

Multiculturalidad Una perspectiva antropológica

Juan Masiá Clavel

Cultura

Las palabras «multi-cultural», «inter-cultural» y «trans-cultural» se usan con matices diversos. «Multicultural» se refiere a la coexistencia de pluralidad de culturas en una sociedad. «Intercultural» se refiere al resultado de la interacción entre ellas; incluye, no sólo puntos comunes, sino diferencias. Si avanzan en ese proceso de intercambio, ayudándose mutuamente, ¿será posible acercarse a una meta transcultural? No es fácil. A veces, bajo el nombre de transculturalidad se ocultan hegemonías, colonialismos o imposiciones de una cultura o época como si fuera mejor que las demás: de nuevo, el etnocentrismo cultural. Por tanto, conviene revisar antropológicamente lo que pensamos sobre culturas e identidades.

Criticar y transformar la cultura

La cultura es fuente de creatividad, pero también puede frenarla. Una sociedad se mantiene unida al compartir sistemas de evaluar y metáforas fundamentales que expresan su cosmovisión. La antropología ha estudiado los procesos de «en-culturación» o asimilación de la propia cultura y los de «a-culturación» o contacto —choque o encuentro— con otras, en relación con la maduración de la identidad. Al apropiarnos la propia cultura, explicitando los valores implícitos en ella para heredarla de un modo crítico y creativo, surgen conflictos entre la recepción de la cultura y la tarea de recrearla. Aparecen entonces tensiones entre circunstancia e identidad; así como conflictos entre lo re-

cibido de nacimiento y lo asimilado culturalmente.

La transformación de la personalidad a través de los influjos interculturales da lugar a diversos procesos de cambio: se cobra conciencia de aspectos de la propia identidad hasta ahora; se pone en crisis la identidad, deshaciéndose y rehaciéndose a través de diversos encuentros con lo diferente; se pasa por momentos de negación o de redescubrimiento de lo propio; y, finalmente, se plantea el problema de seguir recreando, rehaciendo y renegociando la identidad. Este aspecto de creatividad es particularmente relevante hoy día, ya que necesitamos cada vez más crear en común nuevas formas de identidad multidimensional para convivir en sociedades multiculturales.

¿De lo intercultural a lo transcultural?

En estos años de comienzo de siglo se viene repitiendo en diversos foros la constatación de la paradójica escalada de particularismos locales, paralela a la globalización homogeneizadora, dominada por una superpotencia. En los debates sobre conflicto entre lo global y lo local se ha llegado a inventar el término «glocalización» (juego de palabras con «global» y «local») para expre-

sar la búsqueda de una superación integradora de esos conflictos. En efecto, las respuestas a las crisis actuales de identidad cultural no pueden venir ni de la añoranza de regímenes totalitarios de naciones-estado anteriores a la segunda guerra mundial, ni del cosmopolitanismo superficial de la era de globalización, ni de las reacciones extremas de los particularismos resucitados tras desmoronarse estructuras dictatoriales. Necesitamos una nueva perspectiva antropológica para replantearnos la creación de unos espacios de lo público que conjuguen lo particular y lo transnacional, sin pagar el precio de la sumisión a la uniformidad.

No es la primera vez que la historia obliga a los pensadores a confrontar estos problemas, que ya preocupaban, por ejemplo, a Kant (1724-1804) o a Herder (1744-1803). Kant veía al individuo ilustrado, pensando y decidiendo desde su madurez, independizado de autoridades protectoras y dominadoras. En su escrito sobre la paz perpetua elabora un concepto de ciudadanía mundial más allá de las fronteras nacionales. El debate razonable entre tales ciudadanos constituiría un espacio transnacional de lo público. Pero lejos de Kant un imperialismo estatal a escala mundial. El espacio de lo público de la ciudadanía mundial sería el resultado de un en-

cuentro entre personas en el marco de una buena relación entre repúblicas.

También Herder pensaba sobre lo público más allá de las fronteras nacionales, pero, evitando convertir lo transnacional en una universalidad abstracta, acentuaba las características concretas de lenguajes, tradiciones y culturas. Cuando ignoramos esta realidad innegable de la especificidad y las diferencias, caemos en el peligro del imperialismo cultural etnocéntrico. Hoy habría reaccionado Herder contra concepciones monoculturales de lo público. Frente a la monotonía de la uniformidad, él proclamó siempre la polifonía de las diferencias.

Con estos matices diferentes, Kant y Herder coinciden en oponerse al cosmopolitanismo homogeneizador y al exclusivismo regionalista. Así lo propugnaron también Unamuno y Ortega. Por otra parte, el problema es tan antiguo como los encuentros y desencuentros entre estoicos y cristianos sobre la universalidad del cosmopolitanismo filosófico y de la «catolicidad» (*kathaholon*, hacia la totalidad) o ecumenicidad teológica.

El humanista Pico de la Mirándola (1463-1494) soñaba con una conferencia mundial de filósofos que evitase el choque de las civilizaciones.

Aspiraba a un mutuo comprenderse y transformarse, basado en el respeto a la dignidad humana y la búsqueda de la paz. Si en el siglo XVI esto era un deseo, en el XXI es una necesidad. Urge replantear básicamente la pregunta acerca de la identidad del sujeto, que vive simultáneamente su pertenencia a varias dimensiones, locales y globales. La identidad multidimensional abarca un yo individual; local, regional, miembro de diversos grupos de asociación y entretelado en una red de pertenencias diversas.

*necesitamos una nueva
perspectiva antropológica
para replantearnos la creación
de unos espacios de lo público
que conjuguen lo particular
y lo transnacional, sin pagar
el precio de la sumisión
a la uniformidad*

La pregunta sigue siendo: ¿Cómo evitar los cosmopolitanismos desarraigados y los regionalismos míopes? ¿Cómo ser ciudadano de la patria chica y del mundo, a la vez que miembro de diversos grupos de pertenencia, sin poner en peligro la propia identidad? ¿Cómo ser yo y

mis circunstancias, sin ser absorbido por cada circunstancia, ni dejar que se disuelva el yo?

Cuestionando la identidad

¿Cómo respondemos a la pregunta por la identidad? Si contestamos diciendo: «Yo soy este cuerpo vivien-

*urge replantear
básicamente la pregunta
acerca de la identidad
del sujeto, que vive
simultáneamente
su pertenencia a varias
dimensiones*

te, esta persona irrepetible aquí presente», ¿habríamos expresado del modo más concreto la identidad? Pero si, en vez de centrarme en mí mismo, me remito a la especie y digo: «Yo soy un ser humano, miembro de la especie *homo sapiens*», ¿no será demasiado abstracta esa respuesta? Entre ambas, la fórmula orteguiana: «Yo soy yo y/en mi circunstancia». Pero es imposible registrar en el carnet de identidad todas las circunstancias. Donde po-

ne «nacido en España» no es posible añadir «en tal casa, de tal calle, de tal ciudad, en el seno de tal familia.»

Cualquier reflexión sobre la identidad resaltaré la importancia de la tierra natal y la lengua materna. Pero ya desde los días siguientes al nacimiento comienza un proceso de ampliación de pertenencias identificadoras. Como se extienden las ondas al arrojar una piedra en el estanque, se multiplican las circunstancias constitutivas de nuestro yo. Comenzando por la familia, descubrimos, a medida que crecemos, círculos concéntricos de pertenencia: vecindad, barrio, escuela, amistades, ciudad, región, Estado y, últimamente, la comunidad internacional.

A la vez que se ensanchan los círculos de pertenencia, surgen dos tendencias contrastantes, que estrechan nuestra identidad: la inclinación a encerrarse en la «identidad del clan familiar»; y la tendencia a dejarse imponer identidades desde instancias de poder —por ejemplo, políticas, comerciales o religiosas— que nos uniforman desde arriba. La alternativa es el esfuerzo común hacia una «comunidad de regiones» que potencia lo local y camina desde lo multicultural a lo intercultural, aspirando a lo transcultural, meta nunca alcanzada del todo.

Sobre esta utopía motriz resulta interesante leer, a la altura del siglo XXI, lo que escribía en los años setenta el entonces joven teólogo Ratzinger. Buen lector de san Agustín, criticaba el nacionalismo estatal del imperio romano, en cuya política centralista percibía algo demoníaco¹. Pero no se pasaba al extremo puesto, ni defendía con Orígenes los privilegios basados en la teoría de los «ángeles de cada nación»². En cuanto al cosmopolitismo estoico, le parecía al teólogo bávaro demasiado vago e insuficiente³. Habría que orientarse hacia una «ecumene», mediante un movimiento internacional de comunidad de regiones o nación de naciones.

Tal universalidad, no impuesta desde fuera ni desde arriba, requería distanciarse del autoritarismo centralizador del imperio romano. Pablo había dicho que «*ya no hay judío ni griego, no hay siervo o libre, no hay varón o hembra, porque todos sois uno en Cristo Jesús*» (Gal 3, 27). Ratzinger proseguía en esa línea y acentuaba el derribo de barreras: «El misterio de Cristo es el de la supresión de fronteras»⁴ (*id.*). Hoy, tanto ante el reto de las migraciones como ante el reconocimiento de las di-

ferenciaciones histórico-culturales, se vuelve a plantear con mayor agudeza la pregunta por una auténtica interculturalidad. La respuesta no podrán darla los patriotismos locales exclusivistas, ni los patriotismos centralizadores. Se impondrá el reconocimiento y transformación mutua de quienes construyen, conjugando globalidad y localidad, una transculturalidad del mundo entero: no de uniformidad etnocéntrica, ni de mera coexistencia multicultural, sino de auténtica interacción, en la que la interculturalidad conduce a la transformación mutua y a la conjugación de la pluralidad de pertenencias e identidades.

Releyendo a Unamuno

Remontándonos unas cuantas décadas más, también resultan relevantes, al ser releídas en la circunstancia actual, las perspectivas antropológicas de Unamuno sobre las culturas. A don Miguel le acusaban de falta de patriotismo: a) cuando criticaba la estrechez de miras en el «patriotismo de campañero»; b) cuando criticaba la afectación progresista de quienes se consideraban a sí mismos «europeizados»; c) cuando no se lamentaba de la pérdida de las colonias y de la honra que como nación poderosa tuvo España en otro tiempo. Pero él se defendía y no quería ser

¹ J. RATZINGER, *La unidad de las naciones*, Fax, Madrid, 1972, p. 65.

² *Id.*, p. 47.

³ *Id.*, p. 22.

⁴ *Ibid.*

identificado con el tradicionalismo estrecho ni con el cosmopolitanismo abstracto.

Unamuno acometió estos temas en su obra *En torno al casticismo* (1895). En ella exploraba un nuevo humanismo castizo, a la vez individual y universal, que tenía para él las dos dimensiones del espíritu de don Quijote: la vertiente mística, «para profundizar en lo hondo del pueblo y del presente histórico», y la vertiente política, para mezclarse y confrontarse con lo diferente.

Unamuno cuestionó el eslogan sobre la «regeneración de España». Le parecía que quienes hablaban patrióticamente de regeneración estaban mintiendo, pues «nadie piensa en serio en regenerarse así mismo», como decía en 1896 en el ensayo *La vida es sueño*. Aunque los intelectuales hablasen del tema, el pueblo miraba indiferente la pérdida de las colonias, «cuya posesión no influía lo más mínimo en la felicidad o desgracia de sus hijos. Vino la guerra, en nombre de la honra, se llevaron a los hijos a pelear. Acabó la guerra y descansaron».

Por contraste con los intelectuales, que hablaban de «nación», decía Unamuno que el pueblo lo que tiene es patria, aldea, valle, tierra chica. Había que impedir que se sacrificara el pueblo a la nación, en el

sentido centralizador del Estado. En aquellos días de la guerra de Cuba, escribe Unamuno su ensayo *La crisis del patriotismo* en el que dice: «Se está malgastando el tesoro espiritual del pobre pueblo español y abusando de su paciencia». En los medios de comunicación se tocaba mucho el tema del patriotismo; pero Unamuno lo cuestionaba. Veía las opiniones polarizadas en torno a los dos extremos: el cosmopolitanismo demasiado abstracto y el regionalismo demasiado estrecho. «A medida que se ensancha la gran Patria humana se reconcentra lo que aquí se llama patria chica o de campanario. Parece como que se busca en el apego al terruño natal un contrapeso a la difusión excesiva del sentimiento de solidaridad humana».

Unamuno veía al patriotismo escindido en dos bloques: el que acentúa lo sensitivo, concreto e intuitivo y el que pone el énfasis en lo abstracto, intelectual y conceptual. Las causas de la escisión estarían en los intereses de clase de ambos. Como consecuencia de esta escisión, no se dejan integrar los dos elementos del verdadero patriotismo: la autenticidad y la solidaridad, ser uno mismo y salir de sí para abrirse a los demás. Por eso se quejaba de «las patrias oficiales» y soñaba con el día en que «concurden las patrias chicas en la

gran Patria humana», en vez de las patrias de banderas, por un lado, y de guerras y presiones impositivas, por otro. El verdadero patriotismo sería conjunción del hondo sentido histórico popular (refugiado hoy en el campanario) y el alto sentido ideal (refugiado en el cosmopolitanismo). Pero ambos deberían estar sustentados por la búsqueda de lo hondo de la historia. «Debajo de esa historia de sucesos fugaces, historia bullanguera, hay otra profunda historia de hechos permanentes, historia silenciosa, la de los pobres labriegos que un día y otro, sin descanso, se levantan antes que el sol a labrar sus tierras y un día y otro son víctimas de exacciones autoritarias»⁵.

El regionalismo sano buscaría la integración de estos aspectos: local, estatal y humano profundo, no por el camino de la uniformidad homogeneizadora, sino por el de la diferenciación. «Cuanto más se diferencien los pueblos, más se irán semejando, aunque esto parezca forzada paradoja, porque más irán descubriendo la humanidad en sí mismos. El pueblo es en todas partes lo más análogo». Pensaba Unamuno que don Quijote estaba más en lo vasco o en lo latinoamericano que en Castilla⁶. Y, a la vez que ponía

énfasis en lo individual, invitaba a abrirse a la confrontación y fecundación mutua. «No hay pueblo que conserve su personalidad aislándose... El modo de robustecer y acrecentar la propia personalidad es derribarla, tratar de imponérsela a los demás»⁷.

La superficialidad que Unamuno detectaba en el cosmopolitanismo

*«el misterio de Cristo
es el de la supresión
de fronteras» (J. Ratzinger)*

provenía de acentuar solamente los rasgos más uniformemente comunicables. Sería algo así como un esperanto, un mínimo común denominador que nos iguala, pero pagando el precio de ocultar las diferencias. Por eso, él prefería resaltar las diferencias para que la confrontación fecunde a quienes se abrazan a la vez que combaten. «El único modo de relacionarse en vivo con otro es el modo agresivo; sólo llegan a una verdadera compenetración mutua, a una hermandad espiritual, aquellos que tratan de subyugarse espiritualmente unos a

⁵ *Ensayos*, ed. Aguilar, tomo I, p. 287.

⁶ *Id.*, 754.

⁷ *Id.*, 760.

otros, sean individuos, sean pueblos. Sólo cuando trato de meter mi espíritu en el espíritu de un prójimo mío es cuando recibo en el mío el espíritu de este prójimo»⁸.

Propuesta intercultural

Me he detenido en esta lectura de Unamuno, eco de la que hice el verano del 2005 en los cursos de verano de la Universidad Sofía (Tokyo),

*el reconocimiento
de los hechos históricos
diferenciales, sin rehuir
el choque con lo diferente,
apuesta por el aprendizaje
y transformación mutua
de las nacionalidades*

al coincidir el aniversario del *Quijote* con el centenario de su reinterpretación en *La vida de don Quijote y Sancho* (1905) de Unamuno. Resumiré, a continuación, la propuesta de metodología intercultural en cinco pasos que presenté en dicho curso y que he reformulado posteriormente, en contexto interreligioso, en una conferencia en el Conse-

* *Id.*, 927-931.

jo mundial de las religiones por la paz, en Kyoto (WCRP, *World Council of Religions for Peace*, Kyoto, marzo, 2006).

Para que sea fecundo el encuentro de culturas y, sin quedarse en la multiculturalidad, se pueda caminar, a través de la interculturalidad, hacia una posible meta transcultural, propondría una metodología antropológica según los cinco pasos siguientes: dos reconocimientos y tres éxodos. Dos reconocimientos: el de lo que tenemos en común y el de las diferencias. Tres éxodos: salir de sí por la autocrítica de la propia cultura; construyendo juntos un lenguaje común; y mediante la interiorización contemplativa que descubre el fondo humano común.

La pregunta «¿quién soy yo?», ¿quiénes somos?», propia de la filosofía antropológica, nos la hacemos hoy día en el contexto de la mundialización, a la vez que del encuentro de culturas y civilizaciones diferentes. Hay que considerar cinco aspectos de los procesos de encuentro: 1) Convergencia y búsqueda de puntos de contacto en común. 2) Confrontación y reconocimiento de las diferencias. 3) Autocrítica y reflexión sobre el lastre del propio pasado. 4) Fusión de horizontes y mediación para construir puentes entre registros de lenguaje diversos. 5) Interiorización y contemplación

que profundiza en la visión de la vida y redescubre la base de la dignidad humana en toda persona.

El esfuerzo por responder a esta pregunta se constata en los encuentros interdisciplinarios, interculturales e interreligiosos. En un primer paso, acentuamos los *puntos de contacto* en tales encuentros: lo que tenemos en común. Sería pobre y nada operativo quedarse en ese primer paso. Cuando nos atrevemos a dar un segundo paso, sin miedo a chocar, constatamos las *diferencias*. El reconocimiento de los hechos históricos diferenciales, sin rehuir el choque con lo diferente, apuesta por el aprendizaje y transformación mutua de las nacionalidades. El ideal sería poder pasar del reconocimiento de lo común al reconocimiento de las diferencias para aprender mutuamente. No resulta fácil. Se impone el rodeo largo de reconocer cada uno el peso, a la vez recurso y lastre, del propio pasado. Nunca partimos desde cero. Aunque pretendamos e intentemos ponernos en lugar de la otra perspectiva, la otra persona o la otra cultura, no acabamos de lograrlo. Pero el reconocimiento explícito de la limitación de la propia perspectiva es un paso adelante para ir superándola.

La *actitud autocrítica* hereda la propia cultura críticamente, asumiendo su riqueza y liberándose de su

lastre. Un cuarto paso nos lleva a un esfuerzo aún más difícil: ponerse en lugar de la perspectiva ajena. Tampoco acabamos de lograrlo, pero cuando ambos interlocutores prosiguen avanzando juntos y dando estos cuatro pasos, nos acercamos cada vez más a esa «fusión de horizontes» que proponía Gadamer y vamos construyendo paulatinamente un *lenguaje común* en un horizonte común. La práctica del diálogo de culturas y civilizaciones lleva a edificar la casa común internacional. El esfuerzo por descubrir, a partir de lo particular lo universal conduce al redescubrimiento de la dignidad humana y hace posible una *hermandad transnacional y transcultural*.

Como ha formulado repetidamente Ricoeur, reconocemos que, a pesar de sus limitaciones, la traducción no es imposible. Unamuno, que hablaba a menudo de conjugar el énfasis en lo común con el choque fecundador, el examen de conciencia histórico y la polémica creadora, añadía un aspecto importante. Con la imagen de una esfera, ponía la universalidad en el centro del globo. Encerrarse en la estrechez del propio punto en la superficie del globo es la imagen del individualismo y regionalismo estrecho. Salirse fuera de la esfera hacia las alturas de una universalidad desencarnada es la imagen del cos-

mopolitanismo abstracto. Salirse mutuamente al encuentro para que interactúen las convergencias y divergencias, a la vez que se sale de sí mismo y del propio condicionamiento tradicional es el camino hacia la transformación de la identidad mediante el aprendizaje mutuo.

Unamuno añadía a esto la búsqueda de lo humano universal mediante la

profundización en lo particular: en vez de encerrarse en lo individual, ahondar en sus raíces; es la imagen de lo transcultural en el fondo o centro de la esfera, no como imposición desde fuera o desde arriba, sino como una meta nunca alcanzada. Por eso repetía que Hamlet o Don Quijote, Fausto o Segismundo apuntan, a través de lo más particular y concreto hacia lo más universal. ■