

# LA CONSTRUCCIÓN DE LAS IDENTIDADES

## *The construction of the identities*

Alfonso GARCÍA MARTÍNEZ\*

*Universidad de Murcia*

RESUMEN: El análisis de categorías y conceptos que se supone forman parte de nuestra capacidad explicativa de las formas de comportarse y relacionarse los diversos grupos humanos representa una necesidad cada vez más aguda para orientar las prácticas sociales y educativas en un mundo progresivamente intercultural. En este trabajo pasamos revista a los análisis relativos a las diversas identidades que marcan las percepciones mutuas de los grupos sociales y culturales y tratamos de decodificar aquellas clasificaciones que no responden a realidades contrastables, ya que si los fraccionamientos identitarios son realidades palpables y, a menudo, patológicas en la organización de las relaciones entre grupos humanos, ello no significa que sean factores explicativos de una situación. Antes al contrario, las 'identidades' son categorías que requieren continuamente ser explicadas.

PALABRAS CLAVE: Identidad, 'raza', 'etnia', cultura, interculturalidad, multiculturalismo.

SUMMARY: The analysis of categories and concepts that supposedly form a part of our explanatory capacity in social behaving and relating represents a necessity increasingly more acute to the guidance of practices in a progressively intercultural world. In this work, we will examine the relative analyses of diverse identities that mark the mutual perceptions of social and cultural groups. We will try to decode the classifications that do not respond to contrastable realities since the divisions of identities are palpable realities and often pathological in the formation of human relationships. This does not mean that they are explanatory factors of such situations. On the contrary, the "identities" are topics that requires to be probed continuously.

KEY WORDS: Identity , "Race", "Ethnicity", Culture, Interculturalism, Multiculturalism.

---

\* Autor para correspondencia: Dr. Alfonso García Martínez. Titular de Universidad. Departamento de Teoría e Historia de la Educación. Facultad de Educación, Universidad de Murcia, Campus de Espinardo, 30100 Espinardo (Murcia) (España). E-mail: [alfonsog@um.es](mailto:alfonsog@um.es)

## 1. La cuestión de las identidades

Los intentos de postular la 'etnia' como concepto alternativo al de 'raza' para explicar las diferencias entre individuos y grupos humanos, han puesto de relieve la importancia central de la cultura en tanto que rasgo antropológico distintivo. Lo que se plantea en el fondo de esta cuestión, como ya hemos tenido ocasión de subrayar en el anterior apartado, es la sostenibilidad teórico-práctica en el campo de las ciencias sociales de la referencia étnica, sobre la base de una interiorización por los sujetos de un referente colectivo denominado identidad cultural, que se apreciaría como un factor aglutinante, a la vez que capaz de proporcionar una explicación satisfactoria de las diferencias apreciables entre los comportamientos y sistemas referenciales de los distintos grupos humanos, sin necesidad de recurrir a los argumentos científica y socialmente periclitados que sostienen la existencia de 'razas' diferentes y lo que ésta conlleva.

Según sostiene Hobsbawm (2000), términos como los de 'identidad', 'etnicidad' y otros próximos a las categorías que éstos recubren no habían entrado a formar parte de nuestro vocabulario hasta la década de los 60, y que tanto en sus referencias étnicas, como de género y sexo, suponían variantes de lo que se ha venido a llamar 'políticas de la identidad'. A partir de ahí, se ha entendido la identidad como un conjunto de criterios de definición de un sujeto y como un sentimiento interno, formado por diferentes sentimientos (de unidad, de coherencia, de pertenencia, de valor, de autonomía, de confianza) organizados en torno a una voluntad de existir (Mucchielli, 1986).

Aunque en muchos terrenos definir una identidad más o menos completa no plantea excesivos problemas, como en el caso de los objetos físicos, no sucede igual cuando se trata de las categorías empleadas en las ciencias sociales y humanas, donde las cuestiones implicadas por la definición de su identidad son más complejas. En realidad, la propia noción de identidad es fuente de muchos interrogantes. Así, identidad, que procede del latín *ídem* ('el mismo'), puede entenderse, al menos en dos sentidos:

- a) Un sentido lógico: un objeto A se considerará idéntico a un objeto B cuando A y B tengan las mismas características. Aquí la identidad es ante todo el hecho de que dos o más cosas tengan rasgos comunes, de modo que una cosa es la misma que otra y que dos a más cosas conforman una sola.
- b) Como rasgo de distinción ontológica: se habla de la 'identidad' de una cosa o de una persona para definirla en su singularidad, lo que la distingue de otra e impide que pueda confundirse con otras.

Si tomamos el término en el primer sentido, no existe unicidad, y sobre lo que se pone el acento es en la profunda semejanza de varias cosas, y si éstas forman 'una sola', se habla de identidad en tanto que varias forman una sola cosa. Si lo tomamos en el segundo sentido, aparentemente existe unicidad, pero se produce un desdoblamiento implícito para asegurar esta identidad puesto que designa la cualidad de una cosa idéntica a sí misma. De este modo, identificar un cuerpo, significa verificar la adecuación de un nombre y de ese cuerpo. Verificar la identidad de alguien es ver si existe coincidencia entre lo que declara ser una persona y lo que socialmente se reconoce que es. Ambos

sentidos están muy relacionados, puesto que en los dos casos se trata de establecer una adecuación bien de una cosa con otras cosas, bien de una cosa consigo misma. Mientras que las definiciones proporcionadas por los diccionarios suelen asociar el término 'identidad' con lo que es parecido a algo, con la unidad y la permanencia de un objeto o un ser, y lo contraponen al contraste, a la alteridad, a lo que es diferente o distinto, haciendo de la identidad la esencia distintiva de lo que es idéntico, en los terrenos psicosociales sucede lo contrario. Desde estas perspectivas, la identidad está enraizada en lo que no es idéntico, enriqueciéndose de la savia de esas diferencias (Lorenzi-Cioldi y Doise, 1996). Emilio Lamo de Espinosa (1995: 65), sostiene que

“identificar es clasificar, ubicar en una misma rejilla, catálogo o clasificación. Es subsumir lo no conocido (o insuficientemente conocido), ponerle una etiqueta a algo o alguien, etiqueta que nos remite a un mapa cognitivo estable. Identidad cultural es, pues, la ubicación propia y del otro en referencia a una cultura, la clasificación de un sujeto como perteneciente a un grupo que se supone tiene una específica cultura.”

Ello no impide, sino que facilita que, en el ámbito de los seres humanos la identificación del otro se realice espontáneamente bajo la forma de una categorización basada en señales específicas, en un conjunto de elementos donde se dan cita categorías relativas a referentes materiales y físicos, históricos, socioculturales o psicosociales, normalmente limitados e incompletos. De este modo, la definición de una identidad se realiza a partir de algunos de estos criterios porque la estructura esquemática establecida de ese modo basta para identificar diferencialmente el grupo o el individuo frente a otro grupo o individuo. La propia estructuración en bloques identitarios de los textos producidos sobre esta temática es un ejemplo de esta tendencia, como puede apreciarse en el volumen *Identidades*, recientemente compilado por Hernández Iglesias (2001). En la identificación, pues, sólo se retiene una parte de las supuestas características esenciales, y de éstas las que marcan la diferencia (identidad material, propia, social o religiosa). De este modo la categoría de los otros no es sino una categoría residual y genérica que difícilmente se puede considerar homogénea.

Las categorías clasificatorias a su vez no son independientes, sino que se interpenetran y se remiten unas a otras, de modo que el “conjunto de criterios que definen una identidad funciona como un sistema donde el conjunto de los elementos interviene para precisar el sentido de cada uno de ellos” (Mucchielli, 1986: 10). De ahí resultan las definiciones de las diversas identidades posibles (individuales, grupales y sociales o culturales). A efectos meramente introductorios, veamos cómo, partiendo de esas consideraciones, se definirían las identidades citadas:

- a) *La identidad individual* sería el fruto de las interacciones cotidianas con las que se encuentra un sujeto y que producen la internalización de los sistemas de actitudes y comportamientos adecuados a ese contexto social. Esta experiencia personal junto con los valores y representaciones inculcados en la socialización primaria del sujeto

“generan un proceso constante de elaboración categorizadora práctica que, en definitiva, definen tanto la posición del individuo en/frente a la sociedad como contribuyen a la configuración de la propia identidad” (Pujadas, 1993: 55). Aquí la identidad tiene una significación de orden psicológico, refiriéndose a la percepción que cada individuo tiene de sí mismo, es decir, la percepción de su propia conciencia de existir en tanto que persona en relación con otros individuos con los que se agrupa (familia, asociación, nación, etc.).

- b) *La identidad grupal* se define como la organización coherente, la síntesis de una totalidad comprensiva de los elementos integrados a partir de ciertas categorías (medio vital, historia, demografía, actividad, organización social, mentalidad, etc.), resultantes de una delimitación *a priori* de la “realidad social total”. Pero esta apreciación de la identidad no es individual. Es el fruto dialéctico del reconocimiento recíproco entre el individuo y los grupos sociales a los que puede pertenecer, comportando por tanto un elemento subjetivo (la percepción de la autoidentificación y de la continuidad de su propia existencia en el tiempo y en el espacio), y un componente relacional y colectivo (la percepción de que los demás reconocen al individuo su propia identificación y continuidad).
- c) *La identidad social o cultural* respondería al conjunto de criterios que permiten una definición del individuo o del grupo que hacen posible situarlo en su sociedad. Se trata de una identidad atribuida, esto es, dada por una gran parte de los otros individuos y grupos de la sociedad y representa la suma de todas las opciones de inclusión y de exclusión en relación con todos los grupos constitutivos de una sociedad. Esta identidad recogería el patrimonio global del individuo y de los grupos sociales a los que pertenece, un patrimonio cultural que integraría las normas de conducta, los valores, las costumbres y la lengua que unen o diversifican a los grupos humanos. Representa, pues, una constelación de identificaciones diversas, correspondientes a otras tantas pertenencias sociales distintas, y entra en crisis – provocando auténticos problemas de identidad- justamente cuando se impide que la gente mantenga su referencia a identidades múltiples y combinadas, que proporcionan a hombres y mujeres un sentimiento de pertenencia y de seguridad tanto más deseado cuanto mayor es el cambio y la movilidad en el entorno en el que desarrollan sus experiencias vitales.

Lo cual plantea problemas conceptuales de difícil solución, dada la complejidad de los factores intervinientes en la configuración misma de la identidad y la circularidad argumental presente tanto en la temática de la identidad como de la etnicidad. En realidad, nuestra identidad se compone de numerosos pétalos, como las margaritas, y al igual que resulta difícil reducir éstas a un pétalo concreto, lo mismo sucede con la identidad de los seres humanos, que no es reductible a una de sus facetas (Perotti, 1996). Pero mientras un concepto no haya sido superado dialécticamente y otros conceptos

diferentes lo sustituyan, no hay nada que hacer, salvo continuar pensando y operando con él dentro del paradigma en que fue creado originalmente. Según Stuart Hall (1997: 2), "la identidad es una idea que ya no puede ser pensada al modo antiguo, pero sin la cual ciertas cuestiones clave no pueden ser pensadas en absoluto", esencialmente porque se encuentra en el momento de su irrupción como nuevo concepto.

En el lenguaje común, tal como hemos podido apreciar, la identificación se construye sobre la base de un reconocimiento de algún origen común o de características compartidas con otra persona o grupo, o con un ideal, y con la natural marca de solidaridad y ayuda establecida en su origen. En contraste con el "naturalismo" de esta definición, el enfoque discursivo ve la identificación como una construcción, como un proceso siempre inconcluso. Es decir, no es algo determinado, en cuanto que es algo que siempre puede ser "ganado" o "perdido", mantenido o abandonado. La identificación se ve así situada en el campo de la contingencia. Una vez establecida, no borra la diferencia: "la identificación es, entonces, un proceso de articulación, un cosido, una sobredeterminación no una subsunción" (Hall, 1997: 3).

El concepto de identidad que planteamos no es esencialista, sino estratégico y relativo. Este concepto admite que las identidades nunca están fijadas de una vez para siempre y que, en los últimos tiempos de un modo creciente, tales identidades están fragmentadas y fracturadas. Así, pues, están sometidas a una historización radical y se hallan en un proceso constante de cambio y transformación. Esa es la razón por la que necesitamos situar los debates sobre la identidad en el seno de todos los desarrollos y prácticas históricamente específicos que han trastornado el carácter relativamente "estable" de muchos pueblos y culturas, sobre todo en relación con los procesos de globalización y los procesos de migración forzada o "libre" que se han convertido en un fenómeno global en el mundo "postcolonial" (Hall, 1997). Como se desprende del análisis de Marco Martiniello (1998), sucede que las tomas de posición sociales en torno a la cultura y la identidad surgen en unas circunstancias históricas caracterizadas por la presencia de Estados que se ocupan de redistribuir los recursos materiales y simbólicos y que, simultáneamente, se encuentran implicados en las luchas suscitadas por las desigualdades y las discriminaciones. Tales posicionamientos se hacen patentes cuando se agudiza la contradicción entre esa implicación oficial y el aumento de las desigualdades sociales y económicas. De este modo, a medida que se profundiza la fragmentación social y económica de las sociedades occidentales se hace más ostensible la diversidad de culturas e identidades o, dicho de otro modo,

"Cuanto mayor es la separación entre el cacareado ideal igualitario y las desigualdades reales, más intensa es la búsqueda individual de refugio en identidades y culturas exclusivas, cuyo reconocimiento es reclamado. En cambio, cuanto más se reduce esta separación, hay más individuos que optan por las identidades y culturas abiertas, y se conforman con su reconocimiento simbólico o con poder disfrutar de ellas en privado." (Martiniello, 1998: 24).

Las identidades, por tanto, son construidas dentro, no fuera de la representación simbólica, y se refieren más a la invención de la tradición que a

la propia tradición, con lo que conlleva de necesaria naturaleza ficticia de este proceso, que se corresponde con lo imaginario (y lo simbólico) y que es construido parcialmente por la fantasía:

“Precisamente porque las identidades son construidas dentro, no fuera, del discurso, necesitamos comprenderlas como producidas en espacios históricos e institucionalmente específicos dentro de prácticas y formaciones discursivas específicas, por medio de estrategias enumerativas específicas. Más aún, surgen en el seno del juego de modalidades concretas de poder y, así, son más el producto de la huella de la diferencia y la exclusión que un signo de una unidad idéntica, naturalmente establecida.” (Hall, 1997: 4).

Sobre todo, y contrariamente a lo que se dice habitualmente, las identidades se construyen en torno a la diferencia, no al margen de ella. Por ejemplo, la llamada “metamorfosis de la inmigración”, es decir la conversión de trabajadores en tránsito (temporales) en población (establemente asentada) ha permitido que las identidades de las poblaciones provenientes de la inmigración tiendan a mantenerse y a consolidarse en tanto que ‘minorías’ diferenciadas. De hecho, en los países receptores de inmigración, existe una estrecha relación de correspondencia entre las políticas y las ideologías dominantes y los comportamientos de identificación de los inmigrantes: la identificación grupal y/o cultural aparece como una reacción racional a las condiciones que los inmigrantes encuentran en el entorno político y social. No hay pues autonomía en su construcción, sino que se realiza en función del posicionamiento sociopolítico de la mayoría, posibilitando el recíproco modo de actuar de las minorías (“dentro” o “frente a”). Por tanto, sólo en relación con el otro, con lo que no es idéntico, es como puede construirse un significado “positivo” de identidad. Sólo en la medida en que las identidades tienen capacidad para excluir, para dejar fuera, funcionan como punto de referencia: “La unidad, la homogeneidad interna, con la que el término identidad trata como constitutiva no es natural, sino una forma de cierre construida, en la que cada identidad reclama como necesario, aunque lo silencie, a un otro” (Hall, 1997: 5). La identidad, tal y como se presenta, es, pues, una invención moderna (Bauman, 1997). En efecto, el modelo de identidad y diferencia, en tanto que modelo dominante en la organización política, es de hecho muy reciente, y ello se debe al menos a tres lógicas o aspectos que representan el terreno en el que se establece esta relación:

- 1 - Una lógica de la individualidad.
- 2 - Una lógica de la diferencia.
- 3 - Una lógica de la temporalidad.

De modo correlativo, las alternativas a estas lógicas serían:

- a) Una lógica de la alteridad.
- b) Una lógica de la productividad.
- c) Una lógica de la espacialidad.

De estas lógicas se deducen cuatro elementos que deberemos tener presentes en lo sucesivo para profundizar en el análisis de las identidades y que han sido agudamente puestos de manifiesto por el análisis del historiador E. Hobsbawm (2000):

a) Las identidades se definen siempre de manera negativa; es decir, frente a otros, de modo que nuestra identidad es el resultado de sentirnos diferentes de 'ellos', los otros; y si los otros no existiesen no haría falta preguntarse sobre quiénes somos nosotros. Dicho de otro modo, "las identidades colectivas no se basan en lo que sus miembros tienen en común -es posible que no tengan gran cosa en común excepto el hecho de no pertenecer a los 'Otros'-" (Hobsbawm, 2000: 117). Así, sucede que

"La mayor parte de las identidades colectivas se parecen más a una camisa que a la piel, es decir, que son, por lo menos en teoría, optativas, no ineludibles. A pesar de la moda actual de manipular nuestro propio cuerpo, sigue siendo más fácil cambiar de camisa que de brazo. La mayoría de los grupos de identidad no se basan en similitudes o diferencias físicas objetivas, aunque a todos les gustaría afirmar que son grupos 'naturales', y no socialmente contruidos. Por supuesto todos los grupos étnicos lo hacen." (Hobsbawm, 2000: 117).

b) Las identidades no son únicas ni permanentes, sino que se pueden intercambiar y, como la ropa que nos ponemos, combinar de modos diversos. Por tanto, nadie posee una única identidad, de modo que la descripción de los seres humanos no puede basarse en una característica identitaria, sino que deberá producirse sobre la base de una combinación de numerosas características, aunque desde el punto de vista de la política de la identidad se admita que entre las diversidades que poseemos, una de ellas es determinante. Ello conduce a apreciar que una política de la identidad que sea exclusiva difícilmente ha sido asumida con naturalidad por las personas, sino que lo más común es que les venga impuesta desde el exterior.

c) Las identidades no son fijas, como tampoco lo son sus modos de expresión, incluso cuando alguien ha optado por privilegiar uno de sus rasgos potenciales.

d) Toda identidad depende, en su generación y consolidación, del contexto en que los sujetos se desenvuelven. Admitido que todo contexto puede cambiar, las identidades que en él se producen pueden experimentar variaciones sustanciales.

Por ello, si la identidad es algo constituido por la modernidad y constitutivo de ella, entonces los discursos sobre la primera deben situarse dentro del marco de la segunda y es necesario analizar sus implicaciones en la formación del poder moderno.

## 2. El otro como constitutivo de la identidad

La noción de 'otro' sólo puede expresar una relación (de aceptación o de rechazo), puesto que sin dicha relación no habría posibilidad de identificar ninguna identidad. Llevada al extremo, la relación conflictual no es sino la traducción de una unidad en constante desequilibrio, es decir, no es algo accidental o provisional. Pero este desequilibrio del 'yo', que para nuestro contexto puede ser un 'nosotros', también puede ser interpretado como un

primer momento de un desarrollo más amplio que desembocaría en el reconocimiento del otro en tanto que otro. En términos de Barcellona (1992: 81), "No puede haber identidad sin rechazo de la identificación con el otro, pero si el rechazo se convierte en aniquilación, la identidad se disuelve también. Al proteger mi identidad absolutizándola según una lógica extrema, acabo por suprimirme a mí mismo: para salvarme, muero."

Esta dinámica conflictual nos recuerda el destino de la autoconciencia tal y como refleja la 'dialéctica hegeliana del amo y del esclavo', en la que la negación del otro no es sino el primer momento de la conciencia de uno mismo. En efecto, el amo y el esclavo son figuras emblemáticas de dos conciencias, una dominante y la otra dominada por haber optado por la vida y la sumisión en vez de por la libertad. En tanto que el amo considera al esclavo como instrumento de su satisfacción, y que el esclavo no puede reconocer al amo sino por su impotencia, el otro sólo es concebido como negación de sí mismo: el amo se constituye como amo y el esclavo como esclavo. Sin embargo, el esclavo es el que trabaja para la satisfacción del amo, lo que significa que está en contacto con la materia que él configura, y el amo depende de él para lograr satisfacerse. El amo experimenta en eso una cierta servidumbre y el esclavo adquiere una forma de dominio. El esclavo, entonces, es capaz de tomar conciencia de su propia voluntad, y el amo lo es de reconocer en el esclavo algo diferente de un simple instrumento. Las dos conciencias, la del amo y la del esclavo, se convierten entonces en conciencias de sí, y cada una reconoce a la otra como conciencia de sí misma.

El interés de esta perspectiva radica en subrayar que la conciencia de sí es una tensión entre el reconocimiento del otro como otro y, al mismo tiempo, como el mismo que uno. Tomar conciencia de sí mismo es, por tanto, tomar conciencia de que otras conciencias de sí mismo existen también. Es tomar conciencia de que algo de uno mismo se asemeja al otro, pero que el otro permanece radicalmente exterior a uno, que es el extraño. Lo que nos sitúa lejos de la tesis defendida por Kristeva (1991) acerca de la interiorización del otro (el extranjero que hay en nosotros), que supondría, como acertadamente ha expresado G. Bello (1997: 39-40), la reducción de la relación con el otro a una "relación de uno mismo con su propio inconsciente. Una reducción, en todo caso, de la alteridad sociológica (*socius*), cultural y ética a la alteridad psicológica" (*alter ego*). Esta situación podría conducir, por exceso, a considerar al otro, al 'extranjero' de Kristeva, como un simulacro fantasmático, como una realidad que esconde la ausencia de realidad o, si se prefiere un espectro (la sombra junguiana) que habría que exorcizar, tanto más cuanto que habita en nosotros y nos posee. Como indica Savater (1994), en vez de preguntar al otro para saber acerca de él, interiorizándolo, lo que hago no es otra cosa que sustituir la mente del otro por la mía propia, su identidad por mi identidad.

De lo expuesto se desprende, pues, la existencia de dos formas básicas antagónicas de aprehensión del fenómeno de la identidad, que tienen consecuencias teóricas importantes, pero no menos importantes consecuencias prácticas:



1.- El primer modelo asume que existe algún contenido intrínseco y esencial para cada identidad, que viene definido bien por un origen común, bien por una estructura experiencial común o por ambos. Las luchas contra las construcciones existentes de una identidad particular adoptan la forma de responder a las imágenes negativas de la identidad con otras positivas, y por el intento de descubrir el "auténtico" y "original" contenido de la identidad. Básicamente, el debate sobre las representaciones de la identidad toma en este modelo la forma de ofrecer una identidad plenamente constituida, separada y distinta en vez de otra.

2.- El segundo modelo subraya la imposibilidad de establecer tales identidades plenamente constituidas, separadas y distintas. Niega la existencia de identidades auténticas y originales, basadas en un origen o experiencia universalmente compartidos. Las identidades siempre son relacionales e incompletas, esto es, están constantemente en proceso. Toda identidad depende de sus diferencias acerca de (sus negaciones de) algún otro extremo, y lo mismo sucede con éste y su identidad respecto del anterior.

En palabras de Hall (1991:21), "la identidad es una representación estructurada que sólo completa su positividad a través del estrecho ojo del negativo. Tiene que pasar a través del ojo de la aguja del otro antes de poder construirse a sí misma". La identidad es siempre un efecto temporal e inestable de relaciones que definen las identidades mediante el establecimiento de diferencias. Así pues, aquí el énfasis se pone en la multiplicidad de identidades y diferencias, en vez de una identidad singular (cuando no esencial) y en las conexiones y articulaciones entre los fragmentos o diferencias. Las luchas sobre la identidad no sólo implican cuestiones acerca de su adecuación o su distorsión, sino también sobre las mismas políticas de representación. Es decir, la política implica cuestionarse cómo son producidas las identidades y cómo son establecidas a través de las prácticas de representación: la identidad es, en esta perspectiva, asumida como una construcción. A su vez, las figuras que definen el espacio en el que se mueven las teorizaciones del problema de la identidad son las siguientes:

1) *Diferencia*: descubre una especial valoración constitutiva de la negatividad en la que el elemento subordinado (el marginado o el subalterno) representa una fuerza necesaria e interna de la desestabilización existente dentro de la identidad del elemento dominante. El elemento subalterno aquí es el mismo que es constitutivo de, y necesario para, el elemento dominante. La inestabilidad de una identidad dominante -dado que debe incorporar siempre su negación- es el resultado de la naturaleza real del lenguaje y significación. El subalterno representa una ambigüedad o inestabilidad inherente en el corazón mismo de cualquier formación de lenguaje (o identidad), la cual socava constantemente el poder del lenguaje para definir una identidad unificada y estable. O, como lo expone Benoist (1981: 13):

"La actitud homogeneizante que suprime las diferencias y la diversidad cultural y las reabsorbe en el seno de una identidad de tipo trascendental

kantiano, sea materialista o espiritualista, tiene como obstáculo un corolario metodológico que hace estragos en el ejercicio mismo de la investigación y que consiste en no dejar subsistir las diferencias cada una por sí, sino en determinarlas a partir de lo que le es más familiar al antropólogo; por ejemplo la noción de poder y subordinación, tal como sucede en Occidente.”

2) *Fragmentación*: esta figura pone de relieve la multiplicidad de identidades y de posiciones dentro de cada aparente identidad. Aprecia cada identidad particular concreta o vivida como una especie de unidad articulada y desarticulada; de modo que las identidades son siempre contradictorias y construidas con fragmentos parciales. La teoría de la fragmentación puede centrarse en la fragmentación tanto de las identidades individuales como de las categorías sociales (de la diferencia) en las que se ubican los individuos, o en una combinación de ambas. Más aún, tales fragmentaciones pueden ser apreciadas ya sea como históricas ya como constitutivas (esenciales).

3) *Hibridismo*: es difícil de caracterizar por su uso sinónimo con otros tipos de figuras. No obstante, tiende a identificarse en la imagen del “fronterizo”, que no encuentra un lugar de identidad definido, o mejor, múltiple, que hace que se vivan simultáneamente diversas realidades.

4) *Diáspora*: subraya la histórica fluidez espacial y la intencionalidad de la identidad, su articulación con las estructuras del movimiento histórico, forzado o escogido, necesario o deseado. Vincula la identidad a una ubicación espacial y su identificación con los movimientos históricos de la diáspora. Con ella la identidad es reintegrada a la historia y la plaza de los subalternos es integrada dentro de una historia de los movimientos y una experiencia de la opresión, que privilegia los ejemplos particulares como las figuras más genuinas de la identidad. Su ejemplo más conspicuo lo representa la historia de la identidad judía.

### 3. La identidad cultural y la lógica de la diferencia

La noción moderna de cultura se ha ido formando en torno a los presupuestos de las dos teorías antropogénicas concurrentes que han procurado (y procuran) dar razón de los orígenes y la evolución de los seres humanos: la poligénica y la monogénica, a las que ya hemos aludido anteriormente. El poligenismo defendía la existencia de troncos originarios diferentes para cada gran grupo humano, un rasgo que implicaba, para sus defensores, que los caracteres morales de los pueblos estaban vinculados a sus características físicas y determinaban su mayor o menor aptitud para desarrollar las artes y la industria, es decir, para ‘avanzar’ culturalmente. Por su parte, el monogenismo sostenía que todos los grupos humanos procedían de un tronco común y que sus diferencias no eran sino el reflejo de sus posiciones relativas en la escala del progreso. En este esquema, adoptado por la filosofía de las Luces, quedaba poco lugar para la idea de variación cultural, ya que, al ser una e indivisible la historia de la civilización, cada pueblo ocupaba su lugar en una escala que partía del estado salvaje hasta llegar a la modernidad, pasando por la barbarie.

La noción de cultura específica de un determinado grupo humano se la debemos a la obra de Herder. Este nuevo uso del término vino a designar sobre

todo las producciones espirituales, la lengua, la religión y la moral (en contraste con los desarrollos técnicos) que constituyen el acervo particular de un pueblo y que le diferencia de los demás. Como puede apreciarse, tales tradiciones teóricas han provocado una multiplicidad de significaciones que, en nuestros días, se han plasmado en dos acepciones del término en el campo de las ciencias sociales: la que se desprende de la aptitud universal de los seres humanos para librarse de las constricciones de la naturaleza, y la que se deriva de la contemplación de la diversidad de las costumbres, de las lenguas y de las formas de vida social. Esta segunda acepción representa todo un conjunto inmaterial de ideas y de valores transmitidas por la educación y que forzosamente varían de una sociedad a otra, diferenciándolas entre sí. De este modo, en un periplo que encuentra su fundamento en las aportaciones de Mauss, Durkheim, Malinowski y Parsons, se convierte en teoría la idea de que la cultura, bajo su forma más abstracta, es la que da forma a las sociedades y asegura su reproducción.

No obstante, el culturalismo, esto es, la consagración de la importancia de las diferencias culturales, no alcanzará su cenit hasta la aparición de las aportaciones de Sapir, Benedict y Mead, destinadas a verificar lo que hasta entonces (hacia la década de 1930) sólo era una hipótesis general: si la cultura era capaz de reproducir la singularidad de los sistemas sociales, el único medio para lograrlo era a través de la educación que se dé a los individuos, ya que la cultura, en una sociedad determinada, es lo que garantiza la integración de las diferentes esferas de actividad (económica, social y religiosa).

La importancia de estos antecedentes para el análisis de los actuales planteamientos acerca de la diversidad y la diferencia cultural y sus implicaciones en la organización de la vida social (organización comunitaria, legislación, marcos de estructuración de la vida sociocultural, etc.) parece evidente, y no sólo desde un punto de vista teórico. Sobre la base de estos presupuestos teóricos, desde el momento en que el hombre moderno constituye su propia identidad mediante su propia diferenciación respecto de otro, la identidad siempre se construye en torno a la diferencia. De este modo, el hombre moderno transforma las identidades en construcciones sociales. No queda, pues, más remedio que abordar la cuestión de la diferencia, de su naturaleza y su relación con la identidad:

“puede parecer irónico que justo cuando descubrimos que no sólo las identidades particulares sino la identidad misma están construidas socialmente, sea cuando organizamos la lucha política dentro de la categoría de identidad, en torno a identidades particulares socialmente construidas.” (Grossberg, 1997: 93)

Las teorías de la diferencia y las teorías de la alteridad pueden ser consideradas como variantes contemporáneas de las tesis formuladas por la Modernidad sobre los orígenes poligénicos o monogénicos de los seres humanos. Las primeras toman la diferencia como algo dado, natural. Las segundas asumen que la diferencia es algo producido históricamente e impuesto e incorporado, en las modernas estructuras de poder, en lo real. La diferencia, como la identidad, son efecto del poder. Mientras tales teorías,

obviamente, aceptan una noción débil de diferencia (a no es b, ni c ni d), no consideran las diferencias como esencialmente constitutivas. Más aún, comienzan con un fuerte sentido de la alteridad que reconoce que el otro existe, en su propio lugar, tal y como es, independientemente de cualquier relación específica, lo que permite el establecimiento de una 'ética antitotémica' (Etxeberría, 1996) que legitima la posibilidad de la diferencia frente a aquellas otras éticas que sólo reconocen la homogeneidad. Pero lo que éste es (el otro) no necesita ser definido en términos trascendentales o esenciales; lo que es puede ser definido por su particular poder (contextual) para incidir y ser afectado. Es decir, tal visión de la alteridad reconoce a cada elemento una positividad inespecífica, pero especificable. Después de todo, el pensamiento moderno no es exactamente binario, sino una forma particular de máquina productora de binariedad, donde los polos se tornan en diferencias constitutivas en las que el otro es definido por su negatividad, convirtiendo, por esa vía, la tolerancia de la diferencia, en tanto que hecho social, en el resultado de la homogeneización y la estandarización sociales que anula la auténtica diferencia social (Jameson, 1996). Esta referencia negativa se contrapone, por lo tanto, a lo que Thiebaut (1999: 40) denomina 'tolerancia positiva', entendida como "aquel movimiento que promueve la comprensión y el interés por las diferentes formas de la condición humana", esto es, por las manifestaciones de la diferencia y la diversidad, ya que, como pone de manifiesto Scartezzini (1996: 25), "gracias al contacto con lo que nos es ajeno podemos entender nuestras propias creencias y formas de vida. La antropología nos ha acostumbrado a pensar en la identidad como algo que se impone para distinguirnos y separarnos del otro"; lo que, con frecuencia, hace olvidar que la 'alteridad' de los otros adquiere consistencia también dentro de las sociedades y culturas y no sólo entre ellas, como pone de manifiesto Scheper-Hughes (1997: 33) al hacer hincapié en que el compromiso y la responsabilidad (éticos) para con el otro es "precultural por cuanto la existencia humana siempre presupone la presencia de un otro"

Por su parte, Levinas (1997) sitúa la paradoja de la relación con el otro en tres situaciones: la extranjería, la orfandad y la viudedad, todas ellas singularizadas por su ausencia de identidad, esto es como una posición de exterioridad respecto de las relaciones identificatorias de a) pertenencia lingüística, cultural y política (el extranjero), b) parentesco consanguíneo (el huérfano) y c) parentesco contractual (la viuda). Una paradoja que vendría a contradecir el postulado básico de "identidad consigo misma" que caracteriza a toda entidad, y que pone de relieve la multidimensionalidad que afecta a las identidades. Según G. Bello (1997: 74), lo que se plantea en la paradoja levinasiana de la identidad no es la búsqueda de un referente o denotación concreta, sino su "utilización simbólica para significar la relación de alteridad en su desnudez, más allá de la identidad de sus términos, el yo -el uno mismo- y el otro y para significar la exterioridad y trascendencia del otro con el uno". Sólo revirtiendo esa situación sería posible recuperar la identidad del sujeto.

En el diálogo intercultural, el otro, en vez de ser un enemigo imaginario, potencial pero con posibilidades de convertirse en real, es un interlocutor simétrico, con igual derecho. En esa relación dialógica, el otro participa, como

yo, con su propia identidad lingüístico-simbólica particular, sin despojarse de ella, esto es, sin acomodarla a la mía o, lo que es lo mismo, sin perderla ni reducirla a la mismidad de mi yo, como ha propugnado la filosofía de la conciencia o la tendencia liberal (Bello, G., 1997). Ni en la derrota ni en la subordinación (real y/o simbólica) existe la posibilidad de relación simétrica, tanto en el plano individual como en el colectivo.

Según Rosaldo (1989: 201), debemos superar la tácita asunción que “enfrenta la noción de cultura con la idea de diferencia” y avanzar en una noción de cultura como realización. Una postura que retoma la idea de que las culturas no son, sino que se hacen –lo que justifica, como veremos, la opción intercultural frente al mosaico multicultural–; un hacerse permanentemente en referencia a otras manifestaciones culturales que

“alude, no sólo a su devenir consciente, no sólo a que es el contraste cultural lo que permite a los sujetos darse cuenta de la singularidad de su propia cultura, sino también a que mediante ese contraste las culturas se reconstruyen y reelaboran, cambian, aceptando mezclas parciales o segregando rechazos.” (Lamo de Espinosa, 1995: 17).

Para Grossberg (1997: 97-98), la incapacidad para elaborar tal noción de cultura no es producto de la lógica de la diferencia, sino que la dificultad para desarrollar una visión de la cultura como producción está en

“una particular (moderna) lógica de la individualidad que ha equiparado los variados procesos de individualización y de esa manera ha colapsado planes de efectividad a través de los que se constituye la individualidad como una singular y sencilla estructura.

En términos políticos, ésta es la invención moderna de lo que O’Hanlon (1988) llama ‘la figura viril del sujeto agente’, es decir, el moderno ‘individuo humanista’ que se predica en la identificación de tres proyectos diferentes (y de ahí, tres problemáticas distintas): (1) el sujeto en tanto que una posición que define la posibilidad y la fuente de experiencia y, por extensión, de conocimiento; (2) el agente en tanto que una posición de actividad; y (3) el yo como indicador de una identidad social.”

Esta equiparación de diferentes “mapas de identificación y pertenencia” - que definen y producen el dónde y el cómo los individuos se adaptan al mundo- conduce inevitablemente a una paradoja, especialmente cuando los argumentos anti-esencialistas se rebelan contra los llamados a la unidad del sujeto y del yo, y cuando los argumentos críticos intentan demostrar la construcción social de ambos, del sujeto y del yo. La paradoja es bastante simple: ¿Cómo puede el individuo ser al mismo tiempo causa y efecto? Una cuestión, ciertamente, vieja y que G. Bello (1997: 55) remonta a la pregunta de Hume sobre ‘¿quién soy yo?’, esto es, ¿cómo puedo ser a la vez sujeto y objeto?

La cuestión del sujeto es una cuestión epistemológica, en el más amplio sentido del término. El sujeto describe una posición dentro de un campo de subjetividad o fenomenológico, producido por una peculiar mecanismo subjetivador. En tanto que todos experimentan el mundo, la subjetividad debe ser, de algún modo, un valor humano (lo que de hecho puede estar disponible para el humano). Todo el mundo tiene alguna forma de subjetividad y en

consecuencia, en al menos un sentido, existe como sujeto, aunque ulteriores investigaciones deberán especificar las diferentes formas de existencia del sujeto. Cada cual existe en el centro de un campo fenomenológico y por tanto tiene acceso a la experiencia, a algún conocimiento sobre sí mismo y su mundo. Desde luego, puede suceder que la subjetividad en tanto que valor necesario para vivir esté también distribuida desigualmente, que algunos individuos puedan tener la posibilidad de ocupar más que otros esa posición, que algunas posiciones puedan ofrecer perspectivas específicas sobre la realidad que sean diferentes de las de otros, que algunas posiciones sean más valoradas que otras y que, de ese modo, sean utilizadas para valorar y reforzar la propia experiencia frente a otras. La subjetividad, pues, no sería una cuestión ontológica, sino un valor epistemológico producido contextualmente: es el producto de una agencia estratificadora que produce lo real como una relación de contenido (los cuerpos) y de expresión (la subjetividad como valor).

Consecuentemente, la cuestión de la identidad es la del poder social y su articulación con (y su inclusión en) el cuerpo mismo de la población. El yo como corporeización material de las identidades, en tanto que enclaves materiales en los que se inscriben los códigos de diferencia y distinción, sólo existe después del registro de las diferencias históricas. Dicho de otro modo, en términos deleuzeanos, el yo es el producto de la máquina diferenciadora, ya que, de un modo u otro, siempre nos beneficiamos de la confrontación con otro sistema a la hora de definir qué es lo importante (Kincheloe y Steinberg, 1999). La misma conciencia es estimulada por la diferencia; en efecto, somos conscientes por primera vez de quiénes somos cuando nos damos cuenta de que existimos independientemente de los demás y de sus modos de actuar.

Mientras parece claro que las estructuras de la subjetividad y del yo pueden influenciar y articularse con las construcciones de poder y las posibilidades de actuación, no existe ninguna razón que nos autorice a asumir que son lo mismo o que sean equivalentes. De hecho, la cuestión de la capacidad de acción es un asunto que depende tanto de la acción misma como de la naturaleza del cambio. En la terminología moderna, el tema de la capacidad de acción afecta a las cuestiones de la libertad de la voluntad (autonomía), o de cómo las personas pueden ser responsable de sus acciones. Tal como O'Hanlon (1988) sostiene, cuando el tema se desplaza a las cuestiones de la capacidad de acción y de las posibilidades de acción, "el subalterno no es una categoría social, sino un segmento de poder", que se hace marginal por su incapacidad y su pobreza para participar en un grado significativo en las instituciones políticas de la sociedad civil, en especial por su débil capacidad para articular el mito autosostenible de la sociedad civil. Es decir, la capacidad de acción implica relaciones de participación y de acceso, las posibilidades de moverse en espacios propios de actividad y poder, y de pertenecer a ellas de forma tal que sean capaces de representar sus poderes e intereses.

Absorción o rechazo, tales parecen ser las estrategias que permiten mantener una identidad que, sin embargo, no puede definirse más que en contacto con el otro, y que puede ser sacudida en su propio interior a causa del conflicto entre corrientes contradictorias. Tanto desde un punto de vista biológico como

psicológico o sociológico, el yo no se piensa sin el otro. Esa es la razón que lleva a considerar las identidades como entidades complejas, llenas de tensión, contradictorias e incongruentes, de modo que los únicos sujetos que tienen problemas de identidad son quienes afirman poseer una identidad simple neta y claramente definida. Como dice Pouillon (1993: 116),

“Todo individuo, en efecto, puede gozar de diversas pertenencias y no es evidente que sólo una sea ‘étnica’: todas pueden serlo si son invocadas en circunstancias diferentes. Sucede que estas pertenencias múltiples se superponen unas a otras, pero ¿por qué sería preciso considerar como propiamente étnico el último nivel, en vez de los otros?”

Un interrogante al que Feyerabend (1996: 41) responde argumentando que “si cada cultura es potencialmente todas las culturas, las diferencias culturales pierden su infabilidad y se convierten en manifestaciones concretas y mudables de una naturaleza humana común”. La abstracción de estas nociones (la manera en que es posible abordarlas), confirma la intrusión del otro para dar sentido al yo. Por ello, el racismo, como forma social de discriminación y como manifestación de violencia persecutoria o negadora del otro, sigue siendo uno de los resultados posibles del paradigma de Estado y sociedad que la moderna sociedad occidental representa, lo cual se manifiesta en nosotros como un factor del vínculo social que continúa pendiente de resolverse y que cuestiona permanentemente no sólo nuestra identidad, sino también nuestra propia civilización (Barcellona, 1992).

#### 4. Relativismo, etnocentrismo y universalismo

El concepto de etnocentrismo, acuñado por los etólogos, deriva su significado del egocentrismo o egoísmo infantil, designando la actitud ingenua por la que un grupo o pueblo se toma por el ombligo del mundo o juzga a partir de categorías particulares que se creen y/o se hacen pasar por universales. Las críticas al etnocentrismo, siempre interesantes para disipar las ilusiones y para mejor situar las relaciones entre diversas características culturales, han contribuido a desarrollar un doble modelo de reflexión:

- a) la relativización de la noción de cultura ‘general’, puesta en un plano similar al de las culturas en el sentido de identidad cultural, por un lado;
- b) la valorización de las culturas en su globalidad y en su identidad particular, consideradas como unidades casi sagradas, intocables so pena de recaer en un etnocentrismo culpable, por otro.

Si bien la crítica de una cultura elitista o de una dominación cultural imperialista, es un instrumento útil para pensar mejor nuestras realidades, ¿deberá entonces la relativización de las culturas implicar que dicha crítica se reduzca únicamente a la cultura de pertenencia, negándose a descubrir elementos culturales ‘candidatos a la universalidad’ a través de las diversas culturas? (Drouin-Hans, 1998: 47). Lévi-Strauss (1993: 257) justifica el relativismo cultural por la dificultad para

“situar objetivamente una cultura en su relación con todas las demás. Los criterios a los que se quiere recurrir para caracterizar a una de ellas, o bien le son propios y están provistos de objetividad, o bien provienen de otra cultura y quedan descalificados por ese motivo. Para establecer un juicio válido sobre una cultura, sería preciso poder escapar a la atracción de cualquier cultura”.

Lévi-Strauss afirma, por tanto, que un juicio sólo tiene sentido en el seno de ‘su’ cultura y que nuestra cultura es una posibilidad entre otras. Sin embargo, su afirmación no alcanza a relativizar la propia noción de objetividad, sino que por el contrario le es necesaria para relativizar a priori toda cultura. Lo que orienta, por tanto, su relativismo es la radicalidad de su vinculación al valor universal de verdad y de objetividad; lo cual no es nuevo, ya que desde el ‘comienzo’ el relativismo y el racionalismo han sido inseparables. ¿En nombre de qué valores se puede juzgar un sistema de valores? El relativismo de Lévi-Strauss nos remite a este interrogante nietzscheana (Nietzsche, 1990). Las costumbres, valores e ideas en los que inicialmente se forma cada cual son objeto de una fe ingenua, mientras no se les haya podido comparar con las de otro tiempo o de otros lugares, pero ¿por qué habríamos de renunciar a ello si tomamos conciencia de que nuestra universalidad no es absoluta sino contingente? Algunos creen poder utilizar el relativismo cultural para denunciar el etnocentrismo de los sistemas educativos occidentales, pero no es el caso de Lévi-Strauss. Él declara, en efecto, que en el pasado “la asimilación de los inmigrantes no planteaba problema ni lo habría tampoco hoy si, desde la escuela primaria y después, nuestro sistema de valores fuese percibido por todos tan sólido y vivo como en el pasado” (Lévi-Strauss, 1993: 212). Se puede apreciar que su relativismo no le lleva a criticar la asimilación, sino que se interroga sobre todo acerca de la vitalidad de nuestro sistema de valores. Considera inevitable el etnocentrismo, ya que sostiene que nadie puede salir realmente de su propia cultura, con lo que coincide con Rorty (1994), por su vinculación inequívoca a las instituciones liberales occidentales. En efecto, la pretensión de Rorty ha sido la de poner de manifiesto que el pragmatismo no es relativista sino etnocéntrico y que el relativismo, entendido como el supuesto de que cualquier cultura o creencia es tan buena como otra, se autorrefuta (Galindo, 2000).

Esto nos lleva de nuevo al comienzo: si el relativismo se ve forzado a confesar su propio etnocentrismo, ¿sigue siendo relativista? Pero los criterios que nos hacen decir que toda cultura es contingente, incluida la nuestra, son los propios de nuestra cultura. Por tanto, nosotros la reafirmamos con mayor vehemencia a través del relativismo que si lo hacemos de forma implícita o por explícito rechazo. Es decir, ¿podemos no tener como necesaria a nuestra propia cultura si se trata realmente de la nuestra? Nuestra cultura se confunde para nosotros con la noción misma de cultura en el sentido universal del término puesto que es nuestra verdadera cultura, esto es, lo que nos es indispensable para nuestra representación de lo real y de nosotros mismos, lo que nos proporciona el instrumental básico para intentar comprender y actuar; lo cual no obsta para que la reflexión sobre la cultura cumpla, precisamente por ello,



un fundamental papel de “mediador entre culturas diferentes y no la disolución de esas diferencias” (Sauquillo, 2000: 59).

Si las culturas constituyen ‘mundos inconmensurables’, si mantienen un enclaustramiento autista, entonces sus límites son inalcanzables y la cuestión de su igualdad carece de sentido lo mismo que la de su desigualdad. Desde un punto de vista puramente teórico, el relativismo pretende no establecer jerarquías, aunque de hecho da la preeminencia a la cultura que lo formula (la nuestra) de manera definitivamente etnocéntrica. En su aplicación práctica, la idea de que en una misma sociedad la regla que vale para unos no es legítimamente la de los otros tampoco escapa a las relaciones de dominación; más aún, la historia muestra que representa un buen instrumento de jerarquización. No obstante, esta concepción deja poco espacio a las evoluciones o transformaciones posibles de una cultura, puesto que impide percibir no sólo su génesis sino también sus relaciones con otras culturas y las influencias que han tenido, cualquiera que sea la dirección de éstas.

Si el relativismo cultural supone un callejón sin salida, y la noción de identidad cultural suscita demasiadas sospechas de construcción ilusoria, tampoco está exento de contradicciones el pensamiento de lo universal; precisamente son estas contradicciones las que hicieron surgir el relativismo.

El reproche que más generalizadamente se hace a nuestro universalismo es el de ser el producto de una historia particular o, simplemente, de no ser verdaderamente universal, ya que no todo el mundo lo comparte. ¿Cómo puede el universalismo ser una ‘especificidad’ cultural y, por ende, contingente? La objeción de que no existen valores que sean realmente universales no solamente confunde el hecho y el derecho sino que, al exigir de una eventual universalidad que sea un dato objetivo, presupone una concepción realista de éste. De este modo, se sigue pensando que lo que es universal debe existir en sí mismo, ya sea como ‘primer principio’ trascendente, ya sea como hecho ‘objetivo’ subyacente a las aleatorias diversidades culturales.

La idea de que, por ejemplo, nadie pueda disponer del cuerpo de otro contra su voluntad (Valcárcel, 1997) puede parecernos buena y podemos conservar el universalismo ético sin que sea necesario inscribir los derechos imprescriptibles en la ‘naturaleza humana’, o hacer de ello valores trascendentales. El pragmatismo, que juzga el valor de una idea por sus posibilidades de uso ventajoso, nos permite escapar a la alternativa del realismo y del relativismo. Los valores que se pretenden universales (los derechos del hombre o de la ciencia) son proposiciones, incitaciones para actuar. El problema ya no es si son o no verdaderamente universales, sino si son universalizables. La metafísica racionalista no es la única concepción posible de la universalidad: universalidad y contingencia (o especificidad) sólo son contradictorias si permanecemos anclados en una concepción absolutista del universal. La universalidad es siempre un elemento humano relativo y es parte constitutiva de la actividad conceptual más simple, ya que nada puede ser comunicado verbalmente sin ser al mismo tiempo ‘universalizado’, en el sentido de compartible con otros, y la universalidad de la capacidad humana del lenguaje sólo puede manifestarse a

través de las lenguas particulares. Lo que significa que toda lengua humana tiene, recíprocamente, un valor universal.

Apoyándose en la necesidad que tenemos de replantearnos las concepciones que atañen al cosmopolitismo y a la noción de ciudadanía e intentando mostrar lo complejo de los elementos presentes, la situación ha sido planteada por Bejar (1996: 184) como sigue:

“El universalismo creó la doctrina de la tolerancia racional que dio lugar al pluralismo de creencias y estilos de vida. Éstos son los nuevos marcos dentro de los cuales se desarrollan la diferencia, los derechos particulares, la educación en la diversidad. Los estilos de vida grupalistas generan sus propias lealtades y rehuyen una identidad común que vaya más allá de un estatus legal. El nuevo paladín de la verdad es el grupo, que reclama derechos para las minorías, historias particulares, cuidado institucional de lenguas y ritos. Pero el peligro del grupalismo es que degenera en intolerancia tribal (del mismo modo que el peligro del universalismo radical era la conciencia de superioridad), en una afirmación sectaria de la identidad que impida la identificación del individuo con una sociedad y una cultura común.”

Ciertamente, muchas especificidades culturales (la Iglesia “católica”, es decir la “universal”, la Revolución francesa, etc.) se han creído autorizadas para imponer por los más diversos medios sus valores y sus formas culturales a los pueblos que dominaban, pretendiendo que encarnaban lo universal. Pero recusar el universalismo con el pretexto de que ello equivaldría a exaltar su propia especificidad cultural es un sofisma, pues se confunde la búsqueda o la adopción de principios y de valores comunes con la imposición autoritaria de un modelo único sin ver que las propias nociones de coexistencia, de respeto del otro en su diferencia, están invocando también una cierta universalidad, aunque sea de manera vaga y alusiva. A lo que se opone el universalismo no es al pluralismo sino al particularismo. La necesidad infantil de acomodarse, de imitar, es espontáneamente etnocéntrica y se encuentra a disposición de una enseñanza que tiende por principio a ser particularista, cuando no deliberadamente identitaria, nacionalista o comunitarista. El etnocentrismo espontáneo se pliega sobre sí mismo cuando la voluntad de conformar tiende deliberadamente a purificar la educación de toda referencia extraña, con lo que el universalismo inherente a toda formación cultural padece una confusión con el sentimiento identitario y, sobre todo, una depreciación masiva de las otras culturas.

En materia educativa, el universalismo es inseparable de la voluntad explícita de sobrepasar los particularismos. Por ello, para oponerse al etnocentrismo, el universalismo debe ser interculturalista (Than Khôi, 1994): la pedagogía intercultural quiere luchar contra los estereotipos desvalorizantes, habitualmente basados en la ignorancia que los grupos mayoritarios tienen respecto de las minorías, y hacer que las culturas que interactúan se enriquezcan mutuamente en una perspectiva dinámica y abierta al mundo, incidiendo en el respeto de las diferencias, la igual dignidad y la solidaridad de las comunidades y de las personas; un intercambio que muy bien puede basarse en los productos culturales y las formas de vida que tienen una significación

universalizable, sin perder de vista que culturalmente existe una constante ruptura y recomposición. Desde el momento en que uno acepta no restringirse a un punto de vista particular y contingente, puede intentar comprender mejor las propias experiencias y responsabilidades, confrontando sus evidencias y sus dudas con otros a través de un diálogo intercultural, que es tanto más valioso cuanto que no representa una adquisición previa. Probablemente no exista un mejor medio para desprenderse de los propios prejuicios culturalmente determinados que manifestarlos; es decir, no rechazar los conflictos sino constatarlos y formularlos en términos no dogmáticos y apologéticos, sino aporéticos, hipotéticos.

Para evitar crispaciones identitarias de tipo xenófobo, se hace preciso admitir la parte de contingencia que corresponde a todo universalismo y asumir una cierta arbitrariedad cultural. El etnocentrismo es inevitable en el sentido de que pensamos y actuamos dentro de una cierta cultura, esto es, privilegiamos los componentes de nuestra comunidad incluso en los proyectos que pretenden ser los más interculturales, pero todo depende de su forma y de su grado. La 'cultura española', como la de otros países receptores de miembros de otros grupos humanos, no puede dejar de ser dominante porque sí; la dificultad se sitúa en evitar que esta preponderancia induzca a una desvalorización de las otras culturas y de las personas a las que se les atribuyen. Es preciso distinguir cuidadosamente, en el etnocentrismo, la desvalorización implícita y explícita de la necesidad universal de entrar en la cultura humana a través de una forma de vida particular de una sociedad determinada, esto es, en una cultura particular. La diversidad cultural representa, en esta perspectiva, un medio de profundizar en nuestra propia cultura y en las dimensiones reales de su universalidad. La posibilidad de una universalización es algo que habrá que replantearse en cada situación concreta. Aunque no existiese un 'universal', tendría sentido postular algunos 'universalizables' que, justamente, adoptarían como función central la de fundamentar un humanismo que sobrepase la condición de pura naturaleza, como en el caso de los derechos humanos.

En cualquier caso, la tendencia universalista o universalizante se puede reforzar alrededor de las nociones bien perfiladas de justicia social y de comunidad democrática, que integran la necesidad histórica de que habrá momentos en los que los diversos grupos humanos actúen de forma plural, ya sea centrífuga o centrípetamente, esto es, que no caigan en la trampa de la uniformidad. Estas nociones básicas representan un nuevo impulso del pensamiento político y ético ya que, contrariamente a la idea de que sus fundamentos han descansado en la existencia de comunidades uniformes, las comunidades heterogéneas y con principios divergentes pueden contribuir mejor al cultivo del pensamiento plural e intercultural y del razonamiento moral (Welch, 1991). Ello se debe a que las comunidades homogéneas son incapaces muchas veces de criticar la injusticia y las prácticas excluyentes que socavan el sistema social democrático; mientras que la crítica y la reforma de las patologías culturales suele iniciarse con el reconocimiento de la diferencia, es decir, de la interacción de comunidades distintas y que no sufren las mismas injusticias o que les han hecho frente de otra manera (Kincheloe y Steinberg,

1999). De este modo el pluralismo se perfila como la figura sustitutiva del universalismo, esto es, representaría un "universalismo sin uniformidad", tal y como lo expresa Lamo de Espinosa (1995: 17), sugiriendo que el universalismo no puede, en ningún caso, ser indiferente a las exigencias planteadas por la diversidad.

En esa perspectiva, el concepto aglutinante sería el de solidaridad, que parece ser más avanzado y transformador que el de consenso, que es en el que se asientan la mayor parte de las sociedades democráticas. Welch (1991) considera que si bien el consenso incluye un reconocimiento común de la patología cultural y asume que para ponerle remedio hay que colaborar conjuntamente, la aceptación del valor de la solidaridad es previa a su establecimiento. Así, por un lado, la ética de la solidaridad proporciona a los grupos sociales la capacidad de respeto necesaria para escuchar las ideas ajenas y utilizarlas para replantearse y juzgar los valores sociales existentes y, por otro, la ética de la solidaridad reconoce que las vidas de los miembros de los diferentes grupos están vinculadas a las de los demás, de modo que todo el mundo es responsable ante todo el mundo.

El vínculo, por tanto, reside en el compromiso de trabajar unidos para alcanzar cambios sociales beneficiosos para todos. Tanto en los centros educativos como en los de trabajo, esta forma de entender la diferencia y sus beneficios políticos y cognitivos se manifiesta en la aceptación dialógica de la perspectiva, que se ve así ampliada, sirviendo de contrapunto al sistema de creencias e ideas preconcebidas vigentes, así como a su traducción en las consideraciones morales de sujetos y grupos. A ello puede contribuir el establecimiento de una clara distinción entre aquello que se desprende de un uso diferencial de la cultura (la identidad) y el conjunto de conocimientos y habilidades humanas acumulados en el patrimonio de una sociedad.

## Bibliografía

- Barcellona, P. (1992). *Postmodernidad y comunidad. El regreso de la vinculación social*. Madrid: Trotta.
- Bauman, Z. (1997). From Pilgrim to Tourist or a Short History of Identity. En S. Hall y P. Du Gay, *Questions of Cultural Identity* (pp. 18-36). Londres: Sage.
- Bejar, H. (1996). Los pliegues de la apertura: pluralismo, relativismo y modernidad. En S. Giner y R. Scartezzini (Eds.), *Universalidad y diferencia*. Madrid: Alianza.
- Bello, G. (1997). *La construcción ética del otro*. Oviedo: Nobel.
- Benoist, J.-M. (1981). Facetas De La Identidad. En C. Lévi-Strauss, *La Identidad. Seminario interdisciplinar*. Barcelona: Petrel.
- Drouin-Hans, A.-M. (1998). *L'Éducation, une question philosophique*. París: Anthropos.
- Etxeberria, X. (1996). *Ética de la diferencia*. Bilbao: Universidad de Deusto.

- Feyerabend, P. (1996). Contra la inefabilidad cultural. Objetivismo, relativismo y otras quimeras. En S. Giner y R. Scartecchini (Eds.), *Universalidad y diferencia*. (Madrid, Alianza).
- Galindo, A. (2000). "Verdad y racionalidad en Richard Rorty". *Postdata*, 22.
- García, A. (2000). Cultura, problemas identitarios y globalización, en J.A. Caride (Coord.), *Educación Social y Políticas Culturales* (pp. 287-297). Tórculo, Santiago de Compostela.
- García, A. Y Sáez, J. (1998). *Del racismo a la interculturalidad*. Madrid: Narcea.
- Grossberg, L. (1997). Identity and Cultural Studies: Is That All There Is? En S. Hall y P. Du Gay, *Questions of Cultural Identity* (pp. 87-107). Londres: Sage.
- Grosser, A. (1996). *Les identités difficiles*. París: Presses de Sciences.
- Hall, S. (1991). The local and the global: Globalization and ethnicity. En A.D. King (Ed.), *Culture, Globalization and the World-System* (pp. 19-39). Londres:, Macmillan.
- Hall, S. (1997). Who needs Identity? En S. Hall y P. Du Gay, *Questions of Cultural Identity* (pp. 1-7). Londres: Sage.
- Hernández Iglesias, M. (Compil.) (2001). *Identidades*. Murcia: DM.
- Hobsbawm, E. (2000). La izquierda y la política de la identidad. *New Left Review*, 24, 114-125.
- Jameson, F. (1996). *Teoría de la postmodernidad*. Madrid: Trotta.
- Kincheloe, J.L. Y Steinberg, S.R. (1999). *Repensar el multiculturalismo*. Barcelona: Octaedro.
- Kristeva, J. (1991). *Extranjeros para nosotros mismos*. Barcelona: Plaza y Janés.
- Lamo De Espinosa, E. (Ed.) (1995). *Culturas, estados, ciudadanos. Una aproximación al multiculturalismo en Europa*. Madrid: Alianza.
- Levinas, E. (1977). *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme.
- Lévi-Strauss, C. (1993). *Raza y cultura*. Madrid: Cátedra.
- Lorenzi-Cioldi, F. Y Doise, W. (1996). Identidad Social E Identidad Personal. En Y. Bourhis Y J.-P. Leyens, *Estereotipos, Discriminación Y Relaciones Entre Grupos* (p. 71-90) Madrid: Mcgraw Hill.
- Martiniello, M. (1998). *Salir De Los Guetos Culturales*. Barcelona: Bellaterra.
- Mucchielli, A. (1986). *L'identité*. París: Puf.
- Nietzsche, F. (1990). *Sobre Verdad Y Mentira En Sentido Extramoral*. Madrid: Tecnos.
- O'hanlon, R. (1988). Recovering The Subject: Subaltern Studies And Histories Of Resistance In Colonial South Asia. *Modern Asian Studies*, 22, 189-224.
- Perotti, A. (1996). *Migrations Et Société Pluriculturelle En Europe*. París: Ciemi/L'harmattan.
- Pouillon, J. (1993). *Le Cru Et Le Su*. París: Seuil.
- Pujadas, J.J. (1993). *Etnicidad. Identidad Cultural De Los Pueblos*. Madrid: Eudema.
- Rorty, R. (1994). *Contingencia, Ironía Y Solidaridad*. Barcelona: Paidós.
- Rosaldo, R. (1989). *Culture And Truth: The Remaking Of Social Analysis*. Boston: Beacon Press.
- Sauquillo, J. (2000). El Oficio Del Filósofo: Comprender Al Otro. *Claves De Razón Práctica*, 104, 56-62.

- Savater, F. (1994). *Biología Y Ética Como Amor Propio*. En J. Nadal (Ed.), *El Mundo Que Viene*. Madrid: Alianza.
- Scartezzini, R. (1996). *Las Razones De La Universalidad Y Las De La Diferencia*. En S. Giner Y R. Scartezzini (Eds.), *Universalidad Y Diferencia* (Pp. 17-32). Madrid: Alianza.
- Scheper-Hughes, N. (1997). *La Muerte Sin Llanto. Violencia Y Vida Cotidiana En Brasil*. Barcelona: Ariel.
- Than Khôi, L. (1994). *Pourquoi L'éducation Interculturelle*. Ginebra: Bureau International De L'éducation.
- Thiebaut, C. (1999). *De La Tolerancia*. Madrid: Visor.
- Valcárcel, A. (1997). *La Política De Las Mujeres*. Madrid: Cátedra/Universitat De Valencia/Instituto De La Mujer.
- Welch, S. (1991). *An Ethic Of Solidarity And Differency* En H. Giroux (Ed.), *Postmodernism, Feminism, And Cultural Politics: Redrawing Educational Boundaries*. (Albany, N.Y.: Suny Press).