995), seguimos pensando la cultura desde concepciones ahistóricas y entendiéndola como aquello que es peculiar y distintivo de cada sociedad o país. La cultura define así lo propio, lo común de lo propio y muchas veces sirve para señalar mejor lo ajeno, lo extraño y lo distinto a ese nosotros que es pensado como único y homogéneo a lo largo del tiempo. Ahí convertimos la cultura en una identidad social que se pretende estática e igual para todos los miembros del «nosotros» y también es ahí, desde ese lugar, una vez marcadas unas fronteras imaginarias, cuando empezamos a debatir sobre qué cabe hacer con las diferencias culturales que nos han llegado. Esa cultura del nosotros y del diferente es la que nos permite construir unas *culturas* en las que todo individuo, por el mero hecho de nacer en ellas, puede ser identificado y explicado a partir de esos rasgos, esas características y esas peculiaridades significativas, que no sólo nos dan cuenta de quién es, sino también sobre qué hace y sobre lo que probablemente pueda llegar a ser y hacer. La pertenencia cultural termina convirtiéndose así en una marca casi biológica determinante de la relación que todo individuo mantendrá con las sociedades y grupos con los que conviva a lo largo de su vida.

La inferencia de una identidad global desde la pertenencia cultural elimina la perspectiva de que la cultura constituye una expresión individual y colectiva de una voluntad o de un proyecto, y también de aquellos rasgos seleccionados que expresan lo que para ese grupo es importante y significativo, de aquellos que explican su historia y sus trayectorias, de aquellos otros que dan cuenta de su forma particular de estar juntos y de convivir. Pero al mismo tiempo, esa forma de cultura común y concreta en la que se realiza lo humano es para Mélich (2003: 32-33) como «un tejido de interpretaciones en una red simbólica». Es decir, en realidad la cultura sólo puede ser eso, *una red simbólica*. Quizá deberíamos preguntarnos si a partir de dichas expresiones, siempre subjetivas y por ello mismo reconocidas, podemos categorizar las particularidades manifestadas a modo de «diferencias» e identidades culturales específicas y objetivables. Porque podríamos considerar que no es lo mismo, ni tiene los mismos efectos, la expresión subjetiva de lo cultural que la asignación externa de identidades desde ella. O podríamos también intentar pensar entonces cuál es la función social (o educativa) que cumplirían esas categorías de la «diferencia», una vez que han sido establecidas, en el marco del debate sobre la multiculturalidad y la diversidad.

16 Cabe destacar en este sentido los trabajos que realizó la Escuela de Chicago en la primera mitad de siglo y posteriormente las aportaciones de Barth (1976), que en su estudio *Los grupos étnicos y sus fronteras* señalaba que los grupos étnicos existen en tanto que *contraste* con otros grupos.

17 El mismo concepto de multiculturalidad arrancaría de esta tradición.

Si a la idea de la cultura que utilizamos se le supone un modo específico de concebir la convivencia humana y un determinado modelo de sociedad, entenderemos la noción de cultura en la línea que apunta Juliano: como el producto de una mezcla de legados y costumbres que se forman «entre experiencias históricas diversas, todas ellas precarias, mutantes, contradictorias y por eso mismo legítimas» (1993: 155). Es en este sentido que consideramos la cultura como un concepto *vacío* que ha de ser pensado a partir de los procesos sociales en los que está inmerso. Desde esa premisa, y como indicaba Dumont, la cultura aparece como algo que no puede ser definido sin el riesgo de simplificarlo excesivamente. La cultura es a la vez y al mismo tiempo una palabra que sólo podemos abordar desde la complejidad, lo diverso, lo que muta y fluctúa constantemente, aquello que se deja mirar en un instante pero al precio de no poder comprenderlo más allá de él,¹⁸ es decir, de no poder «atraparlo» en absoluto. Sin embargo, esa definición, esa idea que concluye con una determinada manera de entender qué es aquello que nos hace seres culturales, sí puede tener unos efectos concretos, no siempre agradables, sobre los individuos cuando se la señala a modo de unas diferencias irreductibles frente a un nosotros que se instituye como «normalidad». Una identidad cultural así asignada constituye, como veremos, una manera más de rechazo y exclusión, una manera más de marcar la frontera entre los que son iguales y los que quedan fuera, en definitiva una frontera que permite reafirmar mejor la propia identidad y sus peculiaridades.

La cultura como identidad (*kultur*)¹⁹ piensa las sociedades desde una perspectiva esencialista que resalta los rasgos de permanencia y estabilidad cultural para explicar la identidad propia. Esta noción *esencialista* de la cultura²⁰ se basa en la idea de una implicación absoluta entre cultura y sociedad en un todo homogéneo y perfecto que «refleja la conciencia de sí misma que tiene una nación que ha de preguntarse siempre "¿en qué consiste en realidad nuestra peculiaridad?"» (Elias, 1993: 59) Desde esta concepción, cada pueblo es poseedor de un *alma colectiva* que define una «esencia», un «espíritu» del que participan todos sus miembros. Este «núcleo duro» representa la herencia de una ascendencia común indisoluble que no depende de la voluntad de los individuos, sino que los constituye en lo que son al tiempo que los diferencia del resto de los grupos. Su efecto es la producción de una identidad simbólica que da razón de lo específico y particular desde una idea metafísica de la cultura. Es decir, la sociedad debe responder al modelo instituido desde la cultura (una lengua, una religión, una historia común) y dar cuenta de esa realidad a través de sus leyes y su organización.

En este modelo la sociedad se constituye desde lo comunitario,²¹ entendiendo por comunidad un grupo vinculado a partir de los elementos subjetivos de lo cultural y cuya cohesión se inspira en el sentimiento afectivo de formar parte de una totalidad identitaria, de una «comunidad sin fisuras» (Weber, 1993: 33). La idea de cultura que arranca de esta tradición, y que aquí hemos denominado de tipo «esencialista», establece la equivalencia entre cultura y sociedad al considerar que la cultura es una «entidad» superior a los propios individuos que la integran y que permanece estable e invariable en sus rasgos fundamentales a lo largo del tiempo. Contrariamente a esta noción de cultura, que como indica Elias (1993) enfatiza lo particular y desarrolla un carácter diferenciador, la noción de «civilización»²² establece la pertenencia al grupo a partir de un *pacto* que vincula al individuo con su sociedad. La idea de civilización no se refiere tanto a una idea fundadora de la cultura y del colectivo, como de los individuos específicos y de los *hechos políticos, económicos y técnicos* que éstos realizan para impulsar

18 Tomamos esta idea de Delgado, desarrollada acerca de lo urbano en *El animal público* (1999).

19 Utilizamos ambos conceptos (*kultur* frente a *civilización*) a modo de marco explicativo. Aunque se pueda identificar de forma genérica a la primera con el modelo alemán y la segunda con el modelo francés, lo que destacamos es su significación como modelos diferenciados de entender la relación entre individuo-sociedad y cultura. Todd, E., *El destino de los inmigrantes. Asimilación y segregación en las democracias occidentales* y Elias, N., *El proceso de civilización*.

20 La idea de *kultur* es utilizada por Herder (1744-1803) al afirmar que la cultura es como una realidad colectiva y como un proceso de formación histórico (*bildung*).

21 El concepto de comunidad ya fue definido por Tönnies en 1887, al explicar las diferencias de la sociedad capitalista respecto a las sociedades tradicionales anteriores. En estas últimas priman las relaciones personales, los vínculos morales y cooperativos. Esta diferenciación sería similar a la articulada por Durkheim entre «sociedad orgánica» y «sociedad mecánica».

22 La noción de «civilización» proviene de Turgot (1756), se desarrolla a partir de la tradición ilustrada y era entendida como la cultura en su forma más avanzada.

el desarrollo y el progreso. Elias explica que la idea de civilización tiende a buscar aquello que es común en lo humano, centrándose más en el «proceso» y en sus resultados. Por el contrario, la *kultur* expresaría el «valor» del producto en tanto que realización artística o espiritual, marcando lo original y específico de cada grupo humano. Si cabe caracterizar la tradición que constituye la idea de *kultur* como absoluta favorecedora de un diferencialismo excluyente, la idea de civilización nos remite, en sentido contrario, a un igualitarismo engullidor. Desde el modelo propio de sociedad y cultura, el proyecto de civilización ejemplifica una visión etnocentrista que equipara lo «civilizado» al modelo occidental como la única vía de evolución y progreso. El primer modelo se constituye desde las diferencias, el segundo anula toda diferencia al no considerarlas relevantes. Ambos expresan, en palabras de Elias, «la autoconciencia de Occidente».

Hoy apelar a la cultura ha servido y sirve tanto para designar una aspiración universal de tipo asimilacionista como para pensar en unas «diferencias» culturales convertidas en *identidades* que es necesario conservar. La «particularidad», entendida a modo de «especie natural», acaba por configurar una idea de la cultura en la que los usos y costumbres de los grupos se erigen como portadores de singularidades absolutas. En palabras de San Román, «el problema central surge de la defensa simultánea de un derecho a la diferencia y de una afirmación universalista doctrinal de igualdad» (1996: 32). La cultura queda convertida así en esa palabra expuesta al permanente debate entre dos generalidades demasiado ambiguas para ser ciertas, un debate centrado entre una universalidad de grandes proyectos y declaraciones y unas identidades pretendidamente encerradas en su loca cerrazón comunitarista. Parecería entonces que la cultura permanece enclaustrada en una elección imposible entre dos «modelos» definitivos y acabados, y como si en ellos sociedad y cultura fueran dos ideas irreconciliables que ante la imposibilidad de convertirse en una y misma cosa debieran batallar por su superioridad en la definición de qué es lo identitario. Puestas una frente a la otra, la multicultural se reduce, muchas veces, a la absurda discordia de las identidades que sólo pueden ser ya vividas como pérdida o como atributo totalitario de la personalidad, como defensa o como renuncia, como exclusión o afirmación absoluta de una cultura, de su lugar en el mundo y de su imposibilidad de convivir y estar con todo aquello que no pueda llamar semejante.

La cultura de la interculturalidad

La intercultura sigue vinculándose a dos nociones que la modernidad se esforzó en diferenciar: la de *identidad* y la de *cultura*. Contrariamente, en muchos de los discursos de la multicultural, la «cultura de origen» de los individuos es contemplada como el sustrato desde el cual se irá configurando su identidad y la del colectivo del que forma parte. Esta mirada estática de la cultura opera atribuyendo a la identidad particular y subjetiva los rasgos generales y siempre arbitrarios de una «cultura» que, en el intento de ser explicada de forma definitiva, acaba convertida en una imagen estereotipada y folclórica²³ de sí misma. Al definir la cultura del Otro de esta forma y esperar que sea corroborada en cada sujeto en particular, desaparecen otros elementos de reflexión como las semejanzas entre los grupos,²⁴ las trayectorias históricas y los procesos de cambio y movilidad que se dan en las sociedades. Inferir así la identidad desde la cultura significa negar la complejidad respecto de las formas sociales de intercambio de los individuos y los grupos como elementos constitutivos de lo cultural.

23 No obstante Augé (1996a: 56) indica que además del carácter dinámico e histórico de la cultura, hay que contemplar también una determinada permanencia que hace que podamos preguntarnos cosas acerca de ella. Augé subraya que, con todo, esto no significa que la cultura pueda convertirse en algo sustantivo, sino que «la persona concreta no se realiza más que en la dimensión social, económica y política que le asigna sus límites. No constituye toda la cultura, sino que toda ella es cultura, en el sentido complejo y completo del término».

24 En el capítulo dedicado a la inmigración se analiza el mecanismo por el cual toda definición de un Otro, implica la afirmación de una identidad del «nosotros» de manera que sólo se puede hacer marcando exageradamente las diferencias y velando por las semejanzas.

Estas definiciones esencializadas de la cultura plantean una problemática interesante, puesto que parten de la imposibilidad de establecer e identificar el conjunto de características mínimas que constituiría la base de una cultura. Siempre sería posible, por ejemplo, ampliar o disminuir dichas categorías, por lo que una misma cultura estaría integrada por unos grupos u otros en función de la definición previa de sus singularidades. Por el contrario, una noción dinámica de la cultura nos permite desechar tanto los modelos basados en una estereotipación radical de las diferencias, como aquellos otros modelos que en nombre de la integración social apuestan por el simple asimilacionismo cultural. Esta perspectiva, que enfatiza el cambio sobre la permanencia de lo cultural y las identidades, supone pensar la cultura de las sociedades urbanas de hoy (Castells, 1997; Delgado, 1999) como aquella que es construida y reconstruida en cada momento a partir de la relación y la interacción entre los individuos.

Lo cultural es así creado y «recreado» desde los encuentros, las relaciones, las conversaciones, las convivencias... y desde las tradiciones, legados y narrativas de los que se nutren esas convivencias. Como indica Carrithers (1995: 58) al desarrollar la teoría de la sociabilidad, la comunicación de «[...] los individuos interrelacionándose y el carácter interactivo de la vida social son ligeramente más importantes, más verdaderos que esos objetos que denominamos culturas». Según este autor, aquello que dota de contenido a la cultura son las relaciones y «la significación de las representaciones colectivas» (*op. cit.*: 60) que éstas configuran. La cultura no puede pensarse más que como intercambios donde también tienen cabida el conflicto y la incertidumbre. Carrithers denomina este hecho como cambio frente a permanencia del hecho cultural. Así es como los elementos de la cultura son reinterpretados continuamente por los individuos a partir de la innovación y la constante aportación (o apropiación) de nuevos significados. En otras palabras, las diferencias culturales y la diversidad surgirían de los distintos modos de interacción entre individuos y colectivos, de manera que los elementos culturales serían constantemente renovados. Los individuos son agentes de cultura y no simplemente receptores pasivos de modelos establecidos de cultura.

En este sentido argumentamos que la cultura y las tradiciones son menos fijas y mucho más mutables de lo que en una primera aproximación podría parecer. Por el contrario, si definimos la cultura como algo dado y terminado, completo en sí mismo, atribuimos a individuos concretos rasgos y características que son el fruto de una abstracción, anticipando de esta manera su acción y comprometiendo su identidad al negarles esa dimensión de relación y movilidad. Aunque en la mayoría de definiciones que hoy podemos encontrar en las ciencias sociales se defiende una visión dinámica de la cultura, no es menos cierto que tanto en el lenguaje común como en muchas de las propuestas que tienen que ver con el *derecho a la diferencia* subyace una visión estática de la misma. La noción de cultura sirve para resaltar los elementos «relevantes» y «representativos» que permiten identificar y «explicar» a un colectivo determinado (Delgado, 2003). Si toda selección de rasgos culturales implica necesariamente una clasificación, podemos pensar que en numerosas ocasiones ésta se realiza forzosamente de forma sesgada, dejando «fuera» aquellos elementos que no son suficientemente diferenciadores.

Siguiendo asimismo la propuesta de Delgado (1998) convenimos en que las culturas *son el efecto, y no la causa, de las diferencias humanas*. Las diferencias culturales no se pueden entender como «un problema» que hay que gestionar y resolver, pues en realidad responden a la necesidad de ordenación de la identidad y del sentido de pertenencia de los individuos y los grupos. Por ello, las diferencias son creadas y recreadas individual y colectivamente para estructurar la identidad y favorecer la cohesión social. Por tanto entendemos que toda cultura es ya, por sí misma, diversa. En definitiva, en las sociedades urbanas actuales no es posible identificar *culturas diferentes* a modo de conjuntos homogéneos separados entre sí, puesto que cada una es multicultural al mismo que tiempo que no está constituida por otra cosa que por diferencias. Atender educativamente las diferencias culturales sería, desde esta idea, un imposible; no hay individuos culturalmente diferentes, ¿diferentes a qué?, y la respuesta, vaga, sobre un supuesto «nosotros» desmonta cualquier intento de acción educativa coherente. Incorporar la diversidad a lo educativo no sería entonces otra cosa que incorporar la cultura.

De lo que se trataría, por tanto, es de que efectivamente la educación pudiera dar cuenta de la cultura y asumir también al fin su pluralidad.²⁵

En realidad, la complejidad del concepto de cultura puede llevar a una perspectiva multicultural radicalizada en la que la pertenencia cultural funcionara como una categoría desde la que establecer «diferencias» de orden social. Por ejemplo, en educación intercultural podríamos preguntarnos a qué nos referimos cuando hablamos de cultura *árabe* o *marroquí*, de cultura *européa* o *africana* como realidades cuyo contenido se da por supuesto y para referirnos a individuos que, al fin y al cabo, participan de una misma sociedad. No obstante, los interrogantes, que hemos planteado respecto a la utilización del concepto de cultura y de identidad cultural en la teoría multicultural no pretenden negar la existencia de diferencias entre individuos y grupos. Su objetivo es señalar su complejidad. El hecho de poner en duda esta idea de lo cultural como diferencia permite hacernos esta pregunta: «¿Qué son exactamente las culturas de una sociedad "pluricultural"?» (Augé, 1996a: 56).

La diversidad puede ser pensada o bien como obstáculo o bien como posibilidad de unas sociedades en las que ni siquiera fuera necesario plantearse como problema el reconocimiento de su pluralidad, de su constante hacerse y deshacerse. Cuando a las diferencias culturales se les atribuye ser la causa de conflictos producidos por un supuesto «choque cultural», no suelen reflejarse las situaciones sociales, las desigualdades y exclusiones desde las que emergen los conflictos y los procesos de interacción entre individuos y colectivos. Contemplada como posibilidad, la pertenencia cultural nunca es una identidad limitada, sino un proceso en el que la inmersión en nuevas formas culturales y la actualización de los propios referentes de identidad a nuevos contextos es una constante para todos los individuos.²⁶ Contemplada como posibilidad, la cultura y sus identidades se acercan más a la idea de novedad, encuentro y multiplicidad. Como posibilidad, la cultura no se agota en sus representaciones.

Ni homogénea, ni estática, ni ahistórica, la crítica a las concepciones culturalistas nos recuerda, como hemos visto, que la cultura es básicamente proceso, esto es, cambio, movilidad, narración. Pero también podríamos decir que ni universal, ni aleatoria, ni neutra, la crítica a las concepciones universalistas nos señala que toda cultura, aun siendo proceso, configura y moldea mundos de identidad que, más allá de los cambios y los contextos que los producen, organizan para los individuos el sentido de pertenencia individual y colectiva. Aunque desechemos la idea reduccionista de unas culturas estables y fijas a lo largo del tiempo, tampoco podemos pensar la identidad cultural como si fuese un conjunto de dinámicas de identificación fácilmente intercambiables. La pertenencia cultural no es una elección individual entre variantes alternativas, no es un «producto consumible» que pueda sustituirse o seleccionarse por comparación, preferencia o simpatía entre modelos diversos. La idea de mestizaje, hibridación y multiplicidad que señalábamos en párrafos anteriores no significa caer en un nuevo reduccionismo propio de nuestros tiempos globales: el de simplificar lo cultural y lo identitario a la idea de un mercado de las culturas en el que no hay más que elegir la identidad «a medida» y pagar su precio.

Si como dice Abdallah-Pretceille (2001: 14) el individuo tiene derecho a elegir y a singularizarse, a «escapar de los/del grupo/s de origen (grupo familiar, social, ideológico...)», de la misma manera tiene derecho a permanecer en ellos sin que su pertenencia sea acotada como alteridad o diferencia irreductible. Si consideramos, con esa autora, que hoy uno de los mayores peligros es el repliegue culturalista de las formas identitarias, también -y de ahí quizá la emergencia de lo intercultural-, podemos interpretar (Maalouff, 2002) ese aislamiento como la visibilización de una de las formas de exclusión social, como la imagen de una diversidad que consideramos «inasimilable», o bien como una de las formas actuales de resistencia frente a unos procesos de aculturación agresivos hacia la pluralidad de las identidades y excluyentes respecto a las formas de participación económica, política y social. La

25 A modo de ejemplo de las implicaciones del uso del concepto de cultura podemos ver la diferencia entre denominaciones como «cultura magrebí» y «sociedad española». Parece claro que ambas acepciones marcan una oposición, un «lugar» distinto en una taxonomía de clasificación que, por lo general, no se explicita en el discurso.

26 Quisiéramos remarcar que, en realidad, el antónimo del concepto de *igualdad*, no es *diferencia*, sino desigualdad. Entendemos como el opuesto de *diferencia* los conceptos que hacen referencia a «lo idéntico», «lo mismo».

vivencia negativa de una mundialización que amenaza la diversidad de las culturas tampoco es una cuestión que pueda rechazarse de forma simple como un planteamiento retrógrado y desfasado.

La afirmación de la posibilidad de apertura y multiplicidad que nos brinda esta época no excluye el hecho de que para muchas sociedades el hecho posibilitador de lo global signifique también una pérdida y una renuncia a la propia identidad. El discurso intercultural se interrogaría entonces por esa doble dimensión de la cultura y por la posibilidad de su articulación conjunta: como proceso de multiplicidad desde lo común y como forma de expresión de las pertenencias subjetivas, individuales y colectivas en tanto que reconocimiento de lo particular. Reconocimiento que por otra parte no deja de ser (más que una manifestación positiva de unas diferencias petrificadas) la igualdad de lugar y de trato, de subjetivación de lo singular y de su incorporación normalizada a la vida en sociedad.

1.2. Universalidad, identidades y diferencias

Reducido a la soledad individual, despojado de su condición de ciudadano, inmovilizado en su «origen», disociado del resto de la humanidad debido a su insuperable *diferencia*, el individuo se ve destinado a tener una «identidad» impuesta desde el exterior. [...] La globalización de este vínculo social se afirma como un vasto movimiento de regresión cultural para unas capas condenadas hoy a definirse por su «esencia» y no por sus intereses sociales. Este modelo de vínculo social se opone a toda forma de universalidad social.
Nair, 2003

Universalidad y particularidad, ¿una dicotomía superada?

Derecho a la diferencia, emergencia de las particularidades, exigencia de afirmación de lo común universal..., la identidad y la cultura como derecho vienen a cuestionar la universalidad de los valores y de las normas (de los límites de lo identitario) en el discurso de la multiculturalidad. Ésta es una de las críticas más serias formulada contra la idea de lo multicultural: su defensa de la articulación conjunta (y en un mismo nivel normativo) de las nociones (y de las prácticas) de *igualdad* y *diferencia*. Desde esa crítica, la cultura de lo multicultural se contempla como un obstáculo y una impugnación a lo humano universal, un obstáculo que revela la imposibilidad de legitimar de forma equivalente ambos órdenes y la incapacidad para generar un marco de valores universales en el que pueda reconocerse la mayoría de las prácticas culturales.

Sin embargo, si hoy la existencia de unos criterios universales se revela como un factor necesario de cohesión e inteligibilidad en un mundo global y pluralizado, el reconocimiento (no sólo cultural, sino también político) de las diversidades que lo constituyen suele entenderse algunas veces desde las sociedades occidentales como impedimento a esa universalidad, cuya máxima representación correspondería a los derechos humanos: «la apelación al origen específico de cada cultura y a su relevancia para la identidad personal se opone radicalmente a una fundamentación universal de los derechos humanos» (Garzón Valdés, 1997: 18). Pese a esa observación, para muchos grupos los referentes universales representan una forma velada e hipócrita de etnocentrismo. Esta cuestión, no obstante, va mucho más allá de la multiculturalidad, ya que tiene que ver con las propuestas de creación de derechos colectivos y comunitarios y con el cuestionamiento que, desde varios sectores, se hace a la vigencia de la declaración de los derechos humanos como modelo de validez universal.²⁷ Touraine (1997b) nos recuerda que en principio, y antes de abordar su crítica, también podemos contemplar el multiculturalismo como un discurso liberalizador. Una de las formas de la crisis de la modernidad que

²⁷ Desarrollan esta propuesta, entre otros, Rawls, *El liberalismo político*, y Taylor, *La ética de la autenticidad e «Identidad y reconocimiento»*, *Revista internacional de filosofía política*. Véase también Kymlicka, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*.

señalaba Touraine se plasma a través de la oposición entre dos principios: *razón frente a tradición*. La defensa de la identidad como tradición y la demanda desde distintos movimientos (que constituyen el antecedente inmediato de la defensa de la diferencia cultural) de reconocimiento social, derechos colectivos y *afirmación positiva*, cuestiona seriamente el proyecto de sociedad racionalizada que arrancó con la modernidad. La emergencia de lo «particular» fundaría su demanda de «visibilidad» social en el reconocimiento de su especificidad y no tanto en un criterio abstracto de igualdad, ya que denuncia el ocultamiento, detrás de una vaga defensa del sujeto individual como depositario de derechos, de toda expresión que no sea asimilable por el proyecto moderno²⁸ y con ello revela el hecho de que los principios que emanan de esa idea de igualdad son inconquistables para gran parte de la humanidad.

Desde esta perspectiva, algunas teorías multiculturales han cuestionado la idea de que el consenso universal sea posible, ubicándose en un relativismo radical que afirma la legitimidad de todas las opciones y prácticas culturales. Geertz señala la peligrosidad de tal argumento porque concluye en una suerte de claudicación en la que al final «sólo podemos ser quienes somos» (1996: 72). Para este autor, lejos de reconocer las diferentes opciones culturales e identitarias, dicha posición acaba por revelar un etnocentrismo aún más perverso: a un relativismo mal entendido, se le ha de sumar un repliegue hacia modelos cerrados de identidad, que ante unas diferencias insalvables nunca han de cuestionar sus propias opciones.

Este proceso conduce a una postura que naturaliza lo cultural al considerar los conflictos sociales y morales como problemas entre una cultura y otra (o entre una civilización y otra) cuando en realidad se producen en contextos sociales híbridos o entre colectivos de una misma sociedad. En otras palabras, podríamos decir que las cuestiones que dimanen de las diferencias culturales al ser pensadas como negación de la universalidad, revelan al mismo tiempo las problemáticas de identidades encerradas en visiones culturalistas de la sociedad, como son las dificultades de una noción que, considerada en toda su ambigüedad, reduce lo universal a los modelos de cultura y sociedad con que Occidente se piensa a sí mismo.

Desde esta dificultad inicial, la interculturalidad busca articular conjuntamente una apuesta por la universalidad a partir de, por ejemplo, los derechos humanos/igualdad, y la pluralidad cultural, oponiéndose a la idea de que esta última cuestione o invalide a los primeros. Por el contrario, ambos se sitúan en el complejo proceso de redefinición de los valores y las normas, de los referentes comunes (representados hoy casi de forma exclusiva por el mercado y las comunicaciones) en un nuevo orden que resignifica tanto lo «común» como lo «particular» (Todorov, 2002: 19-21). Para dicho autor, ese nuevo orden definiría una democracia cuya característica principal fuera la copresencia de dos principios: la autonomía del individuo y la autonomía de la colectividad. En este sentido Touraine²⁹ vería, en el resurgir de las «particularidades identitarias», una de las manifestaciones de la crisis de la modernidad, cuyo efecto es un espacio social que no puede aglutinar en torno a sí mismo a los ciudadanos, ni comprometerlos en un proyecto en común. Para Touraine ese espacio sólo está ocupado en el mundo actual por un «mercado autónomo» que implica el triunfo de «aquellos poderes que sólo se definirían en clave de gestión y estrategia». Así, la reclamación de las diferencias y las identidades sería una forma de resistencia hacia ese mercado como único referente de la vida social. Una resistencia, por otra parte, basada en una llamada al valor de la singularidad y de las comunidades identitarias cercanas en la que se apela a la comunicación y a lo particular como espacio significativo de la pertenencia y la vida social. Ante un ciudadano ya desaparecido, ya convertido en mero consumidor de un mundo del que no es protagonista, la comunidad cercana, identitaria, se transforma en el nuevo campo de

28 Véanse las reflexiones de Touraine respecto a este tema, en particular sus obras *Crítica de la modernidad* y *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*.

29 Todorov (1995) y Touraine (1993) tratan este tema con amplitud, desde una perspectiva que intenta analizar la modernidad, su desarrollo y su crisis en las sociedades occidentales, contemplándola como un modelo que aún no está agotado.

resignificación simbólico de la convivencia y la participación. Es decir, en el nuevo lugar de la emergencia de un sujeto actor y protagonista de su historia.

Pero esa reivindicación de las «diferencias» puede ser pensada también, dentro de las mismas dinámicas que genera la globalización, como una de sus producciones a largo plazo. En este sentido dichas diferencias no existirían por separado como realidades opuestas, sino que ambas, homogeneización internacional del mercado y articulación de las comunidades de identidad, formarían parte de un mismo proceso social. No habría, por tanto, una resistencia hacia la globalización sino nuevas formas de articulación de la pertenencia y la convivencia, así como nuevos conflictos en los que la reivindicación de una diversidad identitaria y la homogeneización generalizada compartirían «lugar». Es más, si las mismas dinámicas sociales son las que generan y producen diversidad, podríamos considerar que en las sociedades urbanas de hoy la «diversificación» es un elemento constituyente y necesario. Por tanto, la respuesta a esta «diversidad» no podría ser ni una tolerancia indiscriminada ni un etnocentrismo radical, sino que, como apunta Geertz (1996: 91), «debemos aprender a captar aquello a lo que no podemos sumarnos» y a convivir con pluralidades que no pueden ser reducidas o aglutinadas en torno a un único modelo homogéneo de cultura o universalidad.

Para la teoría intercultural, la relación dialéctica entre universal/particular se podría superar con un nuevo marco de referencia que impidiera que la defensa de la identidad quedara reducida a una especie de «reacción de resistencia» (Elósegui, 1997: 24) en la que no habría lugar para los valores humanos universales. Esa negación de la idea de lo universal común y de su articulación bajo el principio de igualdad que de él emana se apoya en el multiculturalismo y en las aportaciones de Taylor³⁰ sobre la importancia de las políticas de reconocimiento de los grupos minoritarios en una sociedad. Taylor plantea la necesidad de ese reconocimiento jurídico como aspiración a una igual dignidad para todas las formas culturales que se han configurado históricamente. En esas políticas, lo público debe ser al mismo tiempo neutral y favorecedor del desarrollo de todas las formas de identidad cultural.

Desde una perspectiva distinta, Habermas entiende que en democracia es necesario desvincular lo político (y social) de lo cultural a partir de dos vías diferenciadas de integración (que el autor denomina el mundo de la vida y el mundo de la sociedad civil) que aunque tengan puntos en común no pueden confundirse totalmente.³¹ La teoría intercultural se ubica en el centro del diálogo entre estos dos elementos: exigencia de igualdad social y exigencia del reconocimiento de los grupos que asumen una identidad cultural diferenciada de la sociedad mayoritaria en la que habitan. Taylor (1996: 7) define la *política del reconocimiento* como aquella que «pretende mantener las diferencias que forman parte de la identidad de ciertos grupos». Por tanto se trataría de establecer unas medidas políticas (y jurídicas) que no sólo se apoyaran en la idea de igualdad, sino en la de la protección de las formas particulares de identidad que no pueden permanecer ni desarrollarse sin el reconocimiento de las comunidades, a las que dicho autor define como «el modo propio de ser humano» (*op. cit.*).

La crítica que se ha realizado a estas propuestas es que no aclaran de qué forma y sobre la base de qué criterios se establecerían los vínculos necesarios que podrían impedir la disgregación del espacio social en comunidades aisladas e indiferentes entre sí (Cortina, 1997). Todo ello plantea de nuevo la cuestión de la correspondencia entre identidad, cultura y sociedad. A la separación del lugar de lo privado y comunitario (como ámbito de la identidad) del lugar de lo social (como ámbito de la ciudadanía y la igualdad) se opone el hecho de que ese modelo se ha constituido a partir de un criterio de homogeneización que ha negado la diversidad y lo plural, resignificándolo en diferencia: «Igualdad para las culturas y géneros significa aquí igualdad de categoría, de estatus, de posición o rango, de prestigio, de reputación» (Elósegui, 1997: 26). De la misma manera se pasa por alto el hecho de que la diversidad o las diferencias no constituyen un protagonista nuevo en la historia, sino que son

30 Thiebaut analiza en un interesante artículo las propuestas de Taylor y la crítica que Habermas realiza a un proyecto de *derechos colectivos* o de grupo: «Democracia y diferencia: un aspecto del debate sobre el multiculturalismo», en *Multiculturalismo y diferencia. Sujetos, nación, género*.

31 Thiebaut (*op. cit.*).

básicamente su materia prima. De ahí que planteemos que la disyuntiva entre posibilidad de lo común y reconocimiento de la diversidad, más allá del ámbito jurídico, supone partir de una falacia. Supone considerar la diversidad en tanto que diferencia, es decir, como rareza o excepción de una supuesta homogeneidad alcanzada en los últimos siglos. Desde esa posición las diversidades se tornan problemas que es necesario ordenar, gestionar y resolver, y esa resolución, desde ahí, pasa necesariamente por su ubicación en el ámbito de lo «privado». Para De Lucas (1994: 22) la elaboración teórica de conciliación entre los principios de diversidad e igualdad se produce desde tres reduccionismos, también importantes para el debate pedagógico, que hacen imposible articular otras formas de consenso social:

4. La patologización de la diversidad.³²
5. La proyección como universal de un determinado modelo cultural.
6. La equiparación de pluralismo cultural y pluralismo valorativo.

Por ello, la apelación a los derechos universales no se puede realizar desde una declaración de su inmutabilidad, sino, tal como indica De Lucas, en el sentido de una posibilidad de aceptación de unos criterios comunes que deben ser argumentados. Cortina dirá que los valores universales no niegan que el individuo es comunitario, ni tampoco su socialización en diversas tradiciones, sino que avalan su derecho a cuestionar (sus) costumbres y le protegen en sus derechos fundamentales. Los derechos universales son la expresión de unos *valores genéricos*. Considerados como referente, lo que nos revelan son la necesidad de una búsqueda de «puntos en común» que en un mundo globalizado representen el límite a la omnipotencia del mercado y las tecnologías, y no tanto a las diversidades y sus modelos concretos.

La queja de la diferencia frente a la hegemonía de lo universal

Desde la intercultural, la diversidad cultural no se entiende como fragmentación cultural de las sociedades ni la identidad sólo en términos culturales, sino que ambas se ubican también en el complejo desarrollo de la ciudadanía y los derechos humanos. Así, para la intercultural, sin esos referentes globales capaces de aglutinar a la mayor parte de sociedades no se podría evitar que cada comunidad, al menos en el discurso sobre sí misma, quedara encerrada (o fuera a su vez totalitaria con sus diversidades) en sus propias prácticas y narraciones de identidad. Sin embargo, hoy el intento de una sociedad cohesionada a partir de la noción de ciudadanía representa para muchos autores un modelo agotado que ha fracasado al interpretar el conflicto social en clave identitaria, como «resistencia» al progreso. Igualmente, dejar vacía de contenido la idea de ciudadanía puede conducir al error de una «regresión teórica» donde el mundo tecnológico y globalizado coexista con identidades cada vez más fragmentadas y cerradas sobre sí mismas.

Desde la perspectiva intercultural, y en la misma línea apuntada por Touraine (1993), universalidad y diversidad pueden ser entendidas como un intento de integrar el reconocimiento del sentido de pertenencia con los presupuestos básicos de la igualdad y la noción de ciudadanía. También Todorov (1991) remarca la idea de que la oposición entre universalidad y particularidad cultural es falsa, ya que no se puede entender únicamente el concepto de cultura en términos de tradición, ni tampoco partir de la idea de que lo comunitario es necesariamente algo agresivo para el individuo. Según este autor, para las sociedades occidentales representa mayor peligro una «desculturalización», es decir, una negación de las identidades culturales, que el hecho de que éstas sean múltiples. La interpretación de la propia experiencia, siempre realizada en la diversidad y desde lo fragmentario de las pertenencias, es la que permite crear universalidad. Entendemos por ello que, sin ese proceso de particularización de lo cultural, la búsqueda de universalidad no sería posible. Tal como indica Todorov, es necesario retomar

³² La patologización de la diversidad se transforma, en este caso, en patologización del Otro como *culturalmente diferente*.

la noción de diálogo para pensar el consenso como una negociación permanente entre los principios de igualdad y las experiencias colectivas singulares. La común sólo se puede generar desde lo múltiple: esa es su condición indispensable y además su realidad de partida; la diversidad no constituye un ideal ni un proyecto, sino la materia prima de la que estamos hechos.

La defensa de la noción de universalidad ha sido acusada de ser un proyecto etnocéntrico y de esconder profundos mecanismos de subyugación y dominación. La modernidad y su dimensión universalizadora se habrían desarrollado en tanto que negación, «como anulación de lo otro premoderno» (Robins, 2003: 112). El desafío identitario es criticado como un reduccionismo imposible e injusto³³ que acaba con las conquistas del individuo propias de las sociedades occidentales. Parecería que la intercultura parte de un callejón sin salida. El etnocentrismo eleva a categoría universal los valores de una sociedad en particular, al identificar los valores propios de una sociedad con «los valores». Así, representa una concepción unitaria de la especie humana que universaliza el imaginario colectivo de un modelo cultural y social que se impone como el único marco de desarrollo válido para el conjunto de la humanidad; ese modelo se convierte en la *civilización*³⁴ única posible y deseable. Sin embargo, propone un sistema de valores en los que sus propias proclamas quedan en meros discursos vacíos, llenos de buenas intenciones. La civilización es un modelo universal, sí, pero en realidad constituye el modo de vida reservado sólo para unos pocos; el resto debe conformarse con la aspiración de que algún día también ellos puedan participar de la igualdad, la calidad de vida y el reconocimiento de su lugar en el mundo. La universalidad, tal y como la conocemos, lo es sólo como ideal y lo es aún en mayor medida cuando deja sin contenido su realización. Las palabras y las ideas son de todos y para todos (aunque sean las nuestras); los recursos, la democracia y el bienestar son nuestros (aunque sean de todos). Ni la verdad ni el modo de vida buena universal, dirían los comunitaristas, son los que están debajo del modelo de civilización, sino el poder y la dominación. Si bien el relativismo cultural supuso un cambio positivo al hacer visible el etnocentrismo subyacente a las tesis universalistas, en opinión de Todorov la relatividad de los valores ha servido y sirve también para rechazar al Otro de forma aún más sutil, ya que, llevada al extremo, imposibilita todo diálogo y convivencia y legitima la segregación social en nombre de las diferencias.

Al hilo de la idea anterior, Todorov plantea la necesidad de dotar de una nueva vigencia a las exigencias universales presentándolas como un diálogo entre diferentes alternativas en un proceso inacabado e inacabable. En sus propias palabras:

Rompamos las asociaciones fáciles: reivindicar la igualdad de derecho de todos los seres humanos no implica, en forma alguna, renunciar a la jerarquía de los valores; amar la autonomía y la libertad de los individuos no nos obliga a repudiar toda solidaridad; el reconocimiento de una moral pública no significa la regresión a la época de intolerancia religiosa, ni la búsqueda de un contacto con la naturaleza equivale a volver a la época de las cavernas (1991: 447).

Desde esa posición, la pluralidad podría pensarse desde la pedagogía como la articulación de lo público a partir de dos principios (apuntados por Touraine), el sujeto -principio de individualidad- y la razón, la ley o la cultura, como los referentes a partir de los cuales este sujeto se articula. En palabras del propio autor:

Fingir que una nación o que una categoría social tenga que elegir entre una modernidad universalista y destructora y la preservación de una diferencia cultural absoluta, es una mentira demasiado burda para no ocultar unos intereses y una estrategia de dominación (1995: 260).

33 La primera representa la crítica al modelo de civilización occidental y la segunda a la defensa de las «resistencias» comunitaristas frente a dicho modelo.

34 Refiriéndose, con este término, a aquella sociedad que ha alcanzado un mayor grado de complejidad y de desarrollo tecnológico y que, por tanto, se sitúa en un nivel de superioridad respecto a las demás.

Sin este referente la defensa de los grupos «minoritarios» puede llevar al polo opuesto del reconocimiento de la diversidad, convirtiéndose en el rechazo de todo tipo de alteridad. Si hasta fechas muy recientes la universalidad y la diversidad se han pensado de forma separada y en dos niveles diferenciados, hoy se hace necesario su articulación conjunta y el reconocimiento de su mutua interdependencia. Las nuevas formas de relación y convivencia, y también las nuevas formas de poder y dominación, configuran un mundo básicamente urbano³⁵ en el que ya no es posible imaginar los espacios sociales como territorios definidos a partir de una supuesta homogeneidad cultural. Las fronteras que hasta hace poco tiempo delimitaban una separación entre cultura y tecnología, privacidad y espacio público, han desaparecido en la forma en que las entendíamos y en su lugar aparecen otros procesos que invierten el sentido de la pertenencia y de las expresiones identitarias.

Para la pedagogía, la «cultura» ya no se designaría como atribución exclusiva de un territorio, ni la identidad se podría referir, sin más, al origen cultural. El lugar de producción y de gestión de la diversidad, de una diversidad que es también global, se sitúa en el presente, y cada vez de manera más definitiva, en los espacios urbanos donde se constituyen estas nuevas formas de convivencia. La diversidad no configura una mera cuestión de diferencias culturales, sino que se articula junto con los procesos de globalización organizando, en torno a ellos, formas abiertas de pertenencia y de identidad cultural. Por eso podemos mirar los procesos de urbanización actuales como impulsores de la diferencia, como verdaderos «productores» de diversidad, facilitadores de lo complejo y lo mestizo en espacios donde las identidades escenifican sus estilos diferenciados para mezclarse e inventarse de nuevo a través de sus constantes intercambios y relaciones. Por tanto la diversificación no se produce como efecto directo de la existencia de diferencias culturales, como resultado de procesos migratorios, sino que la genera y produce un fenómeno mucho más amplio de transculturalidades en el que las identidades globalizadas «juegan» a singularizarse. En principio las particularidades, las diferentes identidades colectivas que conviven en estos espacios urbanizados y que también se configuran en este proceso no constituirían un problema que hubiera que gestionar en términos de derechos colectivos separados, ni tampoco construir desde pedagogías especializadas en el «diferente». Los conflictos generados por las identidades culturales o religiosas se pueden contemplar desde lo fragmentario y complejo de las identidades, como posibilidad en la que buscar otras formas para pensar los espacios urbanos -y los educativos por añadidura-, en los que la «norma» sea, precisamente, el flujo siempre cambiante de lo diverso y de las diferencias.

Narrativas de la educación de lo común, relatos de la educación de lo diverso. La intercultural como tolerancia

Lo común es aquello que compartimos. Lo común es eso que nos hace decir «nosotros» y que representa la idea que da sentido a un colectivo. Lo común es una complicidad, la de saber que de partida somos herederos de un mismo lenguaje, de un mismo relato sobre el mundo y sus significados. Ésa es la ilusión del «nosotros». Lo común define unas fronteras hacia dentro, remarca aquello que tiene de importante una historia, valora sus legados y los sitúa más allá de las situaciones individuales que los crearon. La educación es, por definición, un proceso a través del cual vamos formando parte de lo común. La educación relata aquello que es común en el «nosotros» para que pueda ser incorporado, interiorizado y resignificado generación tras generación. Lo común es siempre una abstracción.

Lo común también es aquello que nos permite convivir, estar un poco de acuerdo, asentar unos principios básicos sobre los que construir unas sociedades que pueden ser transitadas desde el respeto y el mutuo entendimiento. Buscamos y creamos lo que nos ha de asegurar una determinada continuidad, un marco de seguridad que establece unos principios básicos, unas reglas tácitas, unas maneras

35 Entendemos lo urbano como un concepto que va más allá de la noción de ciudad. Lo urbano definiría un modelo de sociedad, una forma de organización y de relación que sobrepasa los límites de la ciudad. Véase Delgado, *El animal público. Hacia una antropología de los espacios urbanos*.

compartidas de vivir, trabajar, resolver los conflictos y festejar. Ritualizamos lo común para que perdure, para que pueda ser contado. Lo común es, finalmente, el punto de inicio de la innovación y la creatividad, su misma posibilidad. Lo común, en definitiva, y por su misma definición, es aquello que quiere extenderse, llegar a más, ser la confluencia de todas las sociedades humanas, ser definitivamente universal. Pero lo común puede convertirse también en un relato estereotipado y sesgado de las narraciones de la diversidad desde la que emergió. La única universalidad posible habría de ser aquella capaz de dar cuenta de toda la pluralidad de la que se construye, y sin embargo las particularidades estallan identi- tariamente reclamando su lugar en ese proyecto de comunidad universal, o se repliegan hacia sus propios relatos de lo común, más pequeños, más «a la medida», unos «diferentes» que parten de lo común que les une para diferenciarse, como diría Valcárcel (2003), y que demandan el reconocimiento de la propia manera de hacer las cosas, de la propia manera de contarlas y un mismo estatus para ellas. ¿Qué hacer entonces con la diversidad?

La tolerancia fue, a propósito de la religión, y sigue siendo hoy respecto a la cultura, una de las posibles respuestas. La tolerancia parte de lo establecido dentro de lo común y lo universal para determinar una determinada actitud hacia la diversidad. La idea de tolerancia emana de la misma concepción valorativa de la bondad que ofrece la idea de universalidad (Walzer, 1998: 13). Sin embargo, el término «tolerancia» y lo que éste implica como idea, como valor, lleva en sí mismo una gran carga de ambigüedad. En realidad, la tolerancia se puede entender como un «soportar», puesto que no implica ningún tipo de interacción ni intercambio, sino que señala a un Otro diferente y establece su derecho a esa diferencia. La tolerancia es, en nuestras sociedades, un valor que quiere ser promovido, una actitud en la que se sostiene la idea de consenso a partir del reconocimiento de la diferencia. Con todo, la tolerancia reclama en primer lugar la contextualización de lo distinto, necesita que haya alguien que sea *diferente*-, pero la pregunta sería ¿diferente a qué? En opinión de Geertz:

Lo que tiende a ocurrir [...] es o bien la aplicación de la fuerza para asegurar la conformidad a los valores propios de los que poseen la fuerza o una tolerancia vacua que, sin comprometerse con nada, nada cambia; o bien [...] donde falta la fuerza la tolerancia es innecesaria, un regateo continuo hacia un fin ambiguo (1996: 85).

Entonces parece que la idea de tolerancia se articula a partir de la existencia de un sujeto «diferente» como portador, individual y colectivamente, de alguna «rareza». En este caso la definición aparece como estigmatización, en el sentido apuntado por Goffman (1993: 15) «[...] la diferencia indeseable»,³⁶ ya que debe ser «tolerada». Podríamos preguntarnos si es posible pensar la tolerancia en términos de reciprocidad o si en realidad la tolerancia aparece en una relación en la que hay *diferencias* «marcadas» socialmente y diferencias que no son cuestionadas, diferencias que son *normales*, es decir, que no son diferencias. Además, podríamos reflexionar sobre los límites de esa tolerancia. Respecto a la diversidad cultural se ha designado un *umbral máximo* que las sociedades pueden «soportar», a partir del cual la tolerancia resulta un recurso insuficiente para evitar el conflicto social y favorecer la convivencia. Tal como apunta Geertz, la tolerancia es un concepto ambiguo que funciona cuando no hay conflicto real. Augé, por su parte, entiende el binomio tolerancia-intolerancia como un principio cuya función es estructurar y definir la alteridad, pero como un proceso que en el fondo construye la propia identidad a partir de la búsqueda de una imagen de lo propio, definida desde lo extraño. La tolerancia sería el principio regulador de ese proceso. Si seguimos este planteamiento, la multiculturalidad tendría el efecto de generar, más que un discurso de la diferencia y la tolerancia, un discurso de reafirmación de los propios referentes de identidad en una relación donde las diferencias estarían, además, sujetas a relaciones de poder y de desigualdad. Al identificar sólo a algunos grupos como los *diferentes*, los

36 Goffman (1993: 14) distingue tres tipos de estigma: 1. los físicos, que incluirían todas las discapacidades y deformaciones; 2. los de carácter, perturbaciones mentales, drogadicciones, homosexualidad, etcétera, y 3. los tribales, donde incluye los de raza, nación y religión. En este tercer grupo incluiríamos el estigma cultural.

diversos y los que, en definitiva, deben ser *tolerados*, damos por supuesto que existe una mayoría no «visible» que queda a salvo de tener que ser descubierta, comprendida o aceptada.

Sin embargo, también podemos entender la tolerancia en el sentido que señala Arteta (1998: 55), al recordarnos que no son las opiniones las que merecen respeto, sino las personas que las emiten. De las primeras, de las opiniones, lo que cabe esperar es su *libre confrontación* recíproca para que de ella surjan nuevos saberes y opiniones. Este examen también se podría realizar a propósito de las representaciones colectivas y las categorías intelectuales desde las que partimos al hablar de sociedad multicultural, al entender que ésta implica también una visión del mundo (sus aspiraciones e ideas) de un grupo social en concreto. Si las diferencias entre grupos han de ser entendidas como procesos dinámicos y no como divisiones establecidas *a priori*, es necesario pensar los discursos desde el contexto que los produce e interrogados en su función de construcción de una «verdad» específica. Pensar la multiculturalidad como discurso educativo, como apuesta por unas sociedades que aprenden a convivir desde la tolerancia implica también tener en cuenta, al menos, tres aspectos relevantes acerca de la relación entre *valores universales* y *diversidad cultural*. En primer lugar, el discurso multicultural respecto a la protección de las minorías y al reconocimiento de derechos colectivos surge a partir de la estabilización, en los países occidentales, de las migraciones producidas en décadas anteriores. Es decir, más que entender la diversidad en el sentido que apuntábamos en párrafos anteriores, ésta se plantea como el resultado de la permanencia en las ciudades europeas de los grupos que emigraron entre los años cincuenta y sesenta del siglo pasado y de los procesos actuales de migración. En Europa la referencia a la diversidad tiene que ver con el momento en que se producen las reagrupaciones familiares de inmigrantes procedentes de países no occidentales principalmente y cuando estos colectivos comienzan a crear asentamientos estables aportando sus propias pautas culturales. Hasta entonces no se había planteado la diversidad con relación a la propia diversidad interna, ni tampoco hacia los movimientos con un fuerte componente de demanda de reconocimiento, aunque éstos serán incluidos con posterioridad.

Desde esta perspectiva de la inmigración, contemplada como «choque cultural», se analizan las situaciones sociales generadas a partir de ella, los desencuentros, los conflictos y problemas relacionados con la ilegalidad, el trabajo precario, las dificultades en el proceso de integración, la participación social y la educación, entendiéndolos como problemas de «diferencias culturales». Los procesos de diversificación educativa son considerados en el mismo sentido, en tanto que «problemas» que es necesario atender de forma específica. La diferencia como dificultad supone una de las mayores trabas teóricas al desarrollo de la interculturalidad educativa. Por tanto, creemos que la cuestión de los derechos y de la protección de pautas culturales propias se configura como una negación de que ciertos grupos y colectivos son miembros de esa sociedad. La necesidad de articular derechos «especiales» podría pensarse también como una forma de asegurar la «extrañidad» permanente de esos grupos y colectivos, su no reconocimiento como actores de ese espacio urbano globalizado y mestizo.

En segundo lugar, desde este análisis, en el que la diversidad es contemplada como problema o como conflicto cultural, la apelación a los derechos humanos y la defensa de la idea de igualdad, para contrarrestar las desventajas sociales y los conflictos originados por las diferencias culturales, parte de una concepción de la sociedad como conglomerado de grupos claramente diferenciados por su origen cultural. La idea de lo urbano anula esta perspectiva y plantea la necesidad de contemplar la diversidad social desde un enfoque mucho más complejo, donde lo cultural se articula junto a múltiples factores y donde las identidades son más heterogéneas y dispares de lo que pudiera parecer a partir de los discursos culturalistas de la diferencia (Cruz, 1998: 78)

Por último, en el proyecto multicultural la apelación a la educación como vía de integración cultural también descansa sobre una concepción de la cultura y de la identidad que la opone, de alguna manera, a la de universalidad. La educación como factor de cambio social puede favorecer la integración de lo cultural diverso en la sociedad a partir de la comprensión de la complejidad de la cultura y las identidades, de la valoración de los relatos y narraciones que emergen en la cotidianidad de los espacios educativos y de la inmersión en la pluralidad de prácticas y tradiciones de las que ella es testigo, es decir,

de la afirmación de la diferencia como norma. Desde esta perspectiva se entiende que, en la interculturalidad, «educar» significaría establecer prácticas que no discriminaran culturalmente y elaborar unos contenidos educativos que no representaran un modelo universal (occidental) del saber. Sin embargo, en el marco de una sociedad globalizada y urbana la diversidad cultural, es decir, las formas identitarias, contempladas como procesos dinámicos y complejos, no tienen por qué oponerse a una noción abierta de universalidad. En definitiva, lo que cabría plantear es cómo articular la necesaria cohesión social y un sentido amplio de pertenencia con las diferentes formas de identidad y de expresión cultural. En este caso el papel de la educación podría pensarse más allá de una atención especializada hacia aquellos definidos como *culturalmente* diferentes. La exclusión social no podría así vincularse exclusivamente a la identidad cultural, sino también a las realidades económicas y políticas que la configuran, y apuntar hacia la desigualdad y la injusticia, dejando en paz a las mal llamadas diferencias culturales. Por tanto promover las culturas así, en minúscula, es apostar por el reconocimiento y la igualdad del lugar de las identidades, de la afirmación de lo singular y de su derecho a un mismo trato, a un mismo estatus y a unas mismas oportunidades.

1.3. Identidad y alteridad: *lo mismo y lo Otro* como articulación de la pertenencia individual y colectiva

La identidad no es un rígido dato inmutable, sino que es fluida, un proceso siempre en marcha, en el que continuamente nos alejamos de nuestros propios orígenes, como el hijo que deja la casa de sus padres y vuelve a ella con el pensamiento y el sentimiento; algo que se pierde y se renueva en un incesante desarraigo y retorno. Magris, 2001

La identidad también ocupa un lugar destacado en la interculturalidad, y nos cuenta acerca de la diversidad. La identidad cultural, cuando es pensada a modo de característica o particularidad de los individuos, que los distingue y que los construye, reúne al menos dos condiciones: es aquello que el individuo posee de algún modo y al mismo tiempo es aquello por lo que el individuo es poseído. Es decir, constituye la individualidad y también una entidad que la precede y que necesariamente es apropiada, interiorizada por ella a través de la educación y el proceso de socialización. La identidad es construida, pero construida desde la cultura dada, desde la cultura transmitida. Así que, desde este modo de pensarla, la identidad es algo de lo que uno no puede zafarse, sino que le constituye y le supera, toda vez que forma parte de una realidad mayor y anterior a su misma existencia. Pero hay otros modos de pensarla. Para algunos autores (Grossberg, 2003; Hall, 2003) la identidad como tal no existe, no es posible encontrar ninguna de las dos condiciones anteriores en las sociedades y las culturas, ni la tienen los individuos ni los grupos, ni puede ser construida ni tampoco transmitida. La identidad, como la cultura, no puede ser delimitada, descrita o explicada porque, sencillamente, es imposible de definir. En todo caso, aquello que llamamos identidad se articula a partir de procesos de relación, de encuentros, y si algo la caracteriza es su multiplicidad, su movimiento constante. Su misma constitución es heterogénea, inacabada y cambiante.

La identidad, por sí misma, configura una ¿realidad? inabarcable. Supone una de esas palabras que parecen explicarlo todo pero que nos dejan más confusos en cuanto queremos encerrarla en definiciones sencillas. La identidad intranquiliza. Aun así, en el ámbito de las propuestas interculturales la identidad es pensada, desde la cultura, como manifestación de lo cultural. Es ante todo identidad colectiva, cohesión de grupo, rasgos compartidos. La identidad de la interculturalidad nos habla de nuevo de lo común, pero de aquello común que nos hace singulares ante otros. Apuntemos, para empezar, que la identidad no puede inferirse simplemente desde la cultura, dado que constituye una entidad mucho más compleja

que traspasa lo puramente cultural. Por tanto, reflexionar sobre la identidad puede ser pensar que, aunque parte de lo que expresemos subjetivamente como identidad tenga que ver con la cultura, y con aquello que vivimos como «nuestra» cultura, sus contenidos exactos se nos escapan una y otra vez.

¿Las identidades son las nuevas formas de cultura?

El derecho al reconocimiento de la propia identidad es otro de los temas importantes en el discurso intercultural. En la multiculturalidad, la identidad suele remitir a la cultura en el sentido de que la pertenencia a una «cultura» conforma una identidad (individual y colectivamente) determinada.³⁷ Trátese de la identidad individual o de grupo, su defensa, es decir, el derecho a la «propia» identidad, a su manifestación y a su valoración positiva, es considerada una de las cuestiones más significativas de la interculturalidad.

Pero ¿es la identidad algo que poseemos sin más? ¿Significa que tener una identidad cultural supone formar parte de un grupo en el que nos reconocemos? Sin duda algo habrá de todo ello. Sin embargo, la definición de la palabra identidad escapa de esa primera impresión subjetiva de pertenencia: formamos parte de grupos diversos y combinamos en nosotros mismos todos los orígenes, muchas formas de cultura. Parecería que la identidad cultural a la que nos referimos tiene unas fronteras muy difusas, totalmente abiertas, siempre en construcción. Si la identidad es múltiple e indefinible, por decirlo de alguna manera, a veces se nos presenta bajo un enfoque cerrado y

³⁷ El tema de la identidad es muy amplio y no se agota en la cultura, sino que se puede considerar desde diferentes enfoques y disciplinas. Entre otras podemos hablar de identidad cultural o étnica, de identidad sexual, del grupo de edad, etcétera. En este libro nos centraremos principalmente en el análisis de la definición de identidad como pertenencia cultural y en tratar de aclarar en qué sentido lo cultural determina la identidad individual.

estático en el que se la considera como lo definitivo y acabado de cada uno, lo dado por el origen, la lengua y la religión, y también por las costumbres, las tradiciones o la educación. A veces también se presenta como algo que hay que construir desde la cultura, que hay que moldear en el Otro; la identidad como cultura es uno de los temas de la educación y del discurso intercultural. Bauman (2003: 42) indica que en cierto modo la idea de construcción de la identidad y la cultura «nacieron y sólo podían nacer juntos», ya que la emergencia de una identidad abierta (no determinada por la tradición) abrió el paso a la *libertad de elección* del individuo y, al mismo tiempo, enunció su fragilidad, su dependencia y la necesidad que tiene toda identidad en construcción de *ser educada*. Además, a través de la defensa del derecho a la identidad, tanto como del derecho a la diferencia (es decir, a la identidad del Otro), se apela a esa idea de la cultura analizada en el apartado anterior como un «todo» homogéneo y singular, cerrado sobre sus propias categorías de pertenencia y tradición. Por ello, en muchas ocasiones las cuestiones referidas a la identidad cultural son tratadas como un conflicto que emerge a partir de la «identidad del otro». Es decir, la identidad es resignificada muchas veces en el discurso intercultural como diferencia.³⁸

Aunque en estas páginas decimos que *cultura e identidad* no son conceptos equivalentes, en el marco del discurso multicultural la identidad se suele entender como efecto de la cultura, quedando así definida por ella. La identidad cultural crearía el sentido de pertenencia de un individuo con relación a un grupo, que compartiría con los miembros de dicho grupo en un proceso de diferenciación de los demás. La identidad sería el espacio de encuentro entre los procesos de identificación y diferenciación, entre los de subjetivación y alteridad, el espacio de

[...] sutura entre, por un lado, los discursos y prácticas que intentan «interpretarnos», hablarnos o ponernos en nuestro lugar como sujetos sociales de discursos concretos y, por otro, los procesos que producen subjetividades, que nos construyen como sujetos susceptibles de «decirse» (Hall, 2003: 20).

Aunque esa identificación entre la identidad y la cultura sea tal vez una vivencia humana básica, la cuestión estriba en el peligro que entraña cuando simplemente consiste en la producción de una imagen, positiva o negativa, estereotipada del Otro al que se le suponen no sólo rasgos, ideas u opciones, sino también conductas. La conceptualización de la alteridad desde la cultura puede acabar por esencializar a individuos y colectivos marcando su «especificidad» y convirtiéndolos en previsibles respecto a su «forma» de estar en el mundo y de sus posibles recorridos por él.

También podemos referirnos a la identidad como aquello que en cada individuo, además de permanecer, se transforma constantemente. Como aquello que indica las pertenencias y a la vez señala los cambios, las rupturas. Un «lugar» abierto por los acontecimientos que nombra la identidad desde lo incierto de cada uno, desde una pertenencia que nunca es definitiva y que de la misma manera que marca la continuidad de una vida, indica lo complejo y fragmentario de la misma. Entendida como *multiplicidad*, la identidad se expresa desde el encuentro y la relación, desde los sucesos y los hechos de la vida de cada día, construyéndose así desde lo que ocurre y no sólo desde la tradición de un origen. Contrariamente a una estampa fija, el sentido de la individualidad aparece entonces como interacción, como encuentro en una *frontera* en la que semejanzas y diferencias se mezclan para construir imágenes híbridas y complejas de lo identitario. Pero se trata de una frontera que siempre es «doble, ambigua; en unas ocasiones es un puente para encontrar al otro y en otras una barrera para rechazarlo» (Magris, 2001: 56). Ante la vivencia de una *individualidad singular* y exclusiva, inalterable en el tiempo, en esa imagen la identidad aparece en forma de interrogante y pregunta hacia el Otro, que a su vez devuelve, a modo de un espejo, retratos siempre parciales de quienes somos.

Por tanto, tal vez no sea posible definir de forma objetiva la identidad cultural de un individuo respecto a una supuesta cultura de origen. Aunque la percepción de la propia identidad implica unidad y

38 Así ocurre en muchos grupos y colectivos que, al exigir el reconocimiento de su diferencia y singularidad por parte de otros grupos, no la reconocen en el seno de su propio colectivo. Y también, en muchos grupos, su identidad queda anclada a lo que constituye su «diferencia» visible.

continuidad, es decir, una determinada vivencia de lo estable y lo homogéneo en cada uno, no excluye tampoco la multiplicidad y el cambio, procesos de asimilación y diferenciación que, como indican Ladmiral y Lipiansky (1989) articulan conjuntamente la tendencia a la continuidad y a la transformación. La percepción de las diferencias culturales tiene que ver entonces con la experiencia subjetiva de la propia identidad, y no con un ejercicio de objetivación realizado a partir de la extrapolación de unos rasgos representativos extensibles a todos aquellos sujetos que son percibidos como iguales en un grupo. La identidad no constituye una categoría explicativa que abarque la totalidad de un individuo y que además sea capaz de revelarnos su *esencia* (Dubar, 2002). Para romper esta lógica habría que recordar, de la misma manera que realizamos con el concepto de cultura, que tan cierta es la evidencia de las diferencias, como la evidencia de las semejanzas: «El secreto de los otros, si es que existe, residiría más bien en la idea que ellos mismos se hacen del otro (o que no se hacen, o que se hacen con dificultad) porque aún constituye el medio más simple de pensar en lo mismo e idéntico» (Augé, 1996b: 30). En este sentido entendemos la identidad cultural como aquello que se manifiesta en tanto que contradicción: si partimos de que la identidad siempre requiere un Otro para constituirse, habremos de entender que tanto la identificación como la diferenciación respecto a ese Otro forman parte de ella. La identidad se constituye desde sus discontinuidades y «fabrica» lo que Augé (1996b) ha denominado «identidades de sostén», marcos de referencia cuyo significado es ubicar el lugar propio y el del Otro en el proceso de interacción.

Identidades en movimiento: grupos, culturas y convivencias

Siguiendo las reflexiones anteriores, entendemos que cualquier grupo que tenga un sentido de la identidad necesita «mostrarse, ponerse en escena» (W.AA., 1996b), crear una «personalidad de grupo» colectiva. La identidad cultural puede ser pensada entonces como un proceso de diferenciación a partir del cual el individuo toma conciencia del vínculo con su grupo y de su diferencia respecto a otros colectivos. Castells (1997: 29) indica al respecto que «es fácil estar de acuerdo sobre el hecho de que, desde una perspectiva sociológica, todas las identidades son construidas».

De la misma manera que un individuo es reconocido por los miembros de ese grupo como igual, es reconocido como Otro por los miembros de otro grupo, en un proceso subjetivo que no se puede realizar sin esas dos dimensiones, la *identidad* y la *alteridad* (Dubar, *op. cit.*: 77). Sin embargo, por otro lado ambos movimientos son percibidos como «verdades incuestionables», como entidades estables y continuas que permanecen más allá de los contextos en que son producidas. La continuidad de esta percepción asegura la necesidad de pertenencia e identificación y configura un «marco» relativamente seguro desde el cual interactuar y relacionarse, disminuyendo el nivel de ansiedad que supondría toda interacción en el «vacío». Para Rodrigo Alsina (1998: 11) la identidad cultural haría referencia a un «sentimiento de pertenencia» del individuo respecto a sus grupos o comunidades de referencia. Sin embargo dicho autor indica que por ese mismo motivo y para evitar confusiones sería mejor hablar de «identificaciones de la persona». Esta idea, que Rodrigo Alsina toma de Ibáñez García (1988), nos parece importante para distinguir la identidad en tanto «fuente de creación de sentido del entorno» (*op. cit.*: 13) de la identidad como *categoría conceptual que hace referencia al concepto de cultura* y a lo que éste significa. Por otra parte Castells (1997: 30) indica que debe diferenciarse la identidad que él denomina *de proyecto*, en el sentido de construcción individual del sujeto, de aquellas otras que, refiriéndonos a la cultura, se realizan desde posiciones de exclusión o estigmatización. En todo caso podríamos convenir en el hecho de que las identidades no producen formas rígidas de pertenencia (Grüner, 1998) *desde siempre y para siempre*.

Por ello Ladmiral y Lipiansky (1989) precisan que es muy difícil escapar a una concepción esencialista de la cultura y la identidad, porque enfatizar el carácter dinámico y relacional de las mismas implicaría atender también al hecho de que cultura e identidad están dominadas por relaciones de fuerza y de poder. Para estos autores, muchos de los conflictos relacionados con la identidad tienen que ver con el hecho de que las numerosas interpretaciones culturalistas establecen una correspondencia plena entre

identidad individual y cultural. Por otro lado, Augé también plantea que, aun siendo así, y considerando que la oposición de lo cultural y lo individual es relativa en la experiencia subjetiva, el peligro reside en las interpretaciones teóricas que siguen esa misma línea desde un *enfoque culturalista de las sociedades*. Para Augé, las identidades cerradas de este modelo culturalista constituyen una mirada sesgada de la cultura y la diversidad que sólo fija aquellos aspectos «problemáticos, inestables, o dialécticos de la cultura, las diferencias y las tensiones internas de lo social [...]» (1996b: 99). Esta mirada culturalista, desde la que se han construido muchas de las tesis multiculturales, dirige la discusión acerca de la diferencia en términos de protección de los grupos que se constituyen en minorías en el seno de una sociedad. El criterio utilizado requiere pensar el grupo como un todo cohesionado y sin fisuras, dotado de una identidad que es igual para todos los miembros del grupo por el mero hecho de pertenecer a él. Así la identidad queda vinculada al grupo cultural como una impronta de la que el individuo no se puede desligar.

Construyéndonos como Otros

Para el multiculturalismo, la identidad cultural se convierte en el referente desde el cual el sujeto se integra y participa en lo social. Esto ha planteado un interesante debate por parte de muchos teóricos acerca de la necesidad de establecer formas diferenciadas de ciudadanía específicas para «grupos

minoritarios» en el seno de sociedades más amplias. Esta «ciudadanía multicultural» (Kymlicka, 1996) garantizaría no sólo individualmente, sino colectivamente, el ejercicio de la identidad individual y colectiva. Para este autor esto es posible en el marco de las sociedades democráticas sin caer en un reduccionismo comunitarista.³⁹

La propuesta de Kymlicka recoge algunas de las aportaciones de Taylor que comentamos en el apartado anterior, al considerar que la noción de ciudadano no contempla las formas actuales de identidad de los grupos, ni reconoce que toda individualidad surge en el seno de una comunidad de referencia. La creación de una ciudadanía multicultural, que aglutine tanto la igualdad de los individuos como las formas comunitarias de pertenencia, tiene como objetivo proteger la diversidad cultural de los grupos y evitar al mismo tiempo que éstos se conviertan en formas cerradas o totalitarias de identidad. Para este autor, la igualdad de los ciudadanos y la proclamación de derechos universales acaban por negar las diferencias culturales al relegarlas al lugar de lo privado y la intimidad, si en su articulación se olvida que la identidad individual no puede desvincularse del grupo cultural de referencia en que se inscribe. Said (Grossberg, 2003: 163) definirá las relaciones de poder respecto a la identidad y sus

³⁹ Kymlicka (1996) opina que el mismo concepto de ciudadano es reduccionista, ya que también queda establecido por la pertenencia a un grupo, siendo tan excluyente en este sentido como podrían ser los derechos otorgados a las minorías. Ambos pueden ser analizados desde la lógica de la exclusión.

representaciones no como un poder que *crea algo de la nada*, sino como un poder que «reduce algo a la nada, a puros términos semánticos y diferenciales». Las aportaciones de Kymlicka serían así una demanda de posibilidad de poder, no sólo de representación, sino principalmente de un lugar desde el que *decir* y desde el que *decirse*.

No obstante, podríamos preguntarnos si cada individuo puede ser considerado a partir de una única identidad desde la que establecer su relación, sus formas de participación en la sociedad, o si por el contrario la identidad se construye a partir de los cambios que operan en las relaciones y las experiencias de convivencia en la cotidianeidad. Desde las aportaciones de Taylor, identidad y autenticidad son considerados como conceptos análogos y por ello necesitan de un estatus y un espacio público de reconocimiento con objeto de que no constituyan una fuente de conflicto para el individuo. Pero ¿se tiene en cuenta en estas propuestas que la identidad puede ser también una forma de cosificación de los que son definidos como Otros? ¿En cierto modo el individuo no supera a su propia pertenencia cultural? Y esta misma, ¿no es «intercultural»?

Como vimos, Habermas (1999: 210), en desacuerdo con las tesis de Taylor, niega que haya tal oposición entre ciudadanía y reconocimiento de la identidad cultural, al afirmar que el punto de vista ecológico de *conservación* no puede trasladarse sin más a lo cultural. Sin embargo, aun asumiendo dicha perspectiva, también cabe responder que en nombre de la ciudadanía no se puede obviar la discriminación o el «silencio» a que son sometidos algunos grupos a causa de su «origen» cultural. En

este sentido habría que diferenciar la discriminación de un grupo a partir de su «demonización» por parte de la sociedad mayoritaria (como podría ser el caso del colectivo denominado «inmigrantes»), de las propuestas realizadas en la línea de Taylor o Kymlicka que se referirían más a las aspiraciones de algunos grupos, que se reconocen en una identidad cultural común, que a participar activamente en la sociedad como «grupo minoritario» sin diluirse (pero sin renunciar a ella) en la para ellos ambigua noción de ciudadanía.

Por otra parte, la radicalización de las tesis comunitaristas pueden también convertirse en un discurso en el que en nombre de la identidad se defiendan tesis racistas y xenófobas. Este tipo de referencias enfatizaría el factor de la «permanencia» de la cultura y la identidad que definiría los rasgos invariables y sustanciales de la cultura y los signos de su autenticidad: «La autenticidad es un ideal reaccionario. Estrictamente hablando es un antiideal. Afirma: "lo que ha sido es lo que debe ser". Es la idolatría de los orígenes» (Wieseltier, 1995, en Garzón Valdés, 1997: 19). La apelación a la autenticidad tendría, además, una función diferenciadora en el sentido que apuntábamos anteriormente, es decir, como legitimación del grupo y como delimitación de sus «fronteras», de los que son, o pueden ser, miembros de la comunidad. Para Ladmiral y Lipiansky, el problema que plantean ciertos reduccionismos identitarios proviene de una tendencia a exagerar los elementos de semejanza (intragrupos) y los de diferencia (extragrupos). Las costumbres propias aparecen como «naturales» para diferenciar socialmente lo «propio» de lo «extraño». En esta expectativa idealista acerca de lo que ha de constituir

la identidad, la interacción puede quedar bloqueada o reducida a una confrontación en la que sólo quedarían reforzados los propios roles sociales y las relaciones ficticias que éstos generan. Introducir la dimensión del poder y de sus conflictividades implica ir más allá de las representaciones y de la emergencia de las subjetividades e incorporar además la cuestión de las *posiciones*. En palabras de Grossberg (2003: 158), «una política contramoderna debe eludir la lógica de la diferencia y (re) capturar la posibilidad de una política de la otredad».

Por ello las diferencias culturales no serían las «responsables» de los conflictos de identidad, ni de la formación de sus estereotipos negativos, sino los procesos de confrontación-identificación que tienen el efecto de resaltar o remarcar lo diferente. Entonces la normalidad de la diversidad tal vez pasaría por reconocer también semejanzas en esas diferencias, por el hecho de saber acerca de los mecanismos de diferenciación presentes en todas las situaciones de relación, de encuentro, de aproximación a ese Otro al que confundimos con una alteridad inasumible. Justamente entonces, desde las semejanzas, y no tanto desde la diferencias, podríamos pensar la diversidad si consideramos que todo encuentro es encuentro *en y con* la diversidad, pero con la propia diversidad, con una alteridad que somos nosotros mismos y que el Otro nos devuelve a modo de espejo. La identidad quedaría así desligada de la interculturalidad, en el sentido de que ésta se ampararía en la idea de ciudadanía y de la pluralidad que le es propia, y no tanto en las supuestas identidades congeladas y estereotipadas que a menudo vemos en las estampas que nos presenta esa diversidad identitaria. El derecho a la propia identidad emergería de lo plural de la

ciudad, de su modo cambiante y complejo de producir relaciones y encuentros y de tejer diferencias y semejanzas, y no tendría que ampararse en la idea de diferencia (de la diferencia que siempre corresponde al Otro) como marcos de referencia válidos para articular una diversidad siempre abierta a las transformaciones.

Sin embargo, ¿qué entendemos por semejanzas? ¿Es la idea de semejanza una referencia a lo común, lo parecido, lo cercano y, por tanto, lo comprensible? ¿La idea de semejanza refleja cierta proximidad necesaria? Probablemente no. Nos referimos a la semejanza que emana de la presencia de una diferencia radical, a la semejanza que nos permite reconocernos en esa diferencia radical que no es posible reducir a categorías de identidad o de cultura. Esa semejanza nos dice que el Otro, que nosotros, no podemos ser explicados, comprendidos o atendidos «culturalmente» a partir de dichas categorías. Por tanto, el reconocimiento de esa semejanza sería aceptar la dificultad de explicarnos al Otro con una identidad sencilla y tranquilizadora, sería el reconocimiento mutuo, recíproco, de la imposibilidad de acomodar al Otro a nuestro modelo de identidad o de alteridad, de sujetarlo a cualquier esquema previo desde el cual asegurar la comprensión, la comunicación o la convivencia. De ahí surja quizá una de las contradicciones de la intercultura, del intento vano de realizar esa explicación culturalista, o de cualquier otro tipo, de las identidades en movimiento, y del encuentro de esas identidades, de sus incomprensiones y de sus distancias.

Las semejanzas harían referencia a la vivencia común, compartida, de la alteridad, de la vivencia del Otro como sujeto que no se deja acotar por la cultura, al que no se le puede asignar una identidad sin más que lo explique; sería, también, la vivencia de la permanente «extrañeidad» frente al Otro. Las semejanzas serían, por tanto, el reconocimiento de unas diferencias que no pueden ser catalogadas o explicadas como sistemas estables de tradición o costumbre, como copias de unos modelos culturales repetidos en cada individuo. El reconocimiento del Otro como semejante tendría que ver con su aceptación como radicalmente diferente. Las semejanzas dentro de la intercultural definirían nuestra capacidad para asumir esa diferencia radical y la incertidumbre de esa «extrañeidad» irreducible, una capacidad que pasaría por la aceptación de la legitimidad de toda forma expresada de identidad y cultura -y también de sus contradicciones- y de su no acomodación a los relatos previos sobre ellas.