

LA INFLUENCIA DE LA CULTURA Y LAS IDENTIDADES EN LAS RELACIONES INTERCULTURALES

Alfonso García Martínez ¹

RESUMEN: La posibilidad que cada ser humano tiene de reconocerse a sí mismo es a lo que se ha denominado identidad, pero, el hecho de que tal identidad se construya en entornos naturales y socioculturales precisos, complica enormemente su significado, de lo que se desprende no sólo la pluralidad de identidades posibles, sino también las transformaciones y modificaciones que sufre una identidad concreta bajo el influjo de las influencias sociales y del paso del tiempo. Consecuentemente, la división de la humanidad en grupos claramente diferenciados en función únicamente de su religión, su nacionalidad o el color de su piel no es sólo una manera simplista de aproximarse a la realidad de la diversidad humana, sino que representa una óptica peligrosa, sobre todo cuando esta representación se perfila como un trampolín para la violencia real o simbólica.

PALABRAS CLAVE: Identidades, representaciones, socialización, pertenencia grupal.

ABSTRACT: The possibility that every human being has of being autorecognized is to what has been named an identity, but, the fact that such a identity is constructed in natural and sociocultural precise environments, complicates enormously his meaning, with what there parts not only the plurality of possible identities, but also the transformations and modifications that a concrete identity suffers under the influence of the social influences and of the passage of time. Consistently, the division of the humanity in groups clearly differentiated in function only of his religion, his nationality or the color of his skin is not only a simplistic way of coming closer the reality of the human diversity, but it represents a dangerous optics, especially when this representation is outlined as a springboard for the real or symbolic violence.

KEY WORDS: Identities, Representations, Socialization, Belonging grupal.

¹ Profesor Titular de Pedagogía Social
Dpto. de Teoría e Historia de la Educación
Facultad de Educación. Campus de Espinardo
Universidad de Murcia
30100 Espinardo (Murcia)
Correo electrónico: alfonsog@um.es

PRESENTACIÓN

En este artículo abordamos la revisión de algunas categorías conceptuales que se han producido en torno a las nociones de 'cultura' y de 'identidad' y que, a su vez, han servido para la elaboración de modelos clasificatorios de los individuos y grupos humanos, tanto por separado como unidas bajo el rótulo de 'identidades culturales'. Con ello intentamos poner de manifiesto la compleja situación que se produce cuando modelos teóricos contruidos históricamente para dar cuenta de la pluralidad humana persisten como si de realidades objetivas se tratase, siendo *de facto* elementos operativos en la articulación social de los distintos grupos humanos y ejerciendo una notable influencia –no siempre positiva- en la propia percepción individual y social de los sujetos sociales que los componen.

Poner de manifiesto las falacias que a menudo recubren, así como sus efectos negativos en la articulación de la vida social de grupos humanos diferentes, puede permitir a los educadores y agentes sociales afrontar con una perspectiva integradora las situaciones derivadas de la pluralidad social y cultural, dotándose de instrumentos que impidan la reproducción de situaciones negativas derivadas de constructos básicamente reduccionistas y discriminadores para buen número de seres humanos.

En efecto, si apreciamos los efectos reales de estas construcciones no podemos menos que admitir su influencia social y asumir que hemos de tenerlos en cuenta para interpretar muchas de las situaciones de conflicto y/o dominación entre grupos diversos en nuestras sociedades. Algo que, a tenor de los movimientos migratorios acentuados por la globalización, afecta especialmente a los actuales sistemas educativos, enfrentados a dar respuestas a la pluralidad de sus componentes sin por ello reproducir modelos excluyentes, es decir, convocados a tratar a todos sus miembros de manera no igualitarista ni de adscripción a la diferencia, sino en una perspectiva no discriminatoria, abierta e intercultural.

1. INTRODUCCIÓN

Los grandes interrogantes sobre la identidad remiten, hoy en día y con inusitada frecuencia, a la cuestión de la cultura. Se pretende ver cultura en todas partes y se quiere encontrar una identidad para todas sus manifestaciones. De hecho, todas las referencias identitarias la incorporan en mayor o menor grado en sus esquemas interpretativos. De un modo más preciso, la reciente proliferación de la 'moda' identitaria no es sino la prolongación del fenómeno de exaltación de la diferencia surgido en los años ochenta del pasado siglo, y que ha estado en la base de movimientos ideológicos muy diversos pero que podemos situar en los extremos de la amplia panoplia multiculturalista que va desde un cierto tipo de integracionismo diferencialista hasta una segregación extrema de los diferentes grupos humanos (Vg., que cada cual se quede en su lugar para seguir siendo uno mismo). Sin embargo, si las nociones de cultura y de identidad cultural tienen en buena parte una fuerte vinculación, no deben ser confundidas. La cultura puede funcionar sin necesidad de que exista

conciencia identitaria, mientras que las estrategias identitarias pueden manipular e incluso modificar una cultura, hasta el punto de hacerla irreconocible y sin nada en común con lo que era anteriormente. Así, mientras las culturas responden en buena medida a procesos inconscientes, insertos en la actividad de los problemas que la crean, la identidad remite a una norma de pertenencia necesariamente consciente y explicitada, puesto que está sustentada por oposiciones simbólicas, la más simple de las cuales es la de "ellos" frente a "nosotros".

Los acontecimientos históricos que han jalonado el final del siglo XX (y proyectado en el XXI) se han configurado, en su mayor parte, en torno a unas supuestas identidades en conflicto (Yugoslavia, Cáucaso, Argelia, Grandes Lagos africanos, Sudán, etc.). Sin embargo, todas y cada una de las 'identidades' reclamadas no son, en el mejor de los casos, sino una construcción social y cultural (Berger y Luckman, 1968), una construcción política o ideológica y, en definitiva, una construcción histórica. Y, como es sabido, no existe una identidad natural que prevalezca y se nos imponga por sí misma (Baugnet, 1998). Las expresiones lingüísticas, tales como "natural de un país", o la referencia a una sedicente "identidad primordial " o a una "cultura de origen" no son sino desafortunadas y calenturientas manifestaciones lingüísticas que poco o nada tienen que ver con la naturaleza o cualquier otro substrato ajeno a las operaciones humanas.

Como afirma Río Ruiz (2002: 84 y ss.), frente a las teorías primordialistas, los enfoques constructivistas muestran una explicación más amplia y adecuada del fenómeno étnico que la ofrecida por el primordialismo cultural. En primer lugar, estas teorías inciden en que, antes que la etnicidad aparece como un hecho construido socialmente a través de contactos sociales entre grupos que utilizan los marcadores culturales de manera estratégica y selectiva¹⁴. Por otra parte, frente al escaso interés de los primordialistas por la variabilidad histórica y la dimensión política de los fenómenos identitarios, las visiones constructivistas sí se centran en cómo los cambios en los escenarios históricos en los que coexisten y frecuentemente compiten dos o más grupos étnicos modifican los fines estratégicos para los que se movilizan y utilizan los símbolos étnicos, así como las condiciones, pautas de expresión y trascendencia política de las diferencias culturales en la escena colectiva.

El error más común en la mayoría de los análisis consiste en imputar la irreductibilidad de la diferencia al peso de la cultura o, más exactamente, a la relación exclusiva que cada uno se supone que mantiene con "su" cultura. Pero, ya sabemos (Weber, 1977) que el hombre es un animal atrapado en las telas de significados que el mismo teje, ya que toda actividad produce significados y símbolos. Y en base a esta actividad, a menudo distorsionada, es como "el racismo se incuba en el interior del etnocentrismo, y éste, la tendencia a considerar al propio grupo como portador de valores universales, con el consiguiente desprecio hacia el Otro, acompaña al hombre desde las primeras formas de organización de la convivencia" (Elorza, 1999: 12). Es por ello por lo que los fraccionamientos identitarios son realidades palpables y, a menudo, patológicas en la organización de las relaciones entre grupos humanos.

Comprender un fenómeno social, económico o político revierte en descifrar su "razón cultural", es decir, qué trama de antecedentes lo explican. Pero esta "razón cultural" no determina nuestras acciones, ni tampoco se plasma en una totalidad o un sistema tangibles. Sin embargo, el culturalismo se empeña en considerar que una cultura (cualquier cultura) se compone de un cuerpo estable y cerrado sobre sí mismo de representaciones, creencias o símbolos, que tendría una fuerte afinidad con opiniones, actitudes o comportamientos concretos.

2. LOS FUNDAMENTOS DE LA IDENTIDAD CULTURAL

En el terreno de las ciencias sociales, la identidad cultural se caracteriza por su polisemia y su fluidez, lo que ha originado multitud de definiciones y de reinterpretaciones. Su origen se sitúa en Estados Unidos de Norteamérica hacia los años cuarenta del siglo XX y fue conceptualizada en los dominios de la psicología social, en un intento de explicar y dar respuesta a los problemas de integración planteados por la inmigración. Desde esta perspectiva, la identidad cultural era considerada como un determinante, prácticamente estable, de la conducta de los individuos. Posteriormente otras apreciaciones situaron la identidad en un terreno más flexible, sin convertirla en un dato independiente del contexto relacional; pero ello no significa que la primigenia orientación no haya tenido éxito, a pesar de sus evidentes limitaciones científicas y explicativas.

En realidad, quienes asimilan la cultura a una "segunda naturaleza" (cuando no a una primera), que se recibe como herencia y de la que nadie puede escapar, conciben la identidad como un dato que definiría de una vez por todas al individuo y que lo marcaría de un modo casi indeleble. Para quienes defienden esta posición la identidad cultural remite necesariamente al grupo original de pertenencia del individuo, con lo que el origen (o las raíces) sería el fundamento de toda identidad cultural, es decir, de aquello que define a un individuo de una manera inequívoca y auténtica. Esta representación casi genética (biológica) de la identidad, que sirve de soporte a las ideologías del enraizamiento, conduce a la *naturalización* de la pertenencia cultural. Lo que significa que la identidad *preexiste* al individuo, al que no le queda más opción que adherirse a ella, o quedarse al margen, sin raíces. Aquí, la identidad es una esencia incapaz de evolucionar y sobre la que ni los individuos ni los grupos tienen ninguna influencia. Dicho de otro modo, la identidad cultural -como la supuesta identidad racial o étnica- sigue inscrita en el patrimonio biológico y conduce a una racialización de los individuos y de los grupos (van der Berghe, 1981). El individuo, por tanto y a causa de su herencia biológica, nace con los elementos constitutivos de la identidad étnica y cultural y, en consecuencia, con los rasgos fenotípicos y las cualidades psicológicas que reproducen las esencias culturales del pueblo al que pertenecen. Así, al descansar en un sentimiento innato de pertenencia, la identidad aparece como una condición inmanente del individuo, algo que lo define de manera estable y definitiva.

Aunque la visión culturalista generalmente pone el acento en la herencia cultural (y no en la biológica), vinculada a la socialización del individuo en el seno de un grupo cultural, el resultado viene a ser el mismo, puesto que el individuo se ve constreñido a interiorizar los modelos culturales que se le imponen, de modo que sólo puede identificarse con su grupo de origen. También aquí la identidad se define como preexistente al individuo y toda identidad cultural se presenta como circunstancial a una cultura particular, con lo que la tarea consistiría en determinar las *invariantes culturales* que permitan definir la esencia invariable del grupo, esto es, su 'identidad esencial' que equivale a decir 'inmutable'.

Para las teorías 'primordialistas', por su parte, la identidad cultural aparece como una propiedad inherente al grupo, ya que es transmitida en y por el grupo, sin referencia alguna a otros grupos. La identificación es, en consecuencia, inevitable y predeterminada (Geertz, 1973). Lo que une entre sí a estas teorías diferentes es una misma concepción objetivista de la identidad cultural, ya que en todas ellas la finalidad es la de definir y describir la identidad a partir de un cierto número de criterios determinantes, considerados como "objetivos", tales como el origen común (la herencia, la genealogía), la lengua, la cultura, la religión, la psicología colectiva (la "personalidad de base"), el vínculo con un territorio, etc. Por tanto, para los objetivistas, un grupo sin lengua propia o, para otros, sin fenotipo propio no puede pretender constituir un grupo 'etno-cultural', con lo que no puede reivindicar bajo ninguna circunstancia una identidad cultural auténtica.

Pero la identidad cultural, como cualquier otra identidad, no puede ser reducida a una dimensión atributiva, porque no es algo recibido y asumido de una vez por todas; lo contrario significa considerarla como un elemento estático, fijado, que remite a una colectividad definida de manera invariable y prácticamente inmutable. En esta crítica subjetivista de la identidad se pone de manifiesto una concepción que reduce la identidad a un sentimiento de pertenencia o a una identificación con una comunidad más o menos imaginaria. La identidad es un tejido que se construye sobre la base de las representaciones que los individuos se forman de la realidad social y de sus componentes. Lo que no significa que tales miembros no formen identidades relativamente estables, sean reales o imaginarias, en los contextos relacionales.

Por tanto, si la identidad es una construcción social y no un dato, ello no significa que se trate de una ilusión dependiente de la pura subjetividad de los agentes sociales, porque la construcción de la identidad se realiza en el interior de marcos sociales que determinan la posición de los agentes y, a través de ellos, orientan sus representaciones y sus opciones. En todo caso, dado que tiene efectos sociales reales, la construcción identitaria no puede ser considerada como una mera ilusión, aunque sus componentes sean inventados y *reclamados* como elementos objetivos.

Esta dimensión relacional de la construcción identitaria, fundamentada por Barth (1995), implica que la identidad es un modo de categorización utilizado por los grupos para organizar sus intercambios y que, para definir la identidad de un grupo, lo que importa no es realizar un inventario del conjunto de sus rasgos culturales distintivos, sino de delimitar entre

tales rasgos los que son utilizados por los miembros del grupo para afirmar y sostener una distinción cultural. Dicho de otro modo, la diferencia identitaria no es la consecuencia directa de la diferencia cultural: una cultura particular no produce por sí misma una identidad diferenciada, sino que ésta sólo puede resultar de las interacciones entre grupos y de los modos de diferenciación que incorporan a sus relaciones.

En consecuencia, los miembros de un grupo no son percibidos como absolutamente determinados por su pertenencia cultural o 'étnica', puesto que ellos mismos son los actores que le atribuyen un significado en función de las relaciones que mantienen. Lo que equivale a considerar que la identidad se construye y se reconstruye constantemente en el seno de los intercambios sociales. Luego la identidad es siempre una relación con el otro. Dicho de otro modo, identidad y alteridad están indisolublemente vinculadas en una relación dialéctica en la que la identificación va de la mano con la diferenciación.

Ahora bien, si la identidad se forma y se transforma en el marco de las relaciones sociales, no todos los grupos que participan en ellas tienen las mismas posibilidades para ejercer el "poder de identificación", es decir, no todos tienen la autoridad para nombrar o nombrarse a sí mismos. Solamente, como agudamente lo percibió Bourdieu (1980), aquellos grupos que disponen de la autoridad legítima (la conferida por el poder) están en condiciones de imponer sus propias definiciones de sí mismos y de los demás. De este modo, el conjunto de las definiciones identitarias funciona como un sistema clasificatorio que fija las posiciones sociales respectivas de cada grupo. La autoridad legítima tiene el poder simbólico de hacer reconocer como bien fundadas sus categorías de representación de la realidad social y sus propios principios de división del mundo social y, por ese medio, de hacer o deshacer los grupos. En los Estados Unidos, el grupo dominante (el WASP) clasifica a los otros norteamericanos en las categorías de "grupos étnicos" o "grupos raciales", según sean descendientes de inmigrantes europeos o gentes de color (negros, asiáticos, sudamericanos). Sin embargo, tales categorías 'étnicas' o 'raciales' no son aplicables al grupo hegemónico que se sitúa por encima de toda clasificación de este tipo.

El poder de clasificar a los otros conduce a la racialización o a la etnicización de los grupos subalternos, que son identificados a partir de características biológicas o 'culturales' externas que les son consustanciales y, por tanto, casi inmutables. Por este medio, la asignación de rasgos diferenciales a los grupos no dominantes significa menos el reconocimiento de especificidades culturales que la afirmación de la única identidad legítima: la del grupo dominante. Ésta puede proyectarse en políticas segregacionistas de los grupos minoritarios, tanto físicas como simbólicas, que les fuerzan a mantenerse en su propio sitio, es decir, el que se les asigna.

3. MULTIDIMENSIONALIDAD DE LA IDENTIDAD

La identidad, en la medida en que es el resultado de una construcción social, participa igualmente de la complejidad de lo social. Querer reducir cada identidad cultural a una definición simple o 'pura' significa dejar de lado la heterogeneidad de todo grupo social. Ningún grupo o individuo está encerrado *a priori* en una identidad unidimensional. Lo que caracteriza a la identidad es su carácter fluctuante que se presta a diversas interpretaciones o manipulaciones, de ahí la dificultad de definirla. Pretender considerar la identidad como algo monolítico impide comprender los fenómenos de identidad mixta, presentes en toda sociedad. Por ejemplo, la supuesta "doble identidad" de los hijos de inmigrantes no es sino una identidad mixta y, contrariamente a lo que afirman ciertos análisis, no hay en ellos dos identidades enfrentadas y entre las que se encontrarían desgarrados, una situación que de paso explicaría su malestar identitario y sus situaciones de inestabilidad personal y social.

Esta apreciación, claramente descalificante, procede de la incapacidad para pensar la mezcla cultural y del temor obsesivo a que los inmigrantes tengan una doble lealtad, un miedo vehiculado fundamentalmente por las ideologías nacionalistas. Al igual que cada cual hace con sus diversas pertenencias sociales (de sexo, edad, clase social, grupo cultural, etc.), los individuos que participan de varias culturas fabrican, con materiales diversos, su propia identidad personal en una síntesis original y única. El resultado es, por tanto, el de una identidad sincrética, no doble, entendiendo por doble la suma de dos identidades en una sola persona.

Los contactos entre pueblos, especialmente a causa de las migraciones internacionales, han multiplicado estas situaciones de identidad simétrica, cuyos resultados desafían aquellas expectativas fundadas en una concepción exclusiva de la identidad. En realidad, cada individuo integra de manera sintética la pluralidad de referencias identificativas que se vinculan a su historia, generando una identidad de "geometría variable" según las dimensiones del grupo al que tome como referencia en cada caso que se produzca la relación. Este tipo de identidad multidimensional sólo se torna problemático para aquellos que pretenden hacerse con el monopolio de la referencia y de hecho sólo deja de funcionar cuando una autoridad lo prohíbe en nombre de una identidad exclusiva.

Este carácter multidimensional y dinámico es lo que hace tan difícil acotar y definir la identidad o, más bien, las identidades, que se negocian y se convierten en formas localizadas gracias a determinadas "estrategias identitarias", esto es, como medios para alcanzar un determinado objetivo, permitiendo al sujeto un margen de maniobra relativo a la hora de elaborar y organizar sus identidades, ya que nadie escapa al contexto social e histórico en que tal negociación se produce. La aceptación del carácter estratégico posibilita ir más allá del problema de la veracidad científica de las afirmaciones sobre la identidad, permitiendo explicar las variaciones identitarias o "desplazamientos de la identidad" y explicitando la relatividad de los fenómenos de identificación. La identidad, en esta perspectiva, se construye, se deconstruye y se reconstruye según las situaciones (Cuche, 2001).

Lo que inicialmente separa a los grupos culturales no es la diferencia cultural, como suponen equivocadamente los culturalistas. En realidad, una colectividad puede funcionar perfectamente admitiendo en su seno una cierta pluralidad cultural. Lo que genera la separación y establece fronteras identitarias es la voluntad de diferenciarse y la utilización de ciertos rasgos culturales como indicadores de su identidad específica. No obstante, participar de una cierta cultura particular no implica automáticamente tener una identidad particular. Son los mecanismos de interacción los que, en su caso, conducen a estrategias de establecimiento o eliminación de las fronteras colectivas. Lo que significa que las fronteras no son tampoco inmutables, sino una forma de demarcación social susceptible de ser modificada en función de los intercambios entre los distintos grupos socioculturales (García, 2004).

4. IDENTIDAD Y 'ETNIA': CÓMO SE ALIMENTA LA CONFUSIÓN

La dificultad de repensar las categorías, mucho más cuando éstas aparecen recubiertas por ropajes llamados científicos, relacionadas con la construcción socio-histórica de la 'raza', conduce a que numerosos investigadores e intelectuales sigan reproduciendo los contenidos de las mismas y, por esa vía, legitimándolas socialmente (García, 2002). No es pues de extrañar que, en los *media* (periódicos, revistas, libros, televisión, radio, etc.) y en relación con los más dispares terrenos de la actividad humana, términos tales como 'raza' y 'etnia' sean utilizados con una alegría realmente desmoralizante. ¿Cómo explicar a los niños y jóvenes, que tales expresiones no responden a realidades objetivas sino que son el resultado de una historia de codificación de los seres y grupos humanos cuyas plasmaciones no pueden ser más discriminatorias y atentatorias contra la dignidad y la igualdad de los seres humanos? Lo que no impide que surja, también, la siguiente cuestión: ¿Si tales expresiones son de uso corriente en padres, madres, profesores y, lo que le da un mayor marchamo de garantía, en los medios de comunicación de masas, cómo es que son expresiones vacías, sin sentido, además de peligrosas y dañinas?

Ante esta situación es bastante razonable que algunos analistas e investigadores se rebelen contra el creciente número de eufemismos que, en este terreno, sirven para tratar de explicar los elementos generados por la construcción de la 'raza', pero que apenas profundizan en el impacto real del racismo (Freeman, 1993), en las condiciones de vida y en la salud de quienes lo padecen. Lo que se consigue con su uso no es sino obscurecer aún más el tema central. Para algunos, incluso, la expresión "minorías étnicas" supone un modo especialmente vejatorio de designar la situación de las poblaciones minoritarias (generalmente pobres) que conviven en los sectores más deprimidos de las ciudades norteamericanas y europeas, dada sus connotaciones profundamente despectivas (Cohen y Northridge, 2000).

Desde luego, la tarea educadora se torna dilemática en este contexto. Y la insistencia en utilizar tales categorías como elementos explicativos de la realidad, no favorece en nada un trabajo de deconstrucción lingüística con efectos sociales que intenta poner de manifiesto los

contenidos de tales categorías raciales, fundamentalmente incompatibles con una perspectiva de comprensión y respeto de la diversidad. A lo sumo, muchos autores llegan a reconocer la evanescencia de tales conceptos, es decir, su utilización menos clarificadora que confusionista; pero, una vez calmada la inquietud intelectual y explicitadas las dudas resultantes, siguen utilizando tales categorías como si no fuera posible otra opción. Si bien los ejemplos son numerosos, puede ejemplificarse esta situación en el texto de Fernández Enguita (1995: 67) sobre la etnicidad de los gitanos. Aunque hay que reconocer que otros no llegan ni a eso. Para éstos, la cosa no estriba en la carga histórica de los conceptos, sino en que, según cómo los manejen los diversos autores consagrados en la temática, su utilización puede originar una "cierta confusión terminológica" inducida por "las diferentes perspectivas científicas o los marcos teóricos desde las que se han abordado estos conceptos" (Cabrera *et al.*, 2000). De este modo, el problema no reside en los conceptos que se emplean, sino en la utilización que de ellos se haga. Los conceptos raciales son, desde este punto de vista, considerados como una especie de entes puros que pueden ser bien o mal utilizados. Su carga histórica quedaría así desmontada y los conceptos raciales transformados en categorías explicativas neutrales.

Un confusionismo teórico de este orden conduce a disparates científicos de magnitud incalculable, reproduciendo viejas apreciaciones socio-psicológicas o antropológicas y representándolas actualizadas en una amalgama indiscernible, caótica y desesperante. Incluso aquellos análisis descriptivos que se reproducen son elevados, en muchas ocasiones, al rango de explicación científica, sin ningún otro razonamiento complementario. Este afán clasificatorio de la 'identidad', ha llevado a cotas cada vez más sofisticadas de distinción y algunos autores lo han plasmado en un intento de diferenciar entre "identidad racial", "identidad étnica" e "identidad cultural", considerándolas como constructos diferentes. Ahora bien, un 'constructo' es, por definición, una elaboración intelectual que debe ser sometido a la crítica, y no aceptado como verdad primigenia, caso de que existiera. Pero, entonces ¿qué son tales identidades? La "identidad racial" es definida, del siguiente modo:

"La teoría de la identidad racial incluye tanto el concepto biológico, es decir, la frecuencia de los genes en una población, como su construcción cultural. Generalmente el planteamiento actual de los autores que conceptualizan la identidad racial, asume ésta desde una socialización diferencial dentro de unos marcos sociopolíticos y económicos en los que diferentes grupos ocupan posiciones diferentes de estatus o poder en virtud de sus características físicas. Las teorías de la identidad racial no suponen que los grupos raciales sean biológicamente distintos sino que han estado sujetos a diferentes condiciones de opresión y dominación." (Cabrera *et al.*, 2000: 26).

Las contradicciones e inconsecuencias teóricas y la mezcla conceptual más o menos relevante es lo que se desprende de estas consideraciones que se suponen fundamentantes de la sedicente "identidad racial", con lo que la mezcla biológico-cultural ya se enuncia en esta

supuesta identidad. No obstante, se apunta que la toma de conciencia de tal identidad se debe a la desigualdad de oportunidades en la utilización de los recursos en función del fenotipo que se posea. Así, pues, la desigualdad social sería el inicio de la toma de conciencia racial y, a la inversa, la marginación se acentuaría en razón de su adscripción racial.

Por su parte, la "identidad étnica" se define del siguiente modo: "La identidad étnica se basa no sólo en rasgos físicos sino también en un sentido subjetivo de compromiso con los valores culturales, roles y herencia manifestados por los miembros de un grupo étnico"(Cabrera *et al.*, 2000: 28). Aparte de la circularidad argumental ("la identidad étnica es la que tiene un grupo étnico"), este modelo que se propone de definición de la 'identidad étnica' no deja de ser racial, ya que da por supuesto que se basa en rasgos físicos (fenotípicos) y a esto se le añaden elementos de adhesión subjetiva a parámetros culturales. Luego, todo el esfuerzo lingüístico acerca de la autorreferencia grupal sólo encuentra sentido si a los valores culturales se le añaden elementos biológicos de semejanza. Por tanto, si interpretamos correctamente, para que haya 'etnicidad' se requiere una referencia cultural, pero ésta sólo se da en grupos biológicamente homogéneos, cuyas costumbres y usos culturales refuerzan su sentido de pertenencia y autorreconocimiento. Nada aportan a su consistencia científica las relecturas (contradictorias con la definición apuntada) que suponen que uno de los factores (la referencia cultural) sea preponderante. Así, afirmar que "ordinariamente, los miembros de grupos étnicos comparten un sentido común de identidad que está asociada con un origen común; también pueden compartir la raza o religión", o, por el contrario, sostener que la "identidad étnica" hace referencia a un sentimiento de pertenencia de los individuos a un grupo étnico particular y que una parte de la personalidad de los individuos se configura por la pertenencia al grupo étnico (Phinney y Rotheram, 1987), no aporta nada significativo y permite deducir tantas cosas que no se sabe bien si aclaran algo o únicamente sirven para completar su particular ceremonia de la confusión. Vayamos por partes:

- a) ¿Qué significa un "origen común"? ¿Se refiere al territorio? Lo más probable es que, sin citarlo, se haga alusión a un mítico "origen racial".
- b) Pero, por otro lado, los grupos así caracterizados "también" pueden compartir 'raza'. Sin embargo, aquí nos enfrentamos a un pequeño problema: las 'razas' no existen, sino que se han construido socioculturalmente. Entonces, ¿a qué se está haciendo referencia?
- c) ¿Por qué poner en un mismo plano 'raza' y religión? La primera, supuestamente, tiene raíces biológicas, pero la religión ¿no es una construcción cultural? Desde este falso punto de vista, la raza no se elegiría, pero sí la religión. ¿Cuál es, entonces, la incidencia precisa y específica de cada elemento en la elaboración de esa inasequible 'identidad étnica'?

Ciertos autores, para terminar de rizar el rizo, recurren a la definición de Isajiw (1990:35) como sostén de sus tesis; algo que viene a representar la otra cara de la moneda: "un grupo étnico es un fenómeno que posee una organización social que provee de estructura e identidad a la comunidad étnica". O sea, que ahora el 'grupo étnico' es el que proporciona

identidad ('étnica') a la 'comunidad étnica'. Desde luego, definir a un grupo humano cualquiera como un "fenómeno" puede significar cualquier cosa, menos algo inteligible. Un fenómeno, es un suceso natural, y aplicado a los humanos, indica una cualidad o suma de cualidades que hacen excepcional a un sujeto o grupo de sujetos. ¿Quiere, pues, decirse que un "grupo étnico" es algo excepcional? Por otra parte, ¿qué distingue a un "grupo étnico" de una "comunidad étnica"? Si se trata de sembrar *flatus vocis* se hace un flaco favor al conocimiento. Eso sí, se permite que lo acuñado, que poca gente osa cuestionar, siga alimentando los fantasmas raciales. Más aún, la autoconfiguración y la autopercepción como alguien distinto de los demás es propia de cualquier grupo humano, por lo que sería preciso determinar cuáles de éstos son "étnicos" y cuales no lo serían, para poder establecer una "referencia", en buena lógica, con otro "grupo étnico".

Según Fernández Enguita, la acepción más generalmente compartida de "grupo étnico" es la de M. Weber (1977) quien lo entiende como aquel grupo que comparte la creencia en un origen común, ya sea real o imaginario. Pero ello supone que todo grupo con orígenes comunes (incluida la humanidad entera) habría de ser considerado como una "étnia". Para concluir esta revisión, nos detendremos en lo que Smith (1991) considera que son los miembros de un grupo étnico que "pueden ser identificables porque muestran similares rasgos físicos y valores y se identifican a sí mismos como miembros de ese grupo". Y, entonces, ¿cuál es la diferencia con un grupo racial? En fin, parece que todas estas definiciones redundantes no dejan de ser un intento más de dar consistencia a lo innecesario: mostrar que los rasgos básicos de identificación y autoidentificación son raciales.

En resumen, todas estas definiciones son una suma de vaguedades lingüísticas incapaces de salir de una extenuante y vacía circularidad que sólo se asociaría a grupos minoritarios, ya que el (los) mayoritario(s) no sería(n) "étnico(s)" y, de hecho, sólo excepcionalmente son considerados como tales. Siendo conscientes de las dificultades epistemológicas a que conducen estas definiciones de la identidad, otros autores, para salir del callejón sin salida donde suelen encontrarse, dan otra vuelta de tuerca y recurren al ya mencionado Smith (1991: 182) para argumentar que una persona "se llama miembro del grupo étnico en cuanto admite a un grupo predominante de referencia..."; una situación que, como acabamos de argumentar, difícilmente permitiría a ningún individuo perteneciente a un grupo de referencia mayoritario ser catalogado como miembro de un determinado "grupo étnico". Por todo ello, frente a la cautela que debe presidir la tarea de evitar la manipulación semántica, entendemos que el empleo indiscriminado de un término noble como el de identidad no confiere legitimidad alguna a cualquier despropósito enunciativo.

5. INTERCULTURALIDAD Y EDUCACIÓN. LA ESCUELA COMO ESCENARIO INTERCULTURAL

Frente a las posiciones y análisis confusionistas y cerrados como los de corte culturalista, pensar en la formación en interculturalidad equivale a afirmar la posibilidad de formarse en el conocimiento y la práctica de la propia cultura y de la cultura del otro, entendidas como campos y percepciones en permanente transformación. No cabe duda de que el otro, en la actualidad, se ha generalizado y aproximado. Formarse para afrontar esta situación, con los intercambios y los conflictos que de estos encuentros se deriva, es una tarea que afecta e implica progresivamente a más y más personas. En efecto, cualquiera que sean sus motivos y sus formas, los encuentros interculturales son y serán una parte creciente de nuestro entorno económico, político, religioso y de información. La formación en lo intercultural es, por tanto, una dimensión irreductible de las formaciones actuales y, sin embargo, sigue sin formar parte de los currículos obligatorios, ni públicos ni privados.

La interculturalidad ha de definirse en función de las situaciones en las que se manifiesta, y éstas son muy numerosas, siendo las más frecuentes las interpersonales y las intergrupales. Éstas movilizan ya tanto a profesiones viejas como más recientes, tales como las de negociador, diplomático, jurista, animador, agente de desarrollo, psicólogo, mediador, asistentes sociales y, desde luego, formadores y educadores de diversa índole. Estas situaciones interculturales se presentan, en efecto, en numerosos campos de actividad profesional: el trabajo social y la educación social relacionados con situaciones interculturales provenientes de la inmigración y con la lucha contra la xenofobia; los consejeros de las empresas que abordan problemas interculturales de origen económico; las relaciones internacionales en todos sus aspectos, la enseñanza, etc. Por esa razón sería un error limitar la extensión, la diversidad y la profundidad de los problemas interculturales. Está claro que cada cual, en la práctica, los limita al sector donde trabaja y en los niveles en que se encuentra, lo que no impide el reconocimiento de la necesidad de contar con la diversidad y la complejidad de las facetas de la interculturalidad. No obstante, es preciso subrayar que el centro de referencia de una formación en el campo intercultural es siempre *lo inter*, es decir, lo que se produce entre, con y sobre cada uno de los que participan de la percepción, de la acción, de la relación, sea ésta de cooperación o conflictiva.

En la escena escolar, lo intercultural se ha planteado como un problema fundamental al tener que tratar con la heterogeneidad cultural de los alumnos a causa de la escolarización de los niños inmigrantes o pertenecientes a grupos socioculturales minoritarios (García, 1998). Además, como lo muestra la experiencia europea (previa a la española), cuando la maquinaria del empleo de la población inmigrante se estropea y la avería se prolonga, la escuela se convierte en el único depositario de la función integradora. Pero su función es paradójica, si no imposible, puesto que se trata de hacer creer a estos niños y jóvenes inmigrantes en la posibilidad de integrarse socialmente cuando, en su mayor parte, corren el riesgo de ir al paro y, por esa vía, entrar en procesos de exclusión. Así, el doble mensaje que reciben éstos no

puede menos que llevarles al desconcierto: por un lado está la incitación a la integración; por otro, no encontrando puestos de trabajo accesibles, tienden a una doble marginalidad, la del gueto y la de la delincuencia y la violencia (Michéa 2002). La paradoja de la escuela democrática de masas se da gracias a su apertura, que la hace más justa, pero que, al mismo tiempo, la lleva a seleccionar ella misma a los alumnos, creando desigualdades que no son únicamente una prolongación de las desigualdades sociales. Si bien la escuela no es responsable del paro y la precariedad, ella determina, en un amplio sentido, las oportunidades relativas de los alumnos a la hora de conocer el paro y la precariedad (Dubet y Duru-Bellat, 2000).

Ante estos jóvenes confrontados tanto a la definición de su identidad como a su inserción social, la escuela no parece capaz de resolver por sí sola el problema, ni siquiera de actuar de acuerdo con su mítica imagen de integración y promoción social. Luego ya no se trata sólo de un problema pedagógico, el de enseñar y generar marcos de relación para públicos diversos y heterogéneos, sino de su papel en la estructura socioeconómica más amplia. Pero, dicho esto, la escuela también ha de afrontar esa diversidad sociocultural y dar respuestas pedagógicas a la diferencia. Entre las propuestas más habituales y codificadas encontramos:

- a) *Considerar la pluralidad cultural como un obstáculo que habría que eliminar.* La diferencia cultural se identifica con una carencia, un hándicap que hay que reducir mediante medidas compensatorias (apoyo lingüístico, recuperación, ayudas para hacer los deberes, etc.). Así, poseer una doble referencia cultural se considera como una molestia, una dificultad añadida para el aprendizaje escolar y la diversidad aparece, en esta apreciación, como algo negativo que hay que eliminar y cuanto más rápido mejor.
- b) *Tener en cuenta y reconocer las diferencias culturales.* Éstas no pueden ser consideradas como un hándicap sino como identidades particulares que la escuela debe respetar y en las que puede apoyarse para combatir los prejuicios y estructurar la tolerancia entre visiones culturales diferentes. En esas condiciones, la escuela puede permitir el desarrollo de las culturas de las familias inmigrantes y colaborar con las asociaciones que defienden la identidad cultural de esas familias, promocionando incluso el aprendizaje de la lengua de origen de los niños. Las críticas sobre este "diferencialismo" y los riesgos de estigmatizar a los diferentes nunca han tardado en aparecer.
- c) Una tercera opinión *pone el acento en la noción central de ciudadanía*: la institución escolar debe ser un lugar de aprendizaje de la igualdad de todos los alumnos, cualquiera que sean sus orígenes y sus religiones que, con el devenir del tiempo,

tenderán a desdibujarse. De lo que se trata es de promover una ideología universalista, fundada en el respeto de los derechos humanos y acentuando los derechos y deberes de los ciudadanos en vez de los derechos culturales o nacionales. Se aprecia una voluntad uniformadora e integracionista en esta posición.

- d) Para otros, por el contrario, *la escuela debe reconocer plenamente la pluralidad cultural y la equivalencia axiológica de cada cultura*. Esta posición, de corte relativista moderado, sostiene que la escuela debe favorecer la apertura de los alumnos ante la diversidad de culturas y animar el acceso de los inmigrantes y sus hijos a las funciones docentes.

Probablemente, ciertos elementos de estas posiciones pueden combinarse en la práctica, en una perspectiva que combine la igualdad legal con la diversidad de manifestaciones culturales. En realidad, si la reflexión sobre la interculturalidad en la escuela ha estado fuertemente mediatizada por el problema de la integración de los hijos de los inmigrantes, hoy parece claro que no puede quedar limitado a ese aspecto. En efecto, bajo el impacto combinado de la creación de espacios supranacionales (por ejemplo, la Unión Europea), de la internacionalización creciente de la economía, de la información y los intercambios de todo tipo, la apertura de la escuela a las cuestiones interculturales debe ser mucho más amplia. No puede limitarse al aprendizaje de las lenguas, sino que deben tender a reconocer la diversidad de códigos culturales, a comunicar en un contexto intercultural, a tomar conciencia de la propia identidad cultural sin prefigurar por ello su desarrollo, a ser capaces de ir más allá de los estereotipos y los prejuicios, a conocer mejor las instituciones y las características sociales, a negociar con lo poco conocido, etc.

Sobre todo cuando se entiende, tal y como hemos expuesto, que cualquier cultura no es sino el resultado de continuas negociaciones con el mundo exterior, mediante las cuales se afirma una identidad que sólo puede ser aprendida como algo que se crea continuamente. Lo que aporta, pues, el nuevo estado de cosas no es sino un mayor espectro de opciones y un ritmo diferente en el desarrollo de tales negociaciones, es decir, modelos más complejos (y más abiertos) de la construcción identitaria, que se perfila más como horizonte que como hecho consumado.

BIBLIOGRAFÍA

- ABOU, S.; 1992; *Cultures et droits de l'homme*; París; Hachette.
BARTH, F.; 1995; *Les groupes ethniques et leurs frontières*, Ph. Pontigat y J. Streiff-Fenart; Théories de l'ethnicité; París; PUF
BAUGNET, L.; 1998; *L'identité sociale*; París; Dunod.

- BERGER, P. y LUCKMAN, T.; 1968; *La construcción social de realidad*; Buenos Aires; Amorrortu.
- BOURDIEU, P.; 1980; *L'identité et la représentation; Actes de la recherche en sciences sociales*; 35; 63-72.
- CABRERA, F. et al.; 2000; *Diagnóstico a la identidad étnica y la aculturación*; M. Bartolomé et al., La construcción de la identidad en contextos multiculturales; Madrid; CIDE.
- CERTAU, M. DE; 1974; *La Culture au pluriel*; París; UGE.
- COHEN, H.W y NORTHRIDGE, M.E.; 2000; *Getting Political: Racism and Urban Health*. American Journal of Public Health; Junio; 90(6); 841-842.
- CUCHE, D.; 2001; *La notion de culture dans les sciences sociales*; París; La Découverte.
- DUBET, F. y DURU-BELLAT, M.; 2000; *L'hypocrisie scolaire*; París; Seuil.
- ELORZA, A.; 1999; *Racistas*; El País, 24-07-99; 12.
- FERNÁNDEZ ENGUITA, M.; 1995; *Escuela y etnicidad: el caso del pueblo gitano*; Granada; Proyecto Sur de Ediciones.
- FREEMAN, H.P.; 1993; *Poverty, race, racism and survival*; Annals of Epidemiology; 3; 145-149.
- GARCÍA, A.; 1998; *Posibilidades y dificultades del interculturalismo*. Surgam; 454 (Segunda Época. Año XLIX, marzo-abril); 3-22.
- GARCÍA, A.; 2000; *Interculturalismo versus Multiculturalismo*; J.R. Bueno Abad (Dir.); Programas de Inserción y Exclusión Social; Valencia; Reproexpres.
- GARCÍA, A.; 2002; *La 'raza', la ciencia y el sentido común. Las lógicas de la exclusión y las alternativas socioculturales*; El Perezoso; 2; 53-65.
- GARCÍA, A.; 2004; *La construcción sociocultural del racismo*; Madrid; Dykinson.
- GARCÍA, A. y MADRIGAL, P.; 1994; *Multiculturalidad y procesos de marginación*; Anales de Psicología; 10(1); 63-67.
- GARCÍA, A. y SÁEZ, J.; 1998; *Del racismo a la interculturalidad*; Madrid; Narcea.
- GEERTZ, C.; 1973; *The interpretation of Cultures*; Nueva York; Basic Books.
- HELMS, J.E.; 1995; *An update of Helm's White and People of Color Racial Identity Models*; J.G. Ponterotta et al (Eds.); Handbook of Multicultural Counseling; 155-180; Thousand Oaks; Sage.
- HOBBSAWN, E.; 2000; *La izquierda y la política de la identidad*, New Left Review (ed. esp.); 0; 114-125.
- HUTTINGTON, S.; 1997; *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*; Barcelona; Paidós.
- ISAJIW, W.W.; 1990; *Ethnic-Identity retention*; R. Breton et al. (Eds.); Ethnic identity and equality; Toronto; University of Toronto Press.
- KINCHELOE, J.L. y STEINBERG, S.R.; 1999; *Repensar el multiculturalismo*; Barcelona; Octaedro.
- KYMLICKA, W. (Ed.); 1995; *The Rights of Minority Cultures*; Oxford; Oxford University Press.
- LINTON, R.; 1968; *De l'homme*; París; Minuit.
- MICHÉA, J.-C.; 2002; *La escuela de la ignorancia*; Madrid; Acurela Libros.

NAÏR, S.; 1999; *La época de las identidades*; El País, 24-07-99; 9-10.

OOMEN, T. K.; 1994; *Raza, etnicidad y clase: análisis de las interrelaciones*; Revista Internacional de Ciencias Sociales; 139; 101-111.

PHINNEY, J. S. y ROTHERAM, M.J. (Eds.); 1987; *Children's ethnic socialization*; Beverly Hills, CA; Sage.

RÍO RUIZ, M.A.; 2002; *Visiones de la etnicidad*; Reis, 98; 79-106.

SMITH, E.J.; 1991; *Ethnic identity development: Journal of the development of a theory within the context of majority/minority status*; Journal of Counseling and Development; 70; 181-188.

TAYLOR, C. (1994): *Multiculturalisme. Différence et démocratie*; Mesnil-sur-l'Estrée; Aubier.

VAN DER BERGHE, P.; 1981; *The Ethnic Phenomenon*; Nueva York; Elsevier.

WEBER, M.; 1977; *Economía y Sociedad*; México; FCE.