

El biculturalismo en perspectiva antropológica

Pedro Gómez García

Publicado en Ángeles Arjona, Francisco Checa y Teresa Belmonte (eds.), *Biculturalismo y segundas generaciones. Integración social, escuela y bilingüismo*. Barcelona, Icaria, 2011 (págs. 17-48).

Ni la palabra *biculturalismo* ni *biculturalidad* aparecen en los diccionarios de etnología o antropología social. Ni siquiera están en la Wikipedia. Su uso es relativamente reciente y, al parecer, limitado a ciertos contextos ideológicos. En cualquier caso, su significado no está claro y así se evidencia en la manipulación de que es objeto para encubrir otras cosas y probablemente para escamotear problemas de otra índole.

Cuando se habla de biculturalismo, el discurso se desliza a veces hacia esa idea vaporosa de la "interculturalidad", mientras que, en otras ocasiones, es una manera de indicar que uno se adhiere a las tesis "multiculturalistas", sin mucha idea de lo que eso implica.

El adjetivo *bicultural* tampoco está en el diccionario de la lengua española, aunque atendiendo a la etimología puede significar "que posee dos culturas". Lo cual nos remite inmediatamente a la cuestión preliminar de qué entendemos por *cultura*.

¿Qué entendemos por *cultura*?

Este vocablo sí lo define el diccionario, según el cuál cultura es el "conjunto de modos de vida y costumbres, conocimientos y grado de desarrollo artístico, científico, industrial, en una época, grupo social, etc.". Pero una definición como ésta resulta más bien ecléctica y poco clarificadora. Más confuso aún es el uso ordinario y periodístico, que suele llamar cultura a actividades como la literatura, la música, el cine y otras artes; o a veces también a las ideas, creencias y actitudes típicas de un grupo especializado dentro de la sociedad, como "la cultura empresarial", la "cultura popular", o "la cultura del botellón". Éstas acepciones quedan lejos del concepto técnico, es decir teórico, que se ha tratado de acuñar científicamente desde el siglo XIX, digamos desde Edward B. Tylor, aunque las controversias no hayan cesado hasta la fecha. Por ejemplo, Marvin Harris sostiene que "una cultura es el modo de vida socialmente aprendido que se encuentra en las sociedades humanas y que abarca todos los aspectos de la vida social, incluidos el pensamiento y el comportamiento" (Harris 1999: 17).

Descartamos el particularismo, el interpretacionismo del "todo vale" y la etnopoética, por cuanto niegan la posibilidad de una ciencia antropológica. El concepto riguroso de *cultura*, susceptible de muchos matices, implica lo siguiente:

- el carácter de totalidad, que abarca sin excepción todos los componentes, aspectos, niveles o instancias de la vida social en cuanto tal;
- el carácter de sistema, que considera que todos esos componentes constituyen una unidad organizada, en la que las partes dan existencia al todo, al mismo tiempo que dependen de él;
- la pluralidad de niveles de organización, infraestructurales, estructurales y superestructurales, que interactúan recíprocamente, de manera no determinable a priori;
- la suficiente funcionalidad, que permite normalmente regular los intercambios y controlar los conflictos en las relaciones tanto internas como externas;
- en las sociedades complejas, el aparato de Estado, que delimita mediante fronteras territoriales el espacio de su soberanía y jurisdicción, y opera como centro de autorregulación del sistema sociocultural nacional.

En la actualidad, aun sabiendo que se trata de un asunto muy controvertido, la opción -inevitablemente provisional- que me parece menos objetable y más objetivable es la que delimita como unidades socioculturales las circunscritas por los Estados nacionales, que, a su vez, articulan en sí unidades de rango inferior y, a veces, se insertan en espacios supraestatales con un grado creciente de interdependencia o incluso de organización común (por ejemplo, Unión Europea). En general, ese tipo de unidad cuenta a su favor con una objetividad identificable en términos geográficos, poblacionales, económicos y jurídicos, junto con el núcleo de organización más decisivo del sistema cultural como un todo articulado y situado en un territorio bajo su control.

Si tomamos en serio el carácter sistémico y totalizador inherente al concepto de cultura, tendremos en él el mejor argumento para impugnar cualquier concepción fragmentaria o reduccionista, que limite su significado a ciertos aspectos superestructurales, lingüísticos, religiosos, costumbristas o folclóricos. No es que esos aspectos no formen parte de la cultura. Lo erróneo está en excluir precisamente las dimensiones más consistentes y adaptativas, a la par que se olvida la sistematicidad del conjunto complejo. En efecto, cada elemento cultural debe entenderse como parte de una trama de *componentes*, que abarcan tecnología, modo de producción económica, modo de reproducción, gastronomía, tipo de matrimonio y familia, régimen político, asociaciones, lengua y literatura, religión y ritual, artes diversas, fiesta, moda, ciencias, etc. de manera que se incluyan todos los procedimientos operativos, los códigos de organización, las formas de relación social y los marcos de referencia de sentido. Es arbitrario llamar "actividades culturales" a ciertas capas del sistema complejo, como si las demás no fueran cultura por el mismo título.

Y es que el uso ordinario y mediático del término "cultura" conlleva un cúmulo de despropósitos e induce una falsa visión de los hechos sociales. Por eso, si no adoptamos una idea clara de "cultura", difícilmente podremos decir nada sensato sobre qué sentido pueda tener, o no, la palabra "biculturalismo". De ahí que sean oportunas dos *aclaraciones* básicas, siempre abiertas a ulteriores discusiones.

La primera sostiene que una lengua no constituye una cultura. De hecho, casi siempre que se utiliza la palabra biculturalismo, en realidad se está aludiendo de manera grandilocuente e hiperbólica al *bilingüismo*. Es una equivocación persistente la de confundir una lengua con una cultura. Como he dicho, el de cultura es un concepto sistémico y complejo; la lengua es tan sólo un subsector o subsistema del sistema cultural. Bilingüe no equivale a bicultural. Pues distintas culturas pueden hablar la misma lengua y distintas lenguas pueden estar integradas en la misma cultura. Una lengua supone un componente cultural fundamental, sin duda; pero su vinculación con los restantes componentes no está intrínsecamente determinada, sino que depende de los acontecimientos históricos. Además, la evolución de los distintos componentes acontece con relativa autonomía y a un ritmo dispar.

La segunda aclaración pretende dejar sentado que una religión tampoco es el determinante constitutivo de una cultura, ni en los casos en que así se pretende. El entramado de creencias y prácticas tenidas por religiosas siempre guarda algunos vínculos con los otros componentes socioculturales, pero tales vínculos raramente son intrínsecos y más bien se deben a contingencias históricas cambiantes. Sin duda, la religión interactúa con el sistema social al que pertenece, pero no todo el sistema deriva de ella, ni siquiera en los contextos más teocráticos. En rigor, el calificativo de índole religiosa es pura arbitrariedad en expresiones tales como "ciencia cristiana", "ateísmo científico", "gastronomía musulmana", "civilización budista", "economía calvinista", "política bíblica", "democracia islámica". No pasan de ser quimeras semánticas, emparejamientos verbales contra natura, sin otro sostén que la irreflexión de que hacen oficio tanto los crédulos como los obcecados.

Una cultura se refiere al cuasi "genoma" organizador del conjunto de una sociedad, y las sociedades actuales están instituidas en forma de Estado y delimitadas por sus fronteras políticas. Por eso, el Estado nos suele proporcionar el modo más objetivo e inequívoco de demarcar un sistema cultural, sin ocultar que hay al mismo tiempo áreas culturales más amplias, llamadas normalmente civilización, siempre con gran diversidad interna. Si en el mundo hay unos doscientos Estados, pero contamos con más de seis mil lenguas habladas y solo una decena de grandes tradiciones religiosas, de ahí se deduce fácilmente la imposible correspondencia entre cultura, lengua y religión. Es probable que no exista ni un solo caso de coextensión exacta y exclusiva entre esas tres dimensiones, es decir, una sociedad totalmente homogénea, con una lengua y una religión exclusivamente suyas y sin relación con el exterior.

Consideremos unos ejemplos elocuentes, de escala más bien reducida. Suiza, que se formó desde inicios del siglo XIV, es hoy un Estado federal, integrado por 26 cantones; es una nación en la que se hablan cuatro idiomas oficiales: alemán, francés, italiano y romanche. Desde el punto de vista religioso, un 52,7% son protestantes y un 45,4%, católicos; más una minoría de judíos y otra de musulmanes. La federación suiza constituye una unidad sociocultural muy consolidada: es correcto decir que en Suiza hay cuatro lenguas, pero no que hay cuatro culturas. Es correcto decir que tiene dos

confesiones cristianas mayoritarias, pero no que se divide en dos culturas, o en cuatro, por mor de las diferencias religiosas señaladas.

Bélgica, independiente desde 1830, tiene unos 10 millones de habitantes, de los cuales, el 57% hablan flamenco (una variante del holandés); el 32,2%, al sur, hablan francés; el 10,2% dominan esas dos lenguas (en Bruselas principalmente); y un 0,6% hablan alemán. En el aspecto religioso, más del 90% de esta nación se declaran católicos, pero existe una minoría protestante y otra judía. Aquí, a pesar de los conflictos recurrentes, se trata de un único sistema social, político, económico, simbólico, culturalmente integrado.

El Estado de Israel, fundado hace apenas 60 años, cuenta con poco más de la 7 millones de habitantes. De ellos, el 78% son hebreos y el 19% árabes (un 16% musulmanes). Hay que contar un 2,5% de cristianos y un restante 1,5% de drusos y otros. Las lenguas habladas son el hebreo, el yídish, el inglés y el árabe, y hasta pervive el judeoespañol sefardí -muy minoritario-. No obstante, Israel constituye un solo sistema sociocultural israelí, de gran diversidad y complejo como todos.

En España, la lengua española es la común y prácticamente omnipresente; a la vez, se habla gallego, vascuence o catalán en parte del territorio de las respectivas comunidades autónomas. Por tanto, es un hecho comprobable que existen varias lenguas en España; pero sería un auténtico sofisma decir que por ello existen varias culturas.

Cuando un periodista escribe: "El barrio de Lavapiés, donde conviven una gran pluralidad de culturas, etnias, religiones y tradiciones espirituales en un clima de diálogo, respeto y comunicación abierta...", más allá de la ingenua idealización de los hechos, hemos de rechazar esa afirmación aparentemente trivial de que en el barrio exista una "pluralidad de culturas". Allí, sin duda, habitan personas *procedentes* de diversas culturas, de otras sociedades; pero se encuentran en *esta* sociedad y en *esta* cultura. No parece lo más adecuado dar por buenos los tópicos, incurriendo en un uso degradado y vulgar de la noción sistémica de cultura, pues esto nada contribuye al análisis de la realidad, sino a una ceremonia de la confusión y a la expansión de la necesidad, quizá con tan buena voluntad como desacierto.

Nunca insistiremos bastante en la importancia de elaborar los conceptos en un marco teórico consistente. Cuando alguien piensa que existe una cultura diferente por el hecho de hablar una lengua diferente, comete un error. El idioma es -lo repito- sólo un sector de la cultura, combinable con técnicas, leyes y creencias muy dispares. Cuando alguien imagina que se halla ante una cultura diferente por el hecho de haber una cosmovisión o una religión diferente, incurre en otra confusión. Pues, de por sí, se trata sólo de un sector del sistema cultural, recombinaable de muchas maneras.

La recombinación ha sido siempre lo normal. En la Siria-Palestina de principios del siglo II, antes de la rebelión de Simón bar Kojba, los judíos hablaban arameo, hebreo y

griego. Ochenta años antes, Pablo de Tarso escribió su *Carta a los romanos* en griego y no en latín. Las ceremonias cristianas de los primeros siglos, en la ciudad de Roma, se celebraban tanto en latín como en griego. Para el cristianismo antiguo, resultó irrelevante que Jesús hablara en arameo, que los evangelistas escribieran en griego y que la versión oficial de la Biblia en occidente fuera la Vulgata latina. Tres lenguas no determinan tres religiones, ni una misma religión supone una sola cultura. En realidad, todo sistema cultural es un precipitado de elementos heteróclitos que se transmiten por separado y que, con suerte, logran en una época histórica una síntesis más o menos afortunada.

Si por *cultura* entendemos el sistema social empírico como un todo, entonces en un mismo territorio socialmente organizado todos los pobladores viven en la misma cultura y pertenecen fundamentalmente a ella -sea cual sea su lengua, su religión, su oficio, su nivel de renta, sus gustos culinarios o sus festejos populares-.

Si por cultura se entiende, por antonomasia, la información y los códigos que sirven para organizar internamente el comportamiento social (por ejemplo, información inherente a la producción económica, la reproducción, la estructura del parentesco y la política, el conocimiento del mundo y los sistemas de significación), entonces en el fondo sería irrelevante en qué código estén codificadas esas informaciones. En principio, por ejemplo, daría igual qué lengua se hable, supuesto que todas son traducibles entre sí. Con esto no estoy diciendo que todo dé igual, sino que no hay una heterogeneidad o diferencia radical entre unos códigos y otros; y que, precisamente por eso, resultan comparables y cabe discutir sus ventajas, inconvenientes, antagonismos, complementariedades, o indiferencia.

Lo cierto es que no hay ningún rasgo o conjunto de rasgos (de los cientos, miles o millones que en distintos niveles se pueden analizar) de un sistema cultural, cuya presencia sea coextensiva en el espacio y en el tiempo con la presencia de los demás rasgos o conjuntos de rasgos. En cada sistema, la formación de una síntesis concreta es producto de la historia; de una historia que es la de la difusión de rasgos entre sociedades, la invención, la recombinación cultural. Nunca se puede ser coherente del todo cuando se intenta trazar divisorias entre las poblaciones, las sociedades o las épocas, en función de la presencia de unos rasgos particulares diferenciales, cuya selección se habrá llevado a cabo invariablemente de manera arbitraria, aunque no falte quien la crea identidad metafísica.

Por estas razones, he considerado que la forma más pragmática de recortar una unidad sociocultural, sin negar que sea tributaria de contingencias históricas y carezca de un fundamento último, tiene en cuenta la formación de los aparatos de organización política y sus fronteras. Estas sociedades políticas pueden organizarse en diversos planos; pueden clausurarse; pero pueden abrirse a alguna clase de coordinación o federación y, en esta dirección, llegar hasta alcanzar la escala de toda la humanidad, en la que la *unidad de la cultura* (no confundir con uniformidad)

significaría a la vez el fundamento antropológico común y la unidad plural de la diversidad existente y en gestación.

La *cultura humana* es, al mismo tiempo, una y múltiple. La cultura constituye un universal humano, transcultural, es decir, presente y operante en todo sistema histórico social. Debemos admitir, pues, una *constante antropológica*, como condición para poder comprender la diferenciación cultural, la conformación y evolución de las sociedades concretas. Debemos investigar más ampliamente la universalidad semántica propia de la especie, los universales bioculturales, los componentes del patrón cultural universal, las estructuras del espíritu humano: una especie de mecánica subyacente a toda sociedad y constitutiva de la naturaleza humana (cfr. Lévi-Strauss 1962; Mosterín 2006). Esta matriz operante en la organización de los códigos socioculturales no se encuentra en abstracto, sino en la sistematización y evolución histórica de éstos.

Históricamente, la cultura humana aparece siempre plasmada en realizaciones ubicadas en el espacio y el tiempo, analizables como *paradigmas* culturales, que son a la vez una conformación histórica adaptativa y una materialización de la matriz formal universal de la cultura humana (cfr. Morin 2001; Mosterín 2009). Pues el universo cultural -como el otro- en permanente evolución, genera sistemas variantes y alcanzan una estabilidad temporal, instaurando un paradigma. Sus mecanismos de creación simbólica abierta, confrontados con las tradiciones preexistentes, los poderes en pugna y las condiciones cambiantes, intervienen decisivamente en las bifurcaciones que se producen de múltiples modos (tecnoculturales, sociopolíticos, axioideológicos), dando lugar a un nuevo estado del sistema.

Las sociedades y los estados se autoorganizan como síntesis culturales o civilizatorias, fundadas en un núcleo de principios estructurales, organizativos e ideológicos, que son lo que denominamos paradigmas históricos, característicos de cada período. Estos paradigmas no son inconmensurables, como algunos han pretendido; por el contrario, se vuelven inteligibles precisamente al analizar las semejanzas y diferencias que se advierten, al comparar entre sí sus estructuras. Además, reaccionan unos frente a otros, incluso en el seno de la misma tradición. Y cuando un paradigma se hace hegemónico, o un nuevo paradigma se expande y generaliza, los anteriores no desaparecen, sino que continúan ocupando un nicho social subordinado o virtualizado. En cuanto a los individuos, ninguno es la encarnación prototípica de lo que da de sí un paradigma. Está claro que el paradigma dominante en una época determinada resultará estadísticamente mayoritario, en general; pero siempre es normal que se den casos híbridos, mestizos y mutantes. Más aún, una persona individual puede transitar de un paradigma otro, a consecuencia de situaciones inestables, de crisis, guerra, emigración, y acaso por elección libre. De hecho, las transformaciones de un sistema sociocultural y de cualquiera de sus instancias suelen comenzar a partir de algunos individuos que inciden en un cambio de dirección (sin que sea ostensible de antemano si será para bien o para mal).

Teoría de la relatividad cultural

La línea de argumentación que vengo exponiendo sostiene y reafirma que hay un principio de equivalencia que postula que las reglas básicas de estructuración antropológica son las mismas en todas partes, por lo que todas las culturas son equivalentes a este respecto. Por idéntica razón, todas las culturas humanas son parte de una misma "especie"; no se asemejan a especies vivas diferentes, dotadas con genoma heterogéneo, incompatible y no interfecundo. Esta única especie cultural constituye la *cultura humana*, de la que todas las sociedades concretas materializan formas particulares -como poblaciones de la misma especie, adaptadas a condiciones dadas-.

Esta pertenencia a una misma especie no implica, en absoluto, que todas las formas tengan el mismo valor en su contenido, en la concreción de sus componentes o sus producciones sociales e históricas. Por ejemplo, un Estado puede garantizar la convivencia en paz y, en otro caso, desencadenar un genocidio; la misma gramática sirve para decir mentiras y para contar verdades. La equivalencia se refiere a las reglas, no al juego particular desarrollado a partir de ellas. El valor de cada desarrollo concreto depende de su funcionalidad; debe ser discutido en relación a su potencial de supervivencia, de sostenibilidad, de universalidad, por su bondad y su belleza, o por su contribución a la unidad de la organización de las sociedades humanas en una civilización mundial.

Una *teoría relativista de la cultura* (entendiendo por cultura un sistema de sistemas de interacciones basadas en información transmitida entre humanos) no proclama el relativismo cultural. Todo lo contrario: nos conduce a poner en entredicho el llamado "relativismo cultural", puesto que hace ver que todas las variantes socioculturales son relativas a la unidad cultural de la especie humana, en su evolución en el tiempo y el espacio; todas las formas culturales pertenecen, en realidad, a esa unidad compleja y derivan de la operación de unos mismos principios evolutivos y sistémicos, o emergen de procesos homólogos. El dogma del relativismo concibe los sistemas sociales empíricos como si fueran recintos clausurados sobre sí mismos, autofundantes y autárquicos; conciben cada cultura local o nacional, e incluso cada tiempo histórico, como un horizonte epocal singular, como reino insular de una episteme encastillada. De ese modo, al relativizar cada esfera cultural hasta atribuirle una completa inconmensurabilidad con respecto a las demás, resulta que lo que están haciendo es absolutizar erróneamente su estado de sistema, al tiempo que desconsideran su proceso de formación, sus homologías y analogías, sus equivalencias, sus invariancias y sus diferencias sobre el mismo tema con respecto a las restantes variantes culturales.

Dada la equivalencia entre sociedad y cultura (siendo la primera un paradigma cultural materializado y la segunda, la información codificada o con potencialidad codificante para la organización de la vida social), lo cultural -y no sólo el sistema social- ejerce una gravitación sobre el comportamiento de los individuos como conjunto, que es

indistinguible del propio comportamiento social. Se trata de dos aspectos irreductibles de una misma realidad (semejante de alguna manera a la unidualidad onda-partícula).

Los campos culturales se crean en torno a sistemas sociales con poder de organización y de estructuración mental, que afectan a la vida de los individuos. Aunque éstos pueden estar expuestos a la atracción de diversos campos culturales, al desplazarse geográficamente o bien cognitivamente. A medida que se globaliza la civilización moderna, muchos componentes culturales antiguos y modernos se vuelven ubicuos, las fronteras se permeabilizan; las adaptaciones locales dependen cada vez más de las condiciones generales que se van creando.

Cada sociedad viene a ser como un ecosistema cultural, que constituye solo un fragmento integrante de la biosfera cultural humana. Las interrelaciones sociales (económicas, políticas, familiares, cognitivas, religiosas, estéticas, etc.) no sólo vinculan a los individuos al sistema, sino que constituyen el sistema en el que se integran los individuos. Así, cuando se establece una sociedad unida, ya no hay dos o varias culturas, sino una más compleja. Cuantas más vías de intercambio y de interacción se instauran, más ampliamente se va tejiendo un metasistema más complejo, por mucho que persistan diferencias particulares en aspectos determinados, como es normal: se trata de la diversidad interna al propio sistema.

¿Hay sociedades biculturales?

Nadie negará la evidencia de que se dan infinidad de semejanzas y diferencias, tanto biológicas como culturales, en los rasgos o caracterizaciones constatables entre unas sociedades y otras; también dentro de cada sociedad, entre sus zonas, estratos y grupos, entre los individuos y hasta en diferentes edades de la vida individual. Lo que aquí estamos debatiendo es cómo teorizar ese fenómeno de las semejanzas y diferencias culturales, el hecho de que somos irrefutablemente similares y, a la vez, irreductiblemente singulares.

Cuando preguntamos si hay sociedades "biculturales", la respuesta a esta pregunta es inequívoca: No, por definición. Sería un engaño evocar descripciones superficiales, hechas desde un empirismo ramplón o destinadas a contentar a la feligresía. No se hace avanzar mucho la astronomía describiendo puestas de sol. En un sistema social, puede haber algún subsistema que presente una modalidad doble, triple o múltiple; pero ningún subsistema es suficiente para constituir el todo ni para explicarlo. Por ejemplo, es correcto decir que Bélgica, Canadá, Perú, o Filipinas son bilingües, en el sentido de que hay dos lenguas principales, habladas cada una por una parte significativa de la población, y ambas por un sector. En otros países, se reconocen varias lenguas oficiales: 4 en Suiza; 11 en Suráfrica; 18 en India; 56 en China. Pero en ningún caso sería correcto afirmar que se dan otras tantas "culturas". En cada uno de esos países existe un único Estado nación, una misma sociedad, una sola cultura, si mantenemos el concepto riguroso de cultura. En este sentido clarificador, no debe

cometerse el error de extrapolar la afirmación de que hay sociedades bilingües o plurilingües a la afirmación de que tales sociedades son "biculturales" o "pluriculturales", pues la diversidad lingüística forma parte del mismo sistema. Lo que suele ocurrir es que la especiosa ideología del multiculturalismo se difunde como una niebla, ofuscando los conceptos y la teoría.

El espejismo biculturalista se puede suscitar, de manera análoga, a partir de cualquier diferencia interna del sistema social (en materia de religión, parentesco, clase social, residencia, indumentaria, preferencias culinarias, etc.) y así ocurre muchas veces. En todos los casos, aportaría un progreso teórico y político el disipar las ilusiones. Pero lamentablemente, ni siquiera hay un rechazo unánime cuando se habla de una sociedad "birracial" o "multirracial", siendo así que, para la ciencia genética, en nuestra especie humana sólo existe una única raza, a la que absolutamente todos pertenecemos. Sin embargo, la jerga racista sigue emponzoñando los discursos, ya sea por desidia o por encanallamiento.

La biculturalidad no puede atribuirse a una sociedad, porque ésta no puede ser al mismo tiempo dos sistemas socioculturales; un todo no puede ser a la vez dos todos que ocupan el mismo espacio y tiempo. El sistema social no es un sujeto que permanezca al sobrevenir transformaciones radicales de la cultura. El sistema cultural tampoco es un sujeto que permanezca al producirse grandes transformaciones en la sociedad. Si se transforma la cultura, se transforma la sociedad; y viceversa. Queda el territorio y el paisaje, que también se alteran a la larga. Queda la población, que se renueva al paso de las generaciones y se mezcla, y le corresponde disponer de la herencia que le cae en suerte, o acaso recomponerse después de una catástrofe. Pero la población nunca vuelve a ser la misma. El "espíritu del pueblo" no representa más que una fantasmagoría romántica. En medio de los procesos constantes de adaptación y de las dinámicas sociales, sólo el individuo es propiamente sujeto y puede ser consciente y libre; solamente él puede ser ciudadano.

La organización de la sociedad conforme a un paradigma concreto comporta valores que pueden y deben ser discutidos. Y el criterio más elemental radica en lo que es bueno o malo para la supervivencia de la sociedad y de la población. Los rasgos que cumplen con esto los llamamos adaptativos, sin olvidar que la adaptación es siempre un resultado. Sin embargo, no todos los rasgos tienen por qué ser adaptativos. Hay multitud de rasgos que tienen un valor adaptativamente neutro: se puede sobrevivir y vivir, con ellos y sin ellos, sin ningún problema. Lo cual no significa ignorar que muchos de ellos confieren a la vida un sabor, un aliciente, un sentido estimable, por el que merece la pena vivir. Caben otros valores. La gente puede vivir en una sociedad como espacio abierto o, por el contrario, sentirse en una cárcel. Mucho depende de las ideologías del poder. Los fascismos, los fundamentalismos, los etnicismos y comunitarismos y los nacionalismos no democráticos siempre se proponen erigir y legitimar sociedades carcelarias, donde las personas son catalogadas y encerradas en una categoría ontológica, dentro de una jerarquización inmutable, bajo etiquetas como "judíos", "moros", "chinos", "hispanos", "negros", "indígenas", "gitanos", etc.

Aunque he dicho que los componentes culturales se difunden de una sociedad a otra y, en principio, todos son transmisibles, también es cierto que en el paradigma de un sistema sociocultural determinado no se puede incorporar sin más cualquier rasgo. Hay rasgos que resultan incompatibles en un mismo sistema. Por ejemplo, los vehículos pueden circular en carretera por la derecha o por la izquierda, pero no pueden regir al mismo tiempo ambas normas. Una norma excluye la otra, inevitablemente. Ahora bien, podemos encontrar otros tipos de incompatibilidad no tan simples, pero que comportan distintas reglas imposibles de mantenerse como tales simultáneamente, ya sea para el comportamiento individual, ya sea para el sistema social. Así, un individuo no puede observar al mismo tiempo la prohibición atávica de comer carne de cerdo y la costumbre de tomar unas tapas de jamón serrano. El placer de beber vino o cerveza en compañía de los amigos choca con la prohibición radical del alcohol. Otro ejemplo: Uno está en su derecho a pensar que no tiene mucha lógica atenerse a criterios científicos acerca de la sanidad de los alimentos y, a la vez, postular la necesidad de cumplir condiciones rituales que los hagan puros o legítimos para el consumo. Sin embargo, estas peculiaridades, siempre que sean una opción libre de quienes las adoptan según sus creencias y no se pretendan imponer a los demás, no tienen por qué ser objetables, aunque uno no las comparta.

Ahora bien, hay otras incompatibilidades más problemáticas. No tiene coherencia decir -por las circunstancias- que se defiende la democracia y, a la vez, sostener que el Estado debe someterse a la ley religiosa. También es contradictorio afirmar la igualdad jurídica de la mujer, al tiempo que se está a favor del *burka* o de la poligamia. Estas posiciones no tienen cabida en una sociedad abierta, porque atentan directamente contra la constitución democrática del Estado y contra la esencia del paradigma cultural moderno.

En resumen, encontramos edificaciones sociales diferentes y ladrillos culturales diferentes. Y todo debe analizarse de la manera más objetiva posible y someterse al juicio crítico de la recta razón. Sólo desde posiciones oscurantistas cabe pensar que haya algo extraterritorial para la ciencia de la cultura, algo al margen de la discusión y la evaluación humana (lo que implicaría ya una evaluación que se ignora sí misma). Cada sistema sociocultural cuenta con su propia organización y su inmunología, lo mismo que también genera sus propias patologías. La salud del sistema se diagnosticará siempre en función de su validez para la supervivencia de la especie y, en nuestro tiempo, en función de su capacidad para la integración o inserción en una civilización mundial y su compatibilidad con el respeto a los derechos humanos.

Los defensores posmodernos de la "diferencia" hipostasiada inspiran políticas que acaban batallando como enemigas de la igualdad. En nombre de una reivindicación, entre ontológica y zoológica, de que el propio "pueblo" es fundamentalmente diferente de los demás, hacen cuanto está en su mano por liquidar la diversidad interna existente en la sociedad real. En contra de lo que creen, lo cierto es que sólo la razón de la igualdad individual y, por tanto, de las libertades, da garantías a la

diversidad social e individual en el marco del pluralismo. Pero, ¿qué ocurre con el individuo y su configuración cultural?

¿Puede un individuo ser bicultural?

Sabemos que todos los caracteres genéticos de todas las poblaciones humanas, con sus diversos alelos, pertenecen por igual al genoma humano, que es común a los 6,8 billardos de criaturas que somos. También es sabido que, en un momento dado, la distribución de esos caracteres presenta un perfil estadístico variable en las distintas concentraciones poblacionales. Y que en ninguna parte hay dos personas idénticas desde el punto de vista genético. Esto puede ayudar para comprender la dinámica cultural; aunque damos por sentado que la cultura reside en otro plano, no determinado por los genes, cabe establecer una analogía con respecto a lo que pasa con los caracteres culturales. Aunque el alcance de la comparación se queda corto, pues el genotipo biológico individual permanece el mismo durante toda la vida, mientras que la caracterización cultural del individuo está siempre abierta, no sólo a la adquisición de nuevos contenidos, sino a la reestructuración de los propios esquemas mentales. Por grande que sea el peso de la tradición y las constricciones prácticas, no puede desmentirse la posibilidad de emancipar en algún grado los pensamientos y comportamientos que uno protagoniza.

La tesis de Fredrik Barth (1969) me parece ambigua cuando escribe: "Las diferencias culturales pueden persistir a pesar del contacto interétnico y de la interdependencia". ¿Qué quiere decir? Salvo que esconda una manera de entenderla como una esencia colectiva inmutable, la "diferencia cultural" se produce históricamente, no es inmune al cambio que puede afectar incluso en el núcleo del paradigma social; y no determina linealmente el comportamiento de la gente. En la escala de los individuos, considerando la totalidad concreta de la configuración cultural individual, las diferencias entre individuos de una misma sociedad local son de hecho tantas como las que se pueden encontrar entre individuos de sociedades muy alejadas entre sí. La verdadera diferenciación, por consiguiente, es en último término la individual. Es evidente que uno no constituye un sistema cultural, sino que pertenece a él. Pero, en la medida en que es capaz de incorporar selectivamente una pluralidad de componentes culturales heteróclitos, cada uno opera a su nivel una síntesis cultural única.

Según lo argumentado hasta aquí, no tiene mucho sentido pensar que se da biculturalidad a escala social. Porque resulta contradictorio pensar una sociedad como un sistema que es dos sistemas, es decir, que en cuanto conjunto realiza dos paradigmas de autoorganización alternativos o incompatibles (no confundir una cultura diferente con la diversidad de los componentes en el interior de una cultura). No obstante, si cambiamos de escala y preguntamos si un individuo puede ser bicultural, la respuesta ya no es necesariamente negativa. El individuo puede serlo parcialmente, en la medida en que es capaz de trasladarse de una sociedad a otra e

incorporar elementos culturales de ella (lengua, leyes, costumbres), puesto que la condición humana le permite llegar a adaptarse a su paradigma y desenvolverse funcionalmente con normalidad en él.

Un individuo cuenta, por principio, con la virtualidad de ser no sólo bicultural sino policultural, como puede ser políglota. El único límite serio para ampliar la competencia cultural hasta los confines de la cultura humana (que las abarca todas) es la brevedad de la vida individual. Es verdad que no debemos infravalorar la importancia decisiva de la cultura materna o la lengua materna -que es la propia, hablando con propiedad-; pero la endoculturación, como proceso de adquisición cultural, no supone un obstáculo teórico a la posibilidad de aprender a desenvolverse en otro sistema cultural como un nativo. Así, pues, una persona puede ser bicultural, al menos en parte. En realidad, uno nunca llega a incorporar del todo ni siquiera la propia cultura.

La escala de la sociedad y la escala individual no se corresponden adecuadamente, salvo en el supuesto imaginario de que el sistema sociocultural fuera homogéneo y monolítico, en todos sus aspectos, y todos sus miembros lo asimilaban perfectamente, volviéndose clónicos. Mientras que la sociedad en cuanto sistema se caracteriza por un conjunto articulado de rasgos y comportamientos cuya variabilidad interna arroja siempre un perfil estadístico oscilante, los individuos realizan cada uno solo algunas de esas formas variables y se adscriben a una fracción o grupo de porcentaje, a otro o a otro distinto, según qué característica nos pongamos a analizar. (Y en determinados rasgos, uno coincidirá más con individuos de otras sociedades que con muchos de la propia.)

Más allá de la clasificación basada en la nacionalidad, documentada en un pasaporte, por ejemplo, y dejando aparte los casos de doble nacionalidad, los empeños clasificatorios de tipo identitario están abocados al fracaso, porque hay tantos criterios posibles que cualquier elección resultará irremediabilmente arbitraria. El afán de encasillar a toda costa en una categoría, tan espontáneo, corresponde a algún atavismo totémico, que, quizá, ayuda a la gente a orientarse en medio de un entorno social complicado, pero que no contribuye a entenderlo mejor ni a convivir mejor. A fin de cuentas, en el sentido más concreto y pragmático, es cada individuo quien lleva a cabo la síntesis cultural (monocultural, bicultural, pluricultural, ¿pancultural?). Hay casos en que la biculturalidad misma no es reducible a la suma de dos culturas: El escritor Amin Maalouf dice que no tiene sentido para él definirse culturalmente libanés o francés, siendo ambas cosas a la vez. El novelista y ensayista Salman Rushdie es a una india y británico. El filósofo Jacques Derrida, ¿era francés, argelino, o judío? En ocasiones, el emigrante, incluso bien adaptado, tiene dificultades para ser adscrito: lo consideran extranjero en su país de origen y extranjero en su país de destino.

Solo el individuo sujeto humano puede hacerse "bicultural" y hacer saltar los estereotipos. De algún modo, esta biculturalidad no es sino un caso particular de pluriculturalismo, por el que alguien adquiere competencias dobles o múltiples en

algunos componentes culturales, en general no contradictorios: saber vivir en dos o más sociedades, hablar dos o más lenguas, etc. Acaso algo de eso, en un sentido laxo, esté más extendido de lo que parece, cuando uno tiene pluriempleo o cambia de oficio, disfruta de la cocina italiana, marroquí e indonesia, escucha música de todos los continentes, lee literatura de cualquier país, se confiesa a la vez cristiano y budista, se cura con antibióticos y mediante acupuntura. Cuando nuestra vida cotidiana depende cada día más de un sistema de intercambios global en mil aspectos, ya no caben paraísos identitarios más que en forma de ensoñación, mitificación y autoengaño.

Nos guste o no, todos somos parcialmente biculturales, pluriculturales, por la procedencia de todo aquello que nos constituye socioculturalmente. Tiene un valor adaptativo y, más allá de eso, nos posibilita la búsqueda de otros valores que enriquecen nuestra vida. La inestabilidad de los sistemas sociales y su apertura, tanto a la innovación cultural como al flujo transcultural, si se conjura el riesgo de estallido y de estancamiento, dan lugar a la diversificación que ofrece oportunidades para una mejor inserción y adaptación.

Como la evolución social se da en un campo de fuerzas, los rasgos no se imponen por su valor intrínseco sino por el poder que adquieren. Aunque a la larga, sería de esperar que prevalezcan por su excelencia y, sin duda, serán seleccionados por su valor de supervivencia. En este tipo de contextos, se ha hablado de aculturación, asimilación e integración.

Se hablaba de aculturación para designar la imposición de elementos culturales por parte de una potencia colonial. Pero puede darse también en el seno de una misma sociedad o región, como colonización interna. Así, por ejemplo, en casos conocidos de bilingüismo coactivo, cuando, sin otra utilidad que cierto rédito político, se obliga a la población a aprender y usar una lengua que no es la materna ni la mayoritaria del territorio. En general, esto ocurre siempre que la libertad de los individuos respecto a la adquisición de determinados rasgos culturales no adaptativos se ve atropellada por imposiciones tendentes a favorecer los intereses de un proyecto partidista. Suele ser un comportamiento propio de los regímenes no democráticos, propensos a la politización de componentes culturales susceptibles de encerrar en sí misma a una colectividad.

Con referencia a personas y grupos que emigran a otra sociedad, es usual contraponer la idea de "asimilación" (negativamente connotada) y la idea de "integración" (valorada más bien como un proceso positivo para la cohesión social). Esta distinción tiene sentido sobre todo en las sociedades cerradas, donde asimilarse significa adoptar un modelo cultural compacto y uniforme. No obstante, en las sociedades abiertas, pluralistas, donde no existe un modelo homogéneo, la asimilación carece de objeto y lo único que cabe es integrarse en algún grado, o enquistarse, o maquinarse contra el sistema. La persona se hace bicultural al desarrollar su capacidad de integración.

La integración sí constituye un verdadero problema, que puede afectar a los miembros autóctonos de la sociedad, pero, sobre todo, a los inmigrantes. Éstos pueden chocar con condiciones o gentes que se la obstaculizan; o, por el contrario, ser ellos quienes no están dispuestos a integrarse. Por uno y otro lado, se trata de un monoculturalismo insano, que alimenta gérmenes de conflictividad social.

Un caso reciente nos permite ilustrar las dificultades de la adaptación. El día 5 de marzo de 2010, se presentó públicamente en Granada un partido político de "inspiración islámica", que concurrirá a las elecciones municipales en Granada, Málaga, Madrid, Barcelona, Murcia, Valencia, Oviedo y Toledo (*El País*, 6 de marzo, 2010). El significado obvio de este hecho es que hay algunos musulmanes residentes en España que manifiestan su clara voluntad de no integración en las organizaciones políticas españolas. Y, además, lo hacen contraviniendo el principio de laicidad de la política, puesto que el partido se constituye sobre la base de la pertenencia a la religión islámica. La pertenencia religiosa como condición de la pertenencia política implica una quiebra del principio de ciudadanía común (al introducir un principio de organización política que discrimina en función de las creencias religiosas). Por si fuera poco, en algunas declaraciones colaterales, bien documentadas, expresan su rechazo a los principios de la democracia y a los derechos humanos universales. ¿No debe entenderse esto como un comportamiento de automarginación voluntaria?

En un contexto global como el nuestro en el que están copresentes, las construcciones socioculturales se remiten unas a otras tanto en su estructura como en su significado. También hay relación interactiva entre la escala social y la individual. El comportamiento del sistema social es estadísticamente coincidente con el comportamiento de los individuos, en la medida en que éstos se sincronizan con el sistema. De este modo, los individuos coordinan sus operaciones y se insertan socialmente. La fuerza de integración social del individuo es directamente proporcional a la frecuencia de sus interrelaciones con los demás en la onda del espacio cultural correspondiente, es decir, en básica sintonía de comportamiento, pensamiento y sentimiento. Cuanto mayor es la frecuencia de interacción en la misma onda, más consistente se hace la integración sociocultural de los individuos implicados y más sólido el sistema social.

Dada la convertibilidad entre sociedad y cultura, y dada la existencia de distintas sociedades, el desplazamiento de los individuos al espacio de otra sociedad puede no producir un buen acoplamiento en ella de las personas llegadas, e incluso de sus descendientes, sobre todo si la carga cultural previa propende a socializarse en un sentido contrario a la sociedad que acoge. Entonces, en lugar de una sinergia mutuamente benéfica, se da el riesgo de incubarse una energía antagónica, que fomente una subcultura heterotrópica y desestabilizadora del sistema social.

Los inmigrantes se encuentran sometidos a efectos gravitatorios culturales contradictorios, lo que puede generar patologías tanto personales como sociales, en caso de no lograr cierto grado de adaptación y armonía. La sociedad pluralista cuenta

con la ventaja -y el deber- de estar abierta la elaboración de síntesis culturales más poderosas. Por el contrario, la tendencia multiculturalista propicia, por su propio planteamiento, la formación de guetos: una manera de cuartear la convivencia social, imponiendo a los individuos que entran en su órbita una asimilación fragmentaria y cerrada.

La onda del comportamiento social puede ser de mayor o menor longitud, esto es, más laxa o más estricta. Probablemente será más estricta y exigente en las cuestiones más importantes para el paradigma social. Cuando un individuo sale de su sociedad habitual, la onda en la que se movía se debilita o virtualiza; de manera que sólo la buena integración en la sociedad donde llega a vivir puede restituirle una nueva energía (longitud de onda más estrecha), al adherirse a una pauta de comportamiento mejor sincronizado con el nuevo campo al que se ha incorporado. La atracción cultural de la sociedad que acoge será decisiva; pero, en buena medida, dependerá de que no se enquite una repulsión residual, debida a la vinculación preexistente con la sociedad de origen (vínculos de intereses, ideológicos, emocionales, religiosos, etc.). Un grado elevado de absolutización o sacralización de los esquemas culturales precedentes podría haber instaurado tal cerrazón mental en ciertas personas que las incapacite para adaptarse. Uno necesita mucha energía cultural -intelectual y moral- para escapar al campo gravitatorio de la cultura que lo posee. Al alejarse de la sociedad de origen, uno pierde cultura inexorablemente; pero, en compensación, puede ganar nueva cultura al introducirse en el campo de otra sociedad. Y su precariedad inicial podría convertirse en una mayor fortaleza.

Por una cultura pluralista mundial

La diversidad cultural es un hecho observable. Pero hay dos formas básicas de entender esa diversidad: desde un enfoque esencial y desde un enfoque evolutivo. Quienes sustentan el enfoque *esencialista* suponen que en el fondo hay como una esencia fija, originaria, propia de un pueblo, de la que éste se puede olvidar, pero que puede recuperar, salvando su "espíritu colectivo" singular. Consideran la cultura como una matriz única de características que forman un bloque compacto, como un ser sustantivo, a menudo vinculado a una procedencia racial o lingüística o mitológica. Este bloque se contrapone a otros, igualmente compactos y metafísicos. De ahí extraen la idea de que los individuos se deben a una pertenencia homogénea, a una especie de genotipo cultural, que los conducirá a un destino incomparable, en general bajo la conducción de un caudillo que está ahí -o vendrá- para desvelar la verdad del pueblo. La idealización subyacente a este planteamiento postularía una clonación cultural virginal, que acuñe a los individuos replicantes en una línea de transmisión incontaminada, cuya preservación y preponderancia legítima la decisión pura de aplastar toda disidencia.

Por el contrario, el enfoque *evolutivo* adopta un punto de vista histórico que desmitifica la mitificación de la historia de las razas y los pueblos. Aquí, la diversidad

cultural se interpreta como conjunto de características que se han ido organizando en torno a un núcleo sistémico de rasgos adaptativos. Todas son transferibles en principio y se hallan distribuidas, con frecuencias estadísticas variables, entre las poblaciones humanas, formando sociedades, sistemas temporales que no cesan de adaptarse, crear novedades e intercambiar en la realidad histórica. Al señalar el perfil estadístico de los rasgos presentes en un estado de sistema (la presencia de algunos componentes se aproximará al cien por cien, mientras que la mayoría portará variantes repartidas en porcentajes, cambiantes además a lo largo del tiempo), se da a entender que muchos individuos de una cultura poseen unos rasgos que, de hecho, no poseen otros individuos de la misma cultura; sus coincidencias mutuas resultan siempre parciales y dependen de cuáles sean los caracteres que consideremos como referencia. Si hiciéramos agrupaciones con la gente que comparte un rasgo determinado, sistemáticamente quedarán excluidos individuos de la propia sociedad y habrá que incluir individuos de otras sociedades.

Este enfoque teórico -como ya he subrayado- se apoya en que hay una naturaleza humana biológica común, que ella fundamenta una matriz cultural universal, subyacente en todos los desarrollos históricos que han plasmado los sistemas sociohistóricos, estructurados en torno a un paradigma emergido. Éste forma un núcleo de rasgos y reglas que dan estabilidad al sistema en la medida en que son adaptativos, es decir, garantizan la supervivencia social. Pero, en cualquier caso, no acontece una replicación clónica, sino una incesante recombinación cultural en la reproducción social (con mayor amplitud que la que se da en la de la reproducción sexual). De modo que un individuo es ya siempre, en su propia constitución cultural, un ensamblaje de componentes pluriculturales; es heredero de múltiples tradiciones, hijo de multitud de "padres" (algunos de los cuáles, por fortuna en este caso y a diferencia de los biológicos, se pueden elegir).

Por otro lado, el valor de la diversidad cultural habrá que juzgarlo por sus consecuencias, por su significación pragmática no discriminatoria ni nociva y por su ayuda a la adaptación. Ni la semejanza ni la diferencia representa una bondad absoluta. Todo depende de la función que desempeñen una y otra en el conjunto de la sociedad. El afán por distinguirse de otros, perfectamente legítimo, puede llevar a comportamientos a primera vista extravagantes, pero que a veces se convierten en canónicos: hacerse orificios en cartílagos, colgarse aretes y herrajes, rasurarse y teñirse el cabello, hacerse rastas o tonturas, cortarse el prepuccio, vestirse de uniforme, seguir una moda, etc. Hay infinidad de rasgos como éstos, que vienen a coincidir en el hecho de carecer de valor adaptativo y de supervivencia, por lo que su función parece solamente imaginaria o simbólica. Por eso mismo, se reproducen pero suelen quedar fuera de la evolución cultural. Expresan la conformidad subjetiva de los individuos con su pertenencia a un grupo, clase, pandilla, cofradía, secta, comunidad; pero las transformaciones adaptativas (técnicas, económicas, políticas y científicas) se llevan a cabo en un plano más real. El avance o el estancamiento cultural ocurrirá con independencia de diferencias aparentes como esos rasgos que no son estructurales

sino decorativos, pertenecientes más bien al limbo del folclore, por más que se sobrecarguen de una significación y una emoción dignas de mejor causa.

La importancia vital de la diversidad biológica y cultural, del papel creativo o adaptativo de las diferencias para la salud de la especie y de las sociedades humanas, no debe confundirse con la ingenua consagración del diferencialismo a ultranza. Las cautelas son imprescindibles. El cándido elogio de la diversidad comete un error, al hacer equivaler cualquier diferencia con un enriquecimiento; porque puede mostrarse demencial, mórbida, incluso letal -como en el plano genético lo son la mayor parte de las mutaciones-. Hay rasgos estructurales y comportamientos incompatibles con un sistema sano, por resultar tóxicos para la convivencia, deletéreos para la integración o lesivos para las personas.

Al menos en casos muy evidentes, podríamos estar de acuerdo en que hay "señas de identidad" que no merecen el menor respeto. Por ejemplo: Lo mejor que les puede pasar a los analfabetos es dejar de serlo. Lo mejor que le puede pasar a la gente que sufre pobreza es salir de ella. Lo mejor que se les puede desear a unos fanáticos es que se vuelvan razonables. Lo mejor que podría decidir un canalla o un corrupto es regenerarse.

La manera de considerar teóricamente las diferencias nunca es inocua. De ahí que haya que examinar con cuidado qué se esconde detrás del supuesto valor de lo *multicultural*, "caracterizado por la convivencia de diversas culturas" (según el diccionario de la Real Academia). Porque ya sabemos la enorme imprecisión de esa idea de cultura, a través de la cual se nos puede colar la ideología del multiculturalismo comunitarista (cfr. Fernández Fernández 2009), refractario -como todo particularismo- a la idea de humanidad y, a veces, una forma disimulada de enmascarar los prejuicios racistas.

También habría que repensar la buena voluntad de lo *intercultural*, como la que mueve, por ejemplo, a celebrar con emigrantes una "fiesta de la interculturalidad". A fin de cuentas, sirve para recalcar la presuposición ordinaria de que, en efecto, se trata de diferentes "culturas", que están aquí a la par, cosa que en sentido sistémico carece de sentido. Más que sustantivar la diferencia, deberían resaltar la unidad cultural de esa diversidad y la integración igualitaria en la sociedad donde se encuentran.

Otro caso curioso lo tenemos, en Andalucía, en esos centros de "estudios interculturales" que, de hecho, circunscriben sus investigaciones a algunos aspectos del pasado andalusí o del actual mundo islámico, sin la correspondiente contraparte de incluir a musulmanes que estudien lo que -en un paralelo inadecuado- llamaríamos mundo cristiano. A lo que parece, no llegan ni a esclarecer lo más mínimo cuáles serían las condiciones aceptables para lo que llaman diálogo *entre* "culturas" y no pasa de ser un coloquio eufemístico *sobre* religiones.

Tanto el relativismo como el absolutismo cultural derivan fácilmente hacia planteamientos erráticos, ante los que un pensamiento crítico debe estar siempre en guardia.

Las culturas son sistemas a la escala de la sociedad, como vengo repitiendo. Sus delimitaciones no son metafísicas ni genéticas, sino pragmáticas, por lo que ha de haber fundamentos suficientes para señalarlas operativamente sobre el terreno. Lo hemos hecho teniendo en cuenta las fronteras de los Estados (en cuanto aparatos de su organización sistémica). No obstante, los paradigmas y, sobre todo, los componentes socioculturales suelen variar gradualmente sobre el terreno geográfico y en el transcurso del tiempo, haciéndonos ver cómo evolucionan en interrelación. Pues, realmente, en última instancia, se trata de subsistemas del gran sistema de la cultura o civilización humana en devenir. Nuestra visión de la cultura debería saber conjugar la unidad, sin absolutismo del todo, y la diversidad, sin relativismo inconexo de las partes.

Cuando consideramos las cosas a escala individual, toda persona que viene a este mundo se cría y crece en una *cultura materna*, de la que incorpora un gran número de características, antes de alcanzar la edad de la reflexión; y a esta cultura se adapta y adscribe. Pero en ese aprendizaje está presente ya el germen de la diversidad, algún grado de pluralismo, en la necesidad de elegir y de tomar decisiones constantemente. La experiencia ha demostrado que incluso un niño pequeño puede aprender desde el principio dos lenguas por igual. Ahora bien, no se trata ahí de "biculturalismo" (pues no es posible asumir a la vez dos sistemas culturales en su totalidad), menos aún de "multiculturalismo" (en el sentido ya mencionado de yuxtaponer culturas diferentes que se creen excluyentes y no integrables, y cuyo ideal estriba en la incomunicación que preservará su integridad). La vía adecuada, en la que quizá todo el mundo haya dado ya algún paso sin percatarse, podemos denominarla *pluralismo cultural* y discurre en un doble plano: el de la sociedad que asume rasgos procedentes de otras latitudes y el de la gente abierta que hace propios esos rasgos o que, al trasladarse, se adapta a vivir en otras culturas, haciéndolas suyas en la medida de lo posible.

La evolución de estos tiempos nos impulsa, más allá de un mundo multicultural y de la pluralidad de culturas, hacia una *cultura pluralista*, cada día más omnipresente. Pues hay tendencias a una cierta unificación cultural en las sociedades complejas que hacen síntesis de infinidad de componentes de muy variada procedencia. De ahí que el pluralismo sea lo más opuesto al multiculturalismo. Nos encontramos en el horizonte transcultural de una *cultura humana*, no sólo como matriz virtual de posibilidades antropológicas, ni como resultado de una homogeneización de las culturas particulares -que continuarán existiendo y diversificándose-, sino como emergencia de la interfecundación de las diversas aportaciones culturales. El panorama de una civilización planetaria, esto es, de una cultura pluralista mundial, no tiene por qué constituir una pesadilla apocalíptica, ni una utopía agresiva, ni un pensamiento único, ni una globalización devastadora. Tal vez sea la única salida posible, ante el entramado

de problemas de todo orden que aquejan a la humanidad entera y a la biosfera, agravándose de año en año.

Modernización, vía transcultural y transmodernidad

A pesar de que surgen resistencias reactivas de signo muy dispar, el hecho es que se está acelerando la formación de un paradigma cultural mundial, en virtud de la difusión mundial de la modernidad y sin que obste su evidente crisis. Tal vez sea útil recordarlo, aunque sea esquemáticamente, para refrescar la memoria, tan proclive a olvidar lo que da por sabido.

La historia de la modernidad se caracteriza por un paradigma racionalista y progresista. Se gestó en Europa, en un contexto de descubrimientos e innovaciones de todo tipo, cuyo impacto transformó la sociedad y la mundialidad. El nuevo enfoque en la filosofía racional, la ciencia natural experimental, el derecho natural y de gentes, la concepción secularizada de la política y el Estado, todo esto produjo, a partir del siglo XVII, un cambio de época. La modernización introdujo un cambio de paradigma cultural, con repercusiones globales, sobre fundamentos nuevos:

- En la política europea, el centro del poder se desplazó al Atlántico y se amplificó un expansionismo colonial e imperial.
- El Estado moderno se fundó sobre la idea de nación, el derecho natural y la lucha por la hegemonía.
- La revolución intelectual en la ciencia (Francis Bacon, Nicolás Copérnico, Galileo Galilei, Isaac Newton) y en la filosofía (René Descartes, Blas Pascal, Baruch Spinoza, Gottfried Leibniz, John Lock) puso los cimientos para una era de la superioridad de la razón, que culmina en la Ilustración (Jean-Jacques Rousseau, David Hume, Immanuel Kant, Georg Hegel).
- La metamorfosis del sistema cultural afectó a todo, incluyendo la teología. La sociedad moderna, al defender su plena autonomía, dio un giro contra la religión tradicional. Se iba expandiendo la nueva fe en la razón y el progreso.

Estos postulados de la Ilustración, que constituyen el espíritu de la modernidad, conducían al progresivo cuestionamiento de todos los poderes instituidos y a la ruptura con el pasado:

- La libertad de pensamiento y de conciencia impuso la tolerancia hacia las diversas confesiones cristianas y otras religiones. Y una nueva interpretación histórico-crítica de las tradiciones y las escrituras.
- La nación soberana revolucionó el antiguo régimen político y social, se enfrentó a las monarquías absolutas y fue abriendo paso a la división de poderes y la democracia.
- La proclamación de los derechos humanos y civiles dio un apoyo sólido a la reivindicación de libertad, igualdad y fraternidad como valores universales.
- El espacio de lo público, propio del Estado, se definió a sí mismo como laico (sin

religión oficial), a fin de garantizar por igual los derechos y libertades de todos en la vida social.

Sobre la misma ola de la modernidad, los nuevos avances de las tecnologías y los métodos de producción se plasmaron en la *revolución industrial*, que desencadenó aun mayores transformaciones: la explosión demográfica, las convulsiones sociales por la miseria del proletariado, las nuevas ideologías del liberalismo y el socialismo, la extensión masiva de la secularización y una mundialización económica que terminaría en fracaso, en medio de contradicciones, conflictos y problemas tanto en la esfera humana como en la biosfera.

La dialéctica de la modernidad ofrece un balance de resultados muy ambivalente. En el siglo XX, ha desembocado en una galopante *crisis de la modernidad*. La crisis aqueja no sólo a las realizaciones frustrantes o espantosamente trágicas, sino a los mismos principios de la modernidad. En efecto, han quedado puestos en entredicho la fe en la razón, el progreso, las grandes ideologías del nacionalismo, el liberalismo y el socialismo.

Sin embargo, no podemos ocultar que las reacciones y las presuntas alternativas que se presentan ante la crisis ponen de manifiesto, casi fatalmente, tales inconsistencias teóricas y dan apoyo a tales desmanes prácticos que uno se pregunta si no es peor el remedio que la enfermedad. Cabe señalar tres orientaciones más bien poco acertadas con respecto al paradigma moderno.

Hay, en primer lugar, quienes creen poder superar la crisis potenciando aún más los rasgos de la modernidad, contra viento y marea. Se aferran a un *hipermodernismo*, que parece no comprender que ha ocurrido una quiebra histórica y un cambio de época: las dos guerras mundiales, el Holocausto, el Gulag, la bomba atómica, la derrota del fascismo y el nazismo, la emancipación de las colonias, el colapso del comunismo, el estancamiento del capitalismo y de la socialdemocracia, etc.

Otros, en reacción contra la modernidad (que en muchos casos nunca alcanzaron), se vuelven nostálgicos hacia el *tradicionalismo* premoderno o medieval. Esta opción podría calificarse de pintoresca, si no fuera por la enorme carga de agresividad que suscita, la utilización sin escrúpulos de modernas tecnologías al servicio de fines arcaicos y la amenaza de una gran regresión histórica.

Otros buscan consuelo en un *posmodernismo* de retórica nihilista, mientras en la práctica dan cada día muestras de una desorientación caótica, de manera que parecen castrados para elaborar respuestas a la altura de los ingentes problemas a los que hace frente la humanidad.

¿Qué pensar, entonces, y qué hacer? Sin dejar nunca el espíritu crítico frente a modernos y antimodernos, cabe apostar y apostar fuerte en la siguiente dirección:

- Oponerse a todos los reduccionismos en los que degeneró la Ilustración: racionalistas, nacionalistas y progresistas en el sentido dogmático que adquirieron y por los enormes efectos destructivos a los que sirvieron de coartada.
- Pero, a la vez, sostener firmemente los saberes, los principios, los valores y los logros de la modernidad, todos aquellos que comportan un contenido humano.
- Superar tanto el enquistamiento en una modernidad a todas luces deficiente e insuficiente, como el abandono irresponsable de sus aportaciones, que deben ser revaluadas para un mundo *transmoderno*.

Por lo demás, el complejo proceso de modernización, inicialmente europeo y occidental, se ha ido abriendo y va configurando síntesis convergentes con otras historias civilizacionales: se va convirtiendo en modernidad nipona, sónica, índica, africana, indiana, etc. Es, cada vez más, algo de toda la humanidad. Y en ese proceso, más allá de los límites, errores y desmanes que hay que denunciar con los críticos más objetivos, la modernidad ha empezado a trascenderse a sí misma. Sería una interpretación muy parcial y miope el empeñarse en que sólo se trata de expansión colonial, racionalidad instrumental, explotación capitalista, destrucción ecológica, exterminio de la diversidad cultural. Por desgracia, tales acusaciones distan mucho de ser anacrónicas. Es imperativo un juicio constante de los errores pasados y venideros, reconsiderar la herencia de la modernidad de manera crítica, pero no para liquidarla (y acaso para reemplazarla por algo peor), sino para regenerar su inspiración y llegar más adelante, metamorfoseándola (cfr. Morin 2010). En realidad, no se puede negar que, un poco por todas partes, se están produciendo mutaciones que apuntan hacia lo que algunos autores han denominado *transmodernidad*: "No se dará un retorno a una interpretación uniforme del mundo. Justo dentro de un paradigma en verdad transmoderno tendrá que haber una multiplicidad de heterogéneos proyectos de vida, pautas de acción, juegos idiomáticos, formas de vida, concepciones científicas, sistemas económicos, modelos sociales y comunidades de fe. Pero esta *multiplicidad* no excluye la búsqueda de un *consenso social* básico" (Küng 1994: 776). Ya no será un mundo occidentalizado, sino un "paradigma policéntrico", en forma de una nueva configuración universal, pluralista, democrática, transcultural: un consenso básico sobre la base de unas convicciones humanas genéricas y una ética mundial que puedan ser compartidas por todas las culturas particulares y por todas las civilizaciones regionales y todas las religiones.

Ir superando obstáculos

Los obstáculos que frenan o desvían la necesaria federación de la humanidad son persistentes y poderosos: por un lado, los movimientos identitarios, multiculturalistas, comunitaristas, indigenistas, en suma, nacionalistas y balcanizadores. Y por otro lado, las estrategias políticas hegemónicas, neocoloniales, imperialistas y expansionistas, que sueñan con un solo mundo, pero -claro está- bajo su dominación.

La tarea es ardua, pero, renunciando a dogmatizar y a enarbolar utopías, y sin conocer con certeza los caminos que conducirán a metas que por definición son indefinibles en su conformación concreta, es una posibilidad apostar por ellas. Es lo que se llama esperanza. Esperanza en sociedades abiertas en el marco de una mundialización transmoderna. Y en personas de cultura pluralista, que se vean a sí mismas como parte de la humanidad planetaria, integradas en diferentes niveles de organización dentro de una civilización mundial.

No se invoca un sentimiento irracional, sino una opción en consonancia con una perspectiva teórica explicativa, que -como ya he subrayado- no ha de confundirse con ciertas perspectivas etnográficas meramente idiográficas. Pues éstas, al ceñirse a la descripción de observaciones culturales particularistas y no ir más allá, se quedan ciegas para vislumbrar siquiera la humanidad general (cfr. Lévi-Strauss 1962: 357-358). Ese etnografismo de pacotilla tal vez sea apto para alimentar el narcisismo de los nativos, pero es incapaz de levantar el vuelo teórico a un palmo del suelo. Habría que ir bastante más allá de esos discursos camaleónicos en los que, sin empacho, se dice o se supone cualquier cosa, incluso la contraria, con apenas unas frases de intervalo.

El desarrollo de la ciencia antropológica probablemente continúa siendo limitado, problemático y provisional, pero nos ha aportado ya algunas teorías e hipótesis consistentes.

Está demostrada la unidad biocultural y la unidad psíquica de la humanidad. No existen apomorfías (apomorfía alude a una estructura de carácter sistémico que se da en un grupo y no es compartida, ni compartible en absoluto, por otros grupos) ni en el plano biológico ni en el plano sociocultural. Esto significa que somos una sola especie, tanto desde el punto de vista genético como desde el punto de vista cultural. Significa también que todas las infinitas diferencias son propias de la especie. Lo cual no obsta, sino al contrario, para reconocer que todas las sociedades humanas se encuentran en proceso de cambio y adaptación, en metamorfosis permanente, más o menos acelerada. Todas las culturas son metamórficas, por invención y por importación desde otras. Las culturas humanas jamás han sido, ni son "especies" distintas, pues la transmisibilidad de sus logros refuerza su unidad taxonómica. Por eso, hay que descartar que haya esencias constitutivas o definitivas del "espíritu" (es decir, la cultura) de un pueblo, como algo originario y perenne de una sociedad. No hay nada cultural dado de antemano y al margen del tiempo, ni tampoco como producto exclusivo y excluyente de un devenir histórico tan propio que fuera incomunicable. Es el tiempo el que crea por doquier. El devenir marca una dirección temporal y ésta pasa por la transmisión e interfecundación entre sociedades, de manera irreversible.

Si hemos entendido bien la noción de cultura vinculada a la de sistema social, históricamente configurada, pero imposible de clausurar ni funcional ni organizacionalmente, entonces cada época o estado del sistema no es el final definitivo, sino una estación de paso. En consecuencia, todas las formas de las poblaciones y los individuos constituyen variables internas de una misma especie.

La época de los espíritus nacionales y de la nacionalización de la cultura debe tocar a su fin. Y la era de la humanidad, en la que en realidad estamos, debería ser aquélla en la que queremos estar. Todavía falta tomar conciencia planetaria, articular una organización de la civilización humana. Sólo este tipo de enfoque llega a alcanzar una verdadera *perspectiva antropológica*, una mirada científica, ética, política, filosófica y teológica a la escala de su objeto: nuestra especie humana en la biosfera terrestre a la que pertenece.

Por último, si desde esa perspectiva nos referimos al plano individual, las personas quedan liberadas de su secuestro por parte de la tribu, la nación y la religión. La cultura "propia" no tiene por qué ser el destino manifiesto e ineluctable. Ahora sabemos que todos somos transculturales, en el sentido de ser hijos del cruce cultural reiterado, a lo largo de siglos y milenios. Más allá de toda idealización, si hemos llegado a ser como somos ha sido gracias a miríadas de transgresiones y mestizajes que resultaron afortunados. Ha sido preciso romper con el eterno retorno de lo mismo y practicar un saludable olvido del ser.

La socialización inicial en una cultura (materna) no significa tanto un límite insalvable, sino, al contrario, aporta la primera demostración de que es posible adaptarse a cualquier otra cultura. Cada uno de nosotros, al ir más allá de la cultura donde crecimos, al pluralizar nuestra experiencia cultural personal, aportamos la prueba de una saludable abolición de las fronteras y las segregaciones étnicas. De hecho, nunca pertenecemos por entero y en exclusiva a una cultura, sino solamente en parte, porque, entre otras cosas, al adaptarnos a la nuestra, incorporamos siempre segmentos procedentes de otras; y, en último término, hasta esos rasgos culturales que nunca adquiriremos nos pertenecen en cuanto humanos de alguna manera.

Una de las barreras con la que más de inmediato tropezamos al entrar en contacto con otra sociedad es, sin duda, la lengua hablada o escrita. Y sin embargo, es una barrera que puede franquearse aprendiendo idiomas. Sería bueno que nos hiciéramos políglotas, policompetentes lingüísticamente. Pero ni siquiera esto será imprescindible, en virtud de los avances de la tecnología informacional. La potencia de la computación, que nos facilitará la traducción instantánea por medio del ordenador, el teléfono u otros artilugios de bolsillo, se encargará de volver irrelevante en qué lengua hablemos, leamos o escribamos. Aunque esta consideración tecnológica puede parecer superficial, corrobora la realidad más profunda del parentesco entre todas las lenguas, su traducibilidad e interfecundabilidad. Todos vivimos entre lenguas; incluso cada lengua es ya un conglomerado de otras y, en su uso, produce múltiples lenguajes.

Todo esto que digo no quiere decir que no sea connatural y perfectamente legítimo el deseo y el derecho de sentirnos "en casa". Pero también es verdad que nuestra casa no permanece siempre donde nacimos; se desplaza adonde habitamos habitualmente. Está donde nos acogen con hospitalidad y con humanidad; donde se produce el reconocimiento recíproco; donde nos ofrecen condiciones dignas para vivir; en fin,

donde se respetan los derechos humanos. Más subjetivamente, nuestra más verdadera casa cultural la construimos en nuestra mente y la transportamos con nosotros allá donde vamos. No estaría mal que nuestro ecosistema social pudiera llegar a serlo cualquier país del mundo, libremente elegido; aunque es prematuro soñar demasiado: hoy por hoy, el ser ciudadanos del mundo parece algo muy lejano, a la vista de cómo topamos por todas partes con un entorno poco amigable, hostil y hasta inhabitable.

Mientras tanto, para el sufrido emigrante que transita entre culturas no todo son desventajas: "Fuera del ámbito nacional y de sus presuntas certezas, el desterrado, voluntario o no, disfruta de la prerrogativa de pensar por su cuenta" (Juan Goytisolo, *El País*, 6 marzo 2010). Y en consecuencia, con tal de que pueda resolver los problemas básicos de la subsistencia, se le presenta la oportunidad imprevista de hacerse más libre.

Bibliografía

Atucha Zamalloa, Karmele

1978 *Bilingüismo y biculturalismo*. Barcelona, Grupo Editorial CEAC.

Barth, Fredrik (coord.)

1969 *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México, FCE, 1976.

Buxó Rey, María Jesús

1978 "Bilingüismo y biculturalismo", en Manuel Gutiérrez Esteve, Jesús Antonio Cid y Antonio Carreira (coord.), *Homenaje a Julio Caro Baroja*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.

Esteva Fábregat, Claudio

1984 *Estado, etnicidad y biculturalismo*. Barcelona, Península.

Fernández Fernández, Pedro

2009 *Controversia comunitarismo-universalismo en Ch. Taylor y J. Habermas. Aportaciones al debate de W. Kymlicka*. Trabajo fin de máster. Universidad de Granada.

Fresno Calleja, Paloma

2005 *La lucha política por el biculturalismo*. Tesis doctoral. Oviedo, Ediuno - Universidad de Oviedo.

Harris, Marvin

1999 *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*. Barcelona, Crítica, 2000.

Küng, Hans

1994 *El cristianismo. Esencia e historia*. Madrid, Trotta, 2004.

Lévi-Strauss, Claude

1962 *El pensamiento salvaje*. México FCE, 1964.

Morin, Edgar

1969 *Introducción a una política del hombre*. Barcelona, Gedisa, 2002.

2001 *El método, 5: La humanidad de la humanidad. La identidad humana*. Madrid, Cátedra, 2003.

2010 "Elogio de la metamorfosis", *El País*, 17 enero.

Mosterín, Jesús

2006 *La naturaleza humana*. Madrid, Espasa Calpe.

2009 *La cultura humana*. Madrid, Espasa Calpe.