

La integración del 'otro' en la emergente España multicultural

Integration of the 'other' in emerging multicultural Spain

Rafael Briones Gómez

Profesor Titular de Antropología Social. Departamento de Antropología Social. Universidad de Granada.
briones@ugr.es

RESUMEN

La sociedad española de los últimos veinte años ha sufrido cambios estructurales, que tienen importantes repercusiones en la gestión cultural y religiosa que compete al nuevo Estado democrático. Se ha pasado de una sociedad, cultural y religiosamente casi homogénea y monocolor, a otra plural o multicultural. Se analizan estos cambios en una primera parte más de tipo etnográfico. En una segunda parte se presentan diferentes modelos teóricos de gestión de la diversidad cultural, implícitos en el imaginario y en las prácticas sociales, así como en la gestión pública de las diferentes administraciones. Tras el análisis y crítica de estos modelos se termina aplicándolos a la realidad actual española.

ABSTRACT

Spanish society in the last 20 years has undergone structural changes that have important repercussions in the cultural and religious management that compete in the new democratic state. The change has been from a society that was almost culturally and religiously homogeneous and of one colour to another that is diverse and multicultural. These changes are analysed in the first part, which is more ethnographical. The second part presents different theoretic management models for cultural diversity, implicit in imaginary as well as social practices, as well as in public management of different governments. After the analysis and criticism of these models, applications to current Spanish life are presented.

PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

cambio social y cultural | multiculturalidad | minoría religiosa | pluralismo | catolicismo | social and cultural change | multiculturality | religious minority | diversity | Catholicism

Introducción

"Vienen para comer y corren el riesgo de ser comidos". Me refiero a los "otros", particularmente a los inmigrantes, que han entrado en la realidad española en los últimos veinte años para "buscarse la vida", tras una dramática y arriesgada odisea; en algunos casos sus cuerpos fueron tragados o destrozados por las aguas del mar, al intentar llegar a la "tierra de las promesas"; y, en otros casos mejores, cuando lograron establecerse en este país del bienestar, están corriendo otro riesgo: el de ser fagocitados en su identidad cultural, en un proceso de asimilación cultural que les puede hacer perder sus referentes identitarios, como la sal que se disuelve en el agua.

Estas oleadas migratorias han transformado en los últimos veinte años el panorama social y cultural español, rompiendo el modelo anterior de cohesión y convivencia social y planteando el reto de inventar un nuevo modo de coexistencia y gestión de la diferencia. Su suerte y nuestra suerte identitaria están por ver qué rumbo toman. Todo dependerá de la manera como se gestione el encuentro de las diferencias de las minorías con la cultura hegemónica, respetando el derecho de los individuos a mantener sus referentes simbólicos y sus costumbres de identidad grupal en una democracia de ciudadanía libre.

Porque el imaginario caníbal y las ambivalencias se hace también patente y operativo en los escenarios socio-antropológicos, contruidos con tramas de relaciones grupales y de referentes simbólicos. Los contextos de globalización, en que el encuentro de culturas y religiones plurales y coexistentes en un

mismo territorio se hace cada vez más intenso, visible y estable, plantean la cuestión del modelo de la relación al "otro", entendido como individuo cuya otredad deriva de la pertenencia a un colectivo que comparte referencias culturales (Todorov 2003): ¿incorporación o rechazo?, ¿separación o asimilación?, ¿acogida o repulsión?, ¿otra alternativa? En el fondo laten los antiguos y recurrentes problemas teórico-prácticos de la concepción, la gestión y la conciliación de lo uno y lo múltiple, lo universal y lo particular, lo global y de lo local.

La antropología social y cultural, desde sus inicios a finales del siglo XIX, se fue gestando como disciplina en la experiencia de conocimiento y trato con los "otros", constatando y poniendo en cuestión, en su tarea de acompañar a los colonizadores como expertos de las culturas, los problemas de la relación entre la cultura occidental, hegemónica y poseedora del poder, y las múltiples y variadas culturas subalternas de los pueblos dominados. Al principio su posición epistemológica incuestionable, por su arraigo en los filósofos sociales de la Ilustración, era el etnocentrismo occidental y su consecuente evolucionismo, que les llevaba a entender la diferencia cultural de esos "otros" como una inferioridad en el proceso de evolución de la cultura de la humanidad.

Este modelo teórico de comprender el problema del "otro" conllevaba una manera de tratar a los "otros" y una práctica colonial coherente con estos principios. La colonización decimonónica, de corte humanista, al igual que la conquista de América, que estuvo impregnada de evangelización religiosa, siguieron mayoritariamente un modelo que pretendía la sustitución de las "otras" culturas por la cultura occidental, haciendo a los "primitivos", "salvajes" y "bárbaros" el gran favor de llegar a ser "civilizados" (Todorov 2008). Esta sustitución suponía como paso previo de su proyecto político la destrucción de las culturas atrasadas (de-culturación, etnocidio): "La ética del humanismo es la espiritualidad del etnocidio... En la perspectiva de sus agentes, el etnocidio no es visto como una empresa destructiva; es, por el contrario, una tarea necesaria, exigida por el humanismo inscrito en la cultura occidental" (Clastres 1987: 58). Este proyecto civilizatorio implicaba, además, la enculturación nueva en la cultura de los civilizados. Y esto se llevaba a cabo en todos los sistemas y elementos de que se compone una cultura viva, siendo la lengua y la religión los dos sistemas en que más se incidía, por ser los más vertebradores de los conjuntos culturales (Harris 1985).

A lo largo del siglo XX ha cambiado el panorama geoestratégico de la diversidad cultural. Las culturas han dejado de estar encapsuladas en territorios determinados, definidas por fronteras geográficas. El Atlas Etnológico Universal, la HRAF (1), que ideó como proyecto F. Boas, enviando a países diferentes a antropólogos para hacer trabajo de campo recogiendo datos culturales y haciendo etnografías de las culturas de los pueblos de la Tierra, está muy cambiado. Hoy en día, para encontrar culturas diferentes, no hay que ir a otros países de África, América del Sur o al Oriente. Los "otros" están entre nosotros occidentales, cruzándose en nuestras calles y viajando junto a nosotros en los autobuses y metros de nuestras ciudades. Las fronteras culturales siguen existiendo pero se han hecho "líquidas" (Bartra 2007). ¿Qué está pasando y qué puede pasar en las relaciones interculturales en ese libre cruce de fronteras étnicas, de coexistencia de culturas desterritorializadas y desarraigadas, tan característico de nuestros escenarios locales regidos por la globalización? (Barth 1969, Bauman 2002) (2).

Pienso que el análisis del caso español podría contribuir a aclarar críticamente esta problemática de la transformación que las sociedades contemporáneas posmodernas están experimentando por el fenómeno de las migraciones y de la globalización y también a proponer caminos y estrategias que lleven a una mejor cohesión y convivencia de los ciudadanos desde la diferencia cultural y religiosa. Es lo que pienso hacer. Y lo hago a partir de los datos empíricos de dos investigaciones de campo que he dirigido: la primera fue sobre "pluralismo religioso en contextos de inmigración en Andalucía" (2003-2006) (3), y la segunda sobre "minorías religiosas"; la primera ya se terminó y la segunda, de la que soy coordinador para el área de la comunidad autónoma andaluza, se está llevando a cabo recientemente en todas las comunidades autónomas del Estado español (4).

1. Los cambios culturales y religiosos en la sociedad española actual

1.1. Multiculturalidad endógena y exógena

La sociedad española de los últimos veinte años ha sufrido cambios estructurales, que tienen importantes repercusiones en la gestión cultural y religiosa que compete al nuevo Estado democrático. Se ha pasado de una sociedad, cultural y religiosamente casi homogénea y monocolor, a otra plural o multicultural. Y esto se puede comprobar en todos los campos que componen el sistema socio-cultural español (modos de producción, distribución y consumo, economía, tecnología, demografía, pautas de reproducción, modelos de familia y matrimonio, sistema político, ideologías y, por supuesto, creencias y religiones).

La época franquista de los cuarenta años de dictadura de nacional-catolicismo, que pretendía enganchar con el proyecto iniciado en 1942 por los Reyes Católicos, Isabel de Castilla y Fernando de Aragón, de una unidad bajo la tutela del absolutismo confesional, se caracterizó por el proyecto cultural de construir una "España" "Una", donde se suprimieran todos los posibles marcadores de identidades diferentes: la religión, la lengua, las costumbres, las fiestas y elementos simbólicos de fuerte eficacia identitaria. Por eso, del "mosaico de culturas" que constituyen las diferentes regiones españolas, se hizo una unidad forzada y ficticia en que la religión católica y la lengua castellana actuaban como constructores y controladores de esa unidad. En los años cuarenta, los niños de mi pueblo, Priego de Córdoba, todos los primeros viernes de mes, asistíamos a misa y confesábamos y comulgábamos. Íbamos a la capilla de Jesús Nazareno, emblema identitario del pueblo, desde la escuela, en formación casi militar, y entrábamos en la iglesia cantando fervorosamente esta canción "Si te preguntan quién eres, responde en altavoz: hijo fiel soy de la Iglesia, soy católico español" (Briones 1999). Este proyecto de "unidad" identitaria se tragó e hizo desaparecer violentamente todas aquellas diferencias presentes y relevantes en la "piel de toro" (5); el castellano, el catolicismo, el casticismo centrado en un folklore tomado de un andalucismo caricaturesco de gitana, toro, castañuelas y bailes, eran la imagen de marca y de presentación de lo español. Se hizo todo lo posible por acabar con la diversidad cultural de los pueblos de España, incluida la diferencia étnica del pueblo gitano que, además de no ser reconocida fue marginada y perseguida (Gamella 1996).

Este multiculturalismo endógeno y territorial dentro de las naciones de occidente no es un caso exclusivo de España; aparece, además, reforzado y complejificado por un renacer de las viejas culturas autóctonas, locales, regionales o nacionales, durante más de dos siglos ocultas o destruidas por un espíritu racionalista y centralizador. La homogeneización cultural a la que Occidente impuso a toda la humanidad también se intentó aplicar a las particulares tradiciones internas a Occidente. Hoy asistimos a un resurgir étnico y nacionalista, sobre todo en aquellas regiones donde se opuso mayor resistencia a dejarse asimilar. Bretones, corsos, flamencos, escoceses, bávaros, y, por supuesto, vascos, catalanes o gallegos no fueron del todo asimilados. La mayoría de estas culturas, no obstante, desaparecieron definitivamente; otras sobreviven con dificultad. La reciente desaparición del Imperio soviético ha multiplicado el fenómeno: lituanos o estonios, eslovacos, serbios o bosnios, georgianos, ucranianos y un largo etc. de nuevas identificaciones nacionales o culturales intentan reproducir el florecimiento del nacionalismo en la época romántica del siglo XIX.

Pero digamos algo del multiculturalismo exógeno, causado por el asentamiento de ciudadanos extranjeros en la España actual. En 1971, cuando por primera vez fui a París para continuar mis estudios de licenciatura y doctorado, mi choque con la multiculturalidad visible y normalizada de la sociedad francesa fue una de las experiencias que más marcó mis primeras impresiones. Recuerdo mi admiración ante el hecho nuevo para mí de pasearme por el Bvd. St. Michel y cruzarme con personas de distinta color de piel, que charlaban en lenguas diferentes, que se vestían con atuendos variados y exóticos. Este arco iris cultural me sorprendía, viniendo de una España impuestamente monocolor. Casi cuarenta años después todo ha cambiado. Este mismo escenario culturalmente multicolor es el que en cualquier pueblo o ciudad española podemos también encontrar actualmente. No vamos a perdernos en ejemplos concretos, que podrían ser muy numerosos. Sólo daré algunos datos cuantitativos y algunas referencias

cualitativas a modo de ejemplo.

Por lo que se refiere a España, llama poderosamente la atención el cambio experimentado en el movimiento migratorio en las dos últimas décadas. El siglo XX, que desde el comienzo hasta mediados de los 70 se caracterizó por las sucesivas emigraciones de españoles a América y a determinados países europeos, experimenta en los últimos años una inversión de tendencia. En el año 1990 había en España una población extranjera aproximada de un cuarto de millón; en 2005 había ya más de 3 millones y medio. Estos datos son suficientemente elocuentes y confirman el hecho de que España ha pasado de ser un país de emigración a un país de inmigración. Sin embargo, conviene seguir teniendo muy presente ese 2,7% de españoles (algo más de un millón) que salieron como emigrantes y que aún viven en el extranjero.

En todas las provincias españolas hay presencia inmigrante, aunque es bastante variable de unas provincias a otras: Va del 1,7% al 5% en las que menos hasta el 10%-18,5% en las que más. En algunos lugares concretos puede haber un 30% de extranjeros inmigrantes. En la actualidad la mayor parte de los extranjeros en nuestro país proceden, por este orden, de Europa (sobre todo Reino Unido y Europa del Este), América Latina, África, y Asia.

Esto ha transformado el paisaje cultural español. A modo de ejemplo: en Roquetas de Mar (Almería), el 30% de la población es extranjera, con procedencia de unas cien naciones o etnias diferentes. Las comunidades autónomas de Cataluña, Andalucía y Madrid son las que más inmigrantes tienen. La densidad de variedad cultural de la ciudad de Barcelona o de Madrid es también llamativa; sobre todo los barrios céntricos y antiguos de la ciudad, desertados por los autóctonos, que se han ido hacia barrios residenciales nuevos o hacia casas o chalés de la periferia, se han reconvertido en barrios de oficinas y de inmigrantes, que se han realojado en esas viviendas abandonadas muy deterioradas y, por tanto, baratas para alquilar. Las plazas públicas de estos barrios, sobre todo en los fines de semana, son la imagen más elocuente de esto. Pero no hay que irse a las grandes ciudades para comprobar este pluralismo cultural presente entre nosotros. En grado menor, cualquier pueblo, incluso rural, ofrece esta estampa variada de colores de piel, vestimentas, tiendas de comidas y productos étnicos, lenguas y lugares que recuerdan culturas mayoritarias en países exóticos. La multiculturalidad es también muy visible en los patios de los colegios de enseñanza primaria y secundaria, donde, con la mayor naturalidad y normalidad, conviven niñas con pañuelos en la cabeza con otras vestidas según la moda actual, caras con rasgos y colores diferentes, palabras, canciones y juegos diferentes, que nos transportan a regiones variadas del planeta tierra. Un simple paseo por el centro de una capital de provincia nos daría una evidencia de este nuevo paisaje multicultural de la sociedad española: comercios de comidas y complementos de origen étnico-nacional diferente, hombres o mujeres mayores en sillas de ruedas acompañados por mujeres cuidadoras latino-americanas, tiendas y supermercados regentados por chinos, vendedores ambulantes procedentes del África negra subsahariana, grupos musicales y vendedores de productos de artesanía étnica, restaurantes y comidas rápidas de países árabes, etc.

1.2. Las transformaciones en el "campo religioso": aconfesionalidad del Estado, multirreligiosidades y secularización-descatolización

Por lo que toca al "campo religioso" (Bourdieu 1971), la transformación más importante ha sido que el catolicismo imperante en los últimos cinco siglos, desde 1492, con un período de refuerzo de la dictadura franquista con su "nacional catolicismo", ha perdido su posición de posesión del monopolio de lo religioso y del poder político y social derivado de ser la religión del Estado. Se está pasando a un escenario nuevo, que lentamente va construyéndose, en que la Iglesia Católica ya no es ni la religión oficial del Estado, ni tampoco es la única reconocida, aunque siga siendo aquella a la que se adhieren una gran mayoría de la sociedad global; cada vez se hacen más visibles una serie de confesiones y grupos religiosos que, dentro de la legalidad vigente, van diversificando el paisaje social y cultural.

Dos son los factores que han desencadenado estos cambios: el primero la nueva Constitución democrática de 1978, que, en su artículo 16 garantiza la libertad ideológica y religiosa, matizando en el párrafo 3 que "ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones".

Se define el Estado como aconfesional, aunque su estatuto no es el de una clara laicidad, dado que no sólo se reconoce el carácter social del hecho religioso plural sino también el compromiso de los poderes públicos a mantener "relaciones de cooperación" con las confesiones, con una mención particular y explícita a la Iglesia Católica. En el año 1980, por desarrollo de la constitución, se promulgó la Ley Orgánica de Libertad Religiosa que concretaba estas relaciones; en la presente legislatura se está elaborando una revisión de esta ley, en una línea de una mayor laicidad que asegure la separación del Estado de las iglesias y que corrija los agravios comparativos que se dan entre la manera de privilegiar a la Iglesia Católica; nos consta que el proyecto de ley ya está listo para ser tratado en el parlamento aunque hay fuertes presiones en contra de su aprobación.

Por otro lado, a partir de mediados de los años ochenta, la diversidad religiosa se empieza a visualizar, incrementada en gran parte por el impacto de la importante y cada vez más creciente inmigración proveniente del África del Magreb y del África negra, de la Europa del Este y de diferentes países de América Latina. Las dos grandes confesiones religiosas que se están implantando y consolidando son el Islam y las confesiones protestantes-evangélicas sobre todo pentecostales, ambas con una gran variedad de orientaciones.

Este "resurgir" religioso plural, que iría en la línea del fenómeno denominado por algunos sociólogos de la religión como "de-secularización" (Berger 1999), o "revancha de dios" (Kepel 1991), es simultáneo con otro fenómeno de signo contrario, el de la "secularización" de la sociedad española, que, para ser más exacto, podríamos denominar como descristianización, que ya se empezó a dar en los países más desarrollados del Occidente europeo desde los años cincuenta, y que en la España católica estamos viviendo con un poco de retraso. Todas las encuestas confirman este fenómeno de "descatolización". Bien es verdad que este cambio no se ha dado de manera brusca, sino que se está gestando progresivamente. Se suele decir que España, a partir de 1987 (año de aprobación de la Constitución democrática) siguió siendo católica aunque su ordenamiento constitucional no fuese confesional. En todo caso, el catolicismo va perdiendo terreno, sobre todo a nivel de la práctica religiosa institucional y entre los jóvenes (6). Valgan como referente algunos datos estadísticos recientes.

El 98% de los españoles se declaraba católico durante los años de la dictadura (1939-1975). Actualmente sólo el 80% se confiesa católico, pero con estos matices: sólo el 42 % cree firmemente en Dios, el 50% raramente acude a los templos, excepto para bodas o funerales y sólo el 19,5% va a misa los domingos. España contaba con 8.397 seminaristas a principios de los años sesenta, y en la actualidad son 1736, siendo la edad media del clero de unos sesenta años. Respecto a las normas morales, es evidente el desencuentro entre el precepto católico y una sociedad plural y refractaria a prohibiciones, especialmente las que afectan al sexo y planificación familiar. Millones de españoles que se identifican como católicos se divorcian, abortan, buscan la reproducción asistida, usan el preservativo, no van a misa o no les merece ninguna confianza la Iglesia institución y sus jerarcas. El alejamiento entre los jóvenes de 15 a 25 años resulta más acusado: el 49% se dice ahora católico, contra el 77% en 1994, según el sondeo *Jóvenes españoles 2005*, de la Fundación Santa María. Sólo un 10 % va a misa (Fundación Santa María, 2006).

Estos datos de la desafección y pérdida de terreno de las creencias y prácticas relativas al Catolicismo Oficial, habría que matizarlas con un mantenimiento e incluso incremento de las creencias y algunas prácticas del catolicismo popular, tanto por parte de los adultos como de los jóvenes. No voy a entrar a analizar esta aparente contradicción o disonancia. Me refiero concretamente a la celebración de los momentos de cambio de estado en la vida (nacer, crecer, casarse y morir) según los rituales católicos, y al mantenimiento de las fiestas y rituales religiosos populares patronales y otras, la pertenencia y

participación activa en las cofradías y procesiones de Semana Santa, la asistencia a santuarios marianos y otros, con sus respectivas romerías, las grandes concentraciones mediáticas, la devoción y visita con promesas a cristos, vírgenes y santos/as con fama de ser muy "milagrosos" para la resolución de problemas de salud, de paz social o de otro tipo de problemas.

2. La gestión de esta nueva realidad multicultural y multirreligiosa: modelos teóricos subyacentes en la relación con los "otros"

En nuestras sociedades actuales, a base de multiplicarse los espacios de multiculturalidad externa e interna se ha producido un cambio cualitativo que es la aparición de la sociedad multicultural. ¿Cuáles serían las pautas de coexistencia y cohesión en este tipo de sociedades donde las minorías culturales se diversifican, se hacen líquidas y crecen y la mayoría se difumina? ¿Cuáles serían las posibles dinámicas de esta situación en que todos tienden a ser exogrupos para los demás, con las consiguientes crisis de identidad y, por contraste, exacerbación del factor cultural y étnico? ¿Cómo se puede concebir y vivir la relación al otro?

El gobierno democrático del Estado español y las diferentes iglesias están encontrando una serie de dificultades en el ejercicio y la gestión de esta nueva realidad. Los objetivos teóricos de la necesidad de integración-cohesión y del diálogo intercultural e interreligioso como medios están claros, pero en la práctica no logran implantarse y están bloqueados. Las dificultades provienen probablemente de los modelos de relaciones con los "otros" diferentes que subyacen (y de los que no se tiene conciencia); estos modelos están operando, por una parte, entre la cultura y religión hegemónicas y los nuevos grupos culturales y grupos religiosos minoritarios implantados y visibilizados recientemente en España, y, por otra, también se viven en las relaciones de estos grupos plurales entre sí.

¿De dónde viene, pues, este fracaso para lograr una cohesión y convivencia real y creativa en la diversidad cultural y religiosa? Probablemente el problema esté en que palabras como "integración", "tolerancia", "respeto", "diálogo" pueden ser ambiguas en su significado y peligrosas en su puesta en práctica. Todo dependerá de los modelos subyacentes de considerar y de relacionarse con los "otros" (7). Es lo que pretendo hacer en lo que me resta de conferencia. Analizar estas prácticas desde estos modelos teóricos que voy a proponer sería una aplicación al terreno de lo social de las dinámicas inclusivas-exclusivas que nos ocupan en este congreso. Con ello pienso también que se pueden apuntar pautas de acción cultural, si ayudamos a plantear mejor el problema. Porque en todos los ámbitos del planeta el nuevo desafío de hoy es la buena resolución de una realidad que se nos impone en la era de la globalización : la "multiculturalidad" y la "multirreligiosidad, cuya problematicidad proviene, más de la imagen que nos hacemos de esta realidad, de nuestra mirada sobre ella, que de la realidad en sí.

2.1. La integración como asimilación destructiva: las sociedades monoculturales, de hegemonía de una cultura o con aspiración etnocéntrica de hegemonía

La asimilación es el proceso de cambio socio-cultural de un grupo étnico minoritario que, frente a una sociedad y cultura dominantes, termina siendo incorporado a dicha cultura hegemónica, hasta el punto de dejar de existir como cultura visible, separada y diferente de la mayoría. Un símil muy elocuente es el del grano de sal que se disuelve en el agua. Hay formas diversas, unas más explícitas, otras más larvadas y ocultas de asimilación de las minorías por la cultura de la mayoría. La asimilación cultural se puede forzar. En la conquista de América se pretendió asimilar los indios a la cultura de sus conquistadores por medio de una violencia cultural justificada y bendecida por la religión. El resultado fue la destrucción de gran parte de algunas culturas indígenas. Este fue también el proyecto civilizatorio de Occidente desde la Ilustración. Aunque actualmente ya no se justifica ni es viable ni a escala mundial ni micro territorial, sin embargo, ocultamente sigue siendo el modelo que opera en muchas situaciones. Bien es verdad que,

en la historia de la colonización, ha habido países que han sido más asimiladores que otros. Creemos que la colonización española y portuguesa, que se dio en América del Sur y Centro América fue menos asimiladora que la de los países de América del Norte, donde la cultura anglosajona se "tragó" y no dejó rastro de las culturas indígenas; en la colonización del Sur los mestizajes, según puede comprobarse hoy en día en muchos ámbitos culturales, fueron más frecuentes e intensos.

En este modelo se parte de una relación asimétrica de poder entre los grupos; la relación con los otros sería la de un "comer-destruir", por parte de la cultura hegemónica y un "dejarse" fagocitar por parte de las minorías. Porque, en el fondo, se cree que el "otro" (que a veces consiente) no tiene la dignidad ni el valor o la perfección de la cultura hegemónica, que se presenta como modelo y punto de llegada. No le queda más remedio, ante esta falta de autoestima, que el resignarse a la propia desaparición, siendo cómplice de la misma.

Hay una forma larvada de asimilación cultural que goza de gran aceptación en la modernidad occidental y que tiene su referente empírico por antonomasia en el modelo francés de integración republicana. El gobierno español lo tiene como ejemplo a seguir, con algunas reservas y matices al ver que en la misma Francia el modelo está siendo puesto en cuestión precisamente por sus efectos asimiladores y conflictivos. Para este modelo la "integración" se realiza a partir del individuo "ciudadano", a quien la democracia le da una serie de derechos y deberes que rigen la convivencia; todos son iguales ante la ley que es igual para todos. Lo que ocurre es que algunos, aquellos ciudadanos pertenecientes a la cultura hegemónica, son "más iguales que los otros". Se pretende una conciencia nacional, reforzada por una lengua común y por un sistema educativo unificador. Las diferencias de los individuos, provenientes de su adscripción a colectivos de diferente índole cultural (lingüístico, nacional, religioso, étnico, etc.) son reconocidas y toleradas pero no en el ámbito público sino en el privado. Y es el concepto de privacidad el que puede convertirse en destructor de esas identidades colectivas que se forjan en torno a estos factores culturales. Porque se trata de un concepto equívoco. Por privacidad se puede entender lo opuesto a lo público-estatal, y esta concepción me parece pertinente. Pero en este modelo la privacidad se suele interpretar como invisibilidad, y esto significaría la no existencia social. Para la cohesión social las referencias culturales de los individuos no tendrían ninguna relevancia. Se plantean como opuestos e incompatibles la integración como ciudadanos y la integración como pertenecientes a un colectivo social.

T. Todorov, en su reciente libro *La peur des barbares. Au-delà du choc des civilisations*, dedica uno de sus capítulos centrales a tratar, matizar y hacer una crítica desde la complejidad del tema de las "identidades colectivas", del concepto de cultura y de las funciones de las referencias culturales en la construcción de las identidades de los individuos en las sociedades multiculturales actuales. Traduzco yo mismo al castellano un párrafo que me parece relevante y que resume bien su pensamiento:

"las culturas existen, pero no son ni inmutables ni impermeables las unas a las otras. Hay que superar la oposición estéril entre dos concepciones: por un lado, la del individuo desencarnado y abstracto que existiría fuera de la cultura; y, por otro, la del individuo encerrado de por vida en su comunidad cultural de origen... querer encerrar al individuo en su grupo de origen es ilegítimo, porque esto equivale a negar esta característica preciosa de la especie humana, la posibilidad de salirse de la situación dada para sustituirla por lo que él mismo ha elegido" (Todorov 2008:98-99).

La sociedad española actual proviene de una monoculturalidad de siglos, y, ante el hecho inevitable de la multiculturalidad que se le impone, el Estado ha optado por este modelo de convivencia que pone la fuerza en los derechos y deberes del ciudadano, pero con una corrección que deja muy claro que la pertenencia nacional, lingüística, étnica y religiosa debe ser reconocida y tolerada en su visibilidad pública, aunque no como competencia y tarea del Estado sino de la libre iniciativa de los individuos que se congregan por mediación de sus referencias culturales. El tema está, a nuestro entender, bien enfocado porque recoge los derechos individuales y colectivos, pero el problema reside en que estos principios políticos no llegan a verse realizados en la práctica. Y sigue operando subrepticamente el modelo de la asimilación-destruccion. Sigue habiendo desigualdad de oportunidades para que los

colectivos culturales minoritarios existan y se hagan visibles al igual que aquellos que proceden de la cultura y religión hegemónicas. Por dar un ejemplo indicador de lo que estoy diciendo: en materias de manifestaciones públicas religiosas (procesiones, romerías y otras fiestas) se le conceden permisos a la Iglesia Católica, sin ningún tipo de reservas ni sospechas, cosa que no se hace de la misma manera cuando otro tipo de colectivos religiosos pretenden hacerlo, sobre todo si se trata de actividades de grupos musulmanes sobre los que recaen todo tipo de trabas administrativas y de sospechas policiales de terrorismo o de alteración del orden público. Lo mismo ocurre con la cesión de espacio público para lugares de culto y actividades. El acceso de dirigentes religiosos a hospitales, ejército y cárceles también refleja una desigualdad entre la iglesia católica y las otras minorías religiosas. Igualmente ocurre en materias de enseñanza de la religión en las escuelas o en la regulación de temas de ética social (matrimonios de homosexuales, eutanasia, aborto, investigación sobre reproducción humana, etc.). La Iglesia pretende ser la auténtica poseedora de la verdad y del buen comportamiento. Y es que, en el fondo, la sociedad mayoritaria "soporta" la diferencia pero no está dispuesta ni cultural ni religiosamente a renunciar, etnocéntrica y religiocéntricamente (Diez de Velasco 2006:14) a ser la única norma de lo verdadero y lo bueno.

Este modelo es un modelo frágil, que con frecuencia genera discriminación y confrontación interétnica. En él se da el mutuo rechazo o el doble racismo entre los grupos en cuestión. Se trata de una dinámica de no reconocimiento de la diferencia que se resuelve en una relación destructiva o subordinadora del otro, como perteneciente a un grupo cultural diferente y opuesto, para solucionar el problema del cuestionamiento que el otro está continuamente planteando. Las raíces del conflicto pueden ser políticas, religiosas, económicas, lingüísticas raciales o culturales. Un hecho concreto puede actuar como desencadenante del conflicto latente, siempre presente. Muy frecuentemente las causas de los conflictos son experiencias de desigualdad o de injusticia en la distribución de los recursos, la competición económica y/o política o la reacción al prejuicio, discriminación y expresiones de identidad devaluada o amenazada. La intensidad del conflicto es proporcional al número y grado de estos contrastes, particularmente en situaciones de competición por recursos y poder.

La buena gestión de esta pluralidad creciente implica no asimilar a los otros a la cultura mayoritaria sino respetar las minorías e integrarlas en un cuadro de leyes y de valores cívicos comunes a todos (Todorov 2008: 288).

2.2. La integración desde el reconocimiento del "otro": las sociedades multiculturales

Este modelo acepta una sociedad pluralista culturalmente como una situación de hecho, que es, a la vez, punto de partida y objetivo que hay que lograr. Pero la manera de conjugar y de plantear la gestión de la coexistencia de la diversidad será diferente. Los hechos nos revelan que hay, implícitamente, dos modelos diversos de concebir y de gestionar la convivencia y el vínculo social en la diversidad de culturas que coexisten en las sociedades globalizadas actuales:

2.2.1. El "multiculturalismo"

El modelo conocido también como "comunitarista" concibe una sociedad en que se da un reconocimiento y una yuxtaposición de los particularismos culturales, que se viven cerrados sobre si mismos, con un respeto a los otros, pero sin entrar en relación dinámica y comprometida con ellos. El resultado de este modelo son los mosaicos cuando no los guetos culturales. Se vive separado por circunscripciones étnicas en barrios con fronteras bien definidas, que no es costumbre traspasar por el peligro que puedan entrañar. "Juntos pero no revueltos", suele decirse corrientemente para indicar el desconocimiento del otro y la falta de interacción. Es la ausencia de relación, quizá por "miedo a ser destruido" y "devorado". En su versión maximalista, la del "multiculturalismo" no descriptivo sino prescriptivo, común en los

Estados Unidos de América, las identidades colectivas se reconocen como el factor principal por el que los individuos se identifican y, por tanto, aquel que hay que tener en cuenta preferentemente para gestionar la integración social (Taylor 1994). Se practica la separación de las comunidades culturales y, al mismo tiempo, el control y la sumisión del individuo a las tradiciones del grupo (Todorov 2008: 108). Casos de estos encontramos en España actualmente cuando oímos decir: "yo soy gitano, o senegalés, o testigo de Jehová, o musulmán, o marroquí, o boliviano, o chino y prefiero juntarme y vivir con los míos, sabiendo que esta pertenencia es la que va a guiar las grandes orientaciones que tomará mi comportamiento". De hecho, la multiculturalidad así entendida está generando en España barrios donde se dan estos guetos étnicos, al mismo tiempo que está activando dinámicas de interacción y de sociabilidad de la sociedad global también guiadas por este modelo que conduce a encerrar a los diferentes en ámbitos de los que sólo se sale para aquello que es perentorio y obligatorio (el trabajo, los centros de provisión de suministros, la sanidad, la escuela y las administraciones públicas imprescindibles) (8).

Esta acepción del "multiculturalismo" es bastante paradójica ya que conduce al individuo a hacerse "monocultural", con un planteamiento implícito de la cultura y de la pertenencia religiosa muy etnocéntrico y religiocéntrico. Lleva razón Amartya Sen cuando, refiriéndose a este modelo, habla de un "monoculturalismo en plural" que recomienda una endogamia cultural y prohíbe la relación comprometida con el otro, por el riesgo de cambio que entraña (Sen 2007: 214).

2.2.2. La "interculturalidad": El tiempo del mestizaje

Nos dice taxativamente Todorov a este propósito: "Porque la separación y el encierro en si mismas de las culturas o de las comunidades están más próximas del polo de la barbarie, mientras que su reconocimiento mutuo es un paso hacia la civilización" (Todorov 2008: 289).

El modelo de la "interculturalidad" pretende poner en marcha estrategias y dispositivos orientados no a aislar sino a reunir a los diferentes. La sociedad, en su concepción, no es un conjunto de compartimentos estancos y aislados sino una realidad humana diversa, con fronteras culturales abiertas y que invitan a la visita y al conocimiento de los "otros". La relación de los individuos pertenecientes a grupos que comparten elementos culturales se procura y se provoca, en un clima de diálogo interesado en el conocimiento mutuo desde el respeto y el aprecio, pero también desde el cuestionamiento mutuo. Se trata de un diálogo abierto al cambio mutuo, resultado de la relación, que conducirá al "mestizaje". Aplicando la metáfora que vengo usando, hay un buen "comer" al otro, "nutriéndose de él", sin anularlo sino "devolviéndolo" a su propia identidad, tras este proceso de encuentro, aunque, probablemente, cambiado y enriquecido por una asimilación mutua que no lleva a la disolución de uno en otro.

Hay que reconocer que este modelo está por llegar, pero debería ser la utopía que guiara el diálogo de culturas y la gestión en un horizonte de mestizaje. Su puesta en práctica se hace difícil, dadas las prácticas de intolerancia, de monoculturalidad y de etnocentrismo imperantes durante siglos. Las emociones y las prácticas sociales cambian más lentamente que las ideas. Por eso, pienso que un primer cambio urgente es ser conscientes de estos modelos de los que estamos hablando y ver claro el modelo teórico que habría que adoptar, aprovechando las experiencias de aquellos países en los que han estado vigentes, algunos de los cuales, como es el caso de Francia, están revisando sus prácticas de multiculturalidad y de tratamiento público del hecho religioso plural.

La práctica que hemos encontrado en la España actual, en las políticas públicas y en las instituciones religiosas, se queda, frecuentemente, en marginar cuando no en excluir a las minorías por parte de la cultura o la religión hegemónica; esto llevaría a una asimilación y desaparición de las tradiciones culturales diferentes minoritarias, que, por el contrario, podrían enriquecer la sociedad española con un "humanismo etnológico" (9). El otro camino que se está empleando para la gestión de la multiculturalidad y multirreligiosidad es un paso positivo respecto al anterior; se intenta superar el

etnocentrismo y se reconoce y promueve el derecho que tienen los individuos a juntarse con aquellos que se les parecen y que piensan y actúan como ellos; pero ningún individuo puede integrarse plenamente si se queda reducido y aislado al propio grupo; sin una integración basada en el pacto social y que se desarrolle en el conjunto social, el individuo está condenado a sentirse ahogado en el propio grupo, probablemente sumido en los sentimientos de miedo o de resentimiento a los "otros" desconocidos y desconectados de su experiencia de sociabilidad diaria; y estos sentimientos son el mejor caldo de cultivo para una violencia social que el Estado debe evitar.

De aquí que creamos que esta gestión de la diversidad cultural y religiosa es uno de los asuntos imprescindibles y urgentes que tiene que considerar un Estado democrático y laico. En la realidad española, aunque no se tienen las soluciones y no se sabe qué hacer con la inmigración y con la diversidad religiosa, se ha empezado a tomar conciencia, por parte del gobierno socialista, de la urgencia de analizar e ir buscando un modelo de integración y de cohesión nuevo, en que se tenga en cuenta la realidad multicultural y el factor religioso como un hecho social que puede ser foco de conflicto si no se encauza bien, pero también se deben aprovechar las virtualidades que tienen para un proyecto de cohesión y paz social desde el mestizaje (10).

No se trata, pues, de que los grupos humanos coexistan los unos junto a los otros con respeto y tolerancia; hay que dar un paso más, entrando en una relación comprometida, asumiendo la aventura del cambio mutuo. La comunicación intercultural sería la única salida no destructiva a esta coexistencia de grupos culturales diferentes. En este modelo se considera la diversidad cultural como algo bueno y deseable. Por ello se respetan y se fomentan las diferencias. No se busca el *melting pot* (crisoles donde los rasgos particulares se pierden). Para este modelo la cultura es una realidad no esencialista ni estática sino dinámica porque rompe las fronteras de estabilidad que ella misma establece. Romper esas fronteras, transgredirlas, es redefinir la cultura. En esta tensión dialéctica de estabilidad y cambio inherente a la cultura radican las dificultades de la dinámica multicultural. De ahí la resistencia inicial de casi todas las culturas al mestizaje, en general, y específicamente a ciertos mestizajes, a ciertas innovaciones. Toda cultura, mayoritaria o minoritaria, lleva implícita una actitud espontánea de etnocentrismo y de neofobia para evitar su contaminación y su eventual y siempre posible disolución. Pero el cruce de culturas puede producir la creatividad haciendo posible lo que antes era impensable. La historia de la Humanidad avala esta afirmación.

Por ello la clave de la dinámica cultural sería la comunicación entre culturas, sometida a los mismos requisitos de todo diálogo o comunicación creativa que se haga a partir del encuentro de diferencias aceptadas y admitidas y en una actitud de apertura al cambio. Pues es a través de la comunicación como se debilita esa coraza y se efectúan los trasposos de rasgos y prácticas, la fertilización cruzada, la aculturación. La condición de posibilidad de este diálogo es, en primer lugar, la renuncia al "etnocentrismo" y al "religiocentrismo", que lo quiere todo pensar y gestionar desde la propia visión cultural o religiosa; en segundo lugar, la adopción de un sano relativismo cultural, que sabe que nuestro acceso a la realidad es siempre parcial, construido y cambiante y, por ello, susceptible de ser corregido o completado con otras visiones. Sin esta doble posición de partida es imposible y estéril el diálogo cultural. Relativismo no significa la renuncia a las verdades absolutas, sino el convencimiento de que es a través del conjunto de las maneras humanas de existir en las diferentes culturas como se puede llegar a esa meta del absoluto. El resultado es el mestizaje que es un enriquecimiento mutuo con la generación de una realidad tercera, nueva y mejor. Esta labor ha sido siempre realizada inicialmente por marginales, extranjeros, viajeros, gentes en los bordes, en las fronteras, que cruzan una y otra vez sus límites y por ello toman distancias y se ven obligados a traspasarlos. De este modo la "crisis" que ha aportado la multiculturalidad se puede convertir en oportunidad de evolución y perfeccionamiento de la humanidad.

Para concluir, el mestizaje podría convertirse en paradigma y prototipo del futuro de la humanidad: la renovación a partir de la aceptación dinámica de las diferencias. Porque la relación entre los humanos está hecha de disimetrías y diferencias. Diferencias de edad entre los padres que engendran y los hijos que son engendrados. Diferencias de sexos en lo corporal mediante lo cual la humanidad se llama

hombre y mujer. Diferencias de orígenes étnicos, que se refieren al espacio y a la cultura y que particularizan a los individuos según el lugar de origen sobre el planeta Tierra. Hasta ahora estas diferencias se han transformado en desigualdades y, de esta forma, se han legitimado modelos de sociedades donde este orden desigual se encontraba legitimado por la tradición, la religión e incluso la ciencia. La variedad étnica, riqueza de la humanidad, se ve transformada en desigualdad, imponiendo la dominación justificada de unos sobre otros. Los lazos sociales concebidos de esta manera serán siempre discriminatorios. Y debe ser precisamente la ruptura democrática, que está en el corazón de lo que viven y anhelan hoy nuestras sociedades, la que puede conducir a plantear de otro modo la diversidad humana. Y no se tratará de un *melting pot* universal, en que todos los colores se mezclen y cuyo resultado sea un tono indiferenciado. Habría que buscar otras imágenes, la del arco iris o la de la marmita donde se cuece lentamente un buen estofado. Con ella se sugiere la mezcla, el lento intercambio de sabores, el calor necesario para la mezcla... y también el tiempo necesario. "En todo caso se trata de mirar más bien hacia adelante y no tanto hacia un pasado mítico de tradiciones inmutables o de una pureza ilusoria que son el peligro de todos los nacionalismos exclusivos o de todos los integristas. Hay que centrarse en las posibilidades de los encuentros humanos y de los mestizajes inevitables. No estamos ante el fin de la historia. Al contrario ante su renovación permanente, ante el juego indefinido de la novedad que se recrea continuamente. Es algo imprevisible, como el flujo continuo de los humanos que se mezclan y engendran a otros humanos, haciendo emerger sobre el suelo del planeta Tierra la gran variedad de las sociedades y de las culturas. Hoy es "el tiempo del mestizaje" (Audinet 1999: 153).

En suma, terminando con las palabras de T. Todorov, se trata de "intentar vivir en este mundo plural en que la afirmación de si mismo no pase por la destrucción o la sumisión del otro" (Todorov 2008: 289).

Notas

1. La HRAF (*Human Relations Area Files*, o Archivos de Áreas Culturales) es la más antigua y mayor base de datos culturales; es, sin duda, una de las herramientas imprescindibles para la labor antropológica de la comparación entre las culturas. Se trata de una organización internacional muy prestigiosa en el campo de la antropología cultural. Su misión es el facilitar los estudios comparados de los comportamientos humanos, sociales y culturales. Se fundó en 1949 en la Universidad de Yale, University, por impulso de Murdoc. Edita dos grandes enciclopedias (*Culturas del mundo* y *Arqueología*) y otra serie de recursos en una gran base de datos para la enseñanza y la investigación:

<http://www.yale.edu/hraf>

2. Zygmunt Bauman es el sociólogo polaco que ha contrastado la sólida modernidad tradicional, donde los hombres se aferran a sus raíces, con la modernidad líquida como época fluida y móvil donde predominan el desarraigo y la desterritorialización. Su libro de referencia es *Modernidad líquida*.

3. Se trató de un I+D, financiado por el Ministerio de Ciencia y Tecnología. I+D. Referencia: BS=2003-04907 / CPSO.

4. Esta investigación la promueve la Fundación Pluralismo y Convivencia, dependiente del Ministerio de Justicia (Dirección General de Relaciones con las Confesiones), creada por acuerdo de Consejo de Ministros del 15 de diciembre de 2004. Su título es "Censo y análisis de la presencia y actividades de grupos religiosos no católicos en la Comunidad Autónoma Andaluza". En los meses próximos aparecerá el informe publicado en la editorial Icaria (Barcelona).

5. Simil con el que desde Estrabón se hace referencia al mapa de la Península Ibérica por su semejanza.

6. La misma Conferencia Episcopal Española reconoce y analiza los cambios de valores en la sociedad

española y las razones de una situación que alejó de la fe y de la obediencia a numerosos fieles. Así lo atestiguan algunas datos de las encuestas últimas del CIS, órgano oficial de encuestas sociológicas del Estado y de la Fundación Santa María, prestigiosa institución de la Iglesia Católica (cfr. *El País*, 15 de mayo de 2006).

7. Tomamos el concepto de modelo en el sentido metodológico propagado por M. Weber de los *Idealtypen*, que son construcciones teóricas elaboradas a partir de la realidad, pero que no son descripciones reales de la realidad estudiada (en este sentido sus características formales no coinciden exactamente con ella); sirven como focos que se proyectan sobre el tema estudiado y que nos permiten "comprender" en profundidad su naturaleza y funciones sociales; "se trata de construir científicamente el tipo *puro* (*Idealtipe*) de un fenómeno que se manifiesta con cierta frecuencia" (Weber 1971: 8).

8. Incluso en estos ámbitos que obligarían al individuo a salir del propio grupo hemos detectado una tendencia a proveerlos en el interior mismo del grupo; por ejemplo, en el mundo del trabajo los Testigos de Jehová o otros grupos étnicos buscan a los suyos para trabajar entre ellos; con lo cual el grupo se convierte en un recurso de solidaridad para los tiempos de crisis; igualmente hay comercios cuyos clientes son los del propio grupo, donde se pueden encontrar provisiones propias de la cultura del grupo en lo relacionado a la alimentación, al vestido, y a otra serie de servicios.

9. Es un concepto de C. Lévi-Strauss con el que pronostica que la decadente cultura occidental, en proceso de entropía, podría revitalizarse con la riqueza de la variedad cultural de las otras culturas de la humanidad que occidente descubrió en la colonización y que podría, en lugar de destruirlas por la asimilación, inspirarse en ellas para un nuevo proyecto de humanismo en que la etnología tendría un papel activo.

10. En el año 2004, el gobierno socialista creó la Fundación Pluralismo y Convivencia, dependiente del Ministerio de Justicia, Dirección General de Relaciones con las Confesiones. Su objetivo primero es la atención a la diversidad religiosa y a la diversidad cultural en ella implicada. Se pretende desarrollar la Ley de Libertad Religiosa de 1980, que desarrolló el art. 16.3 de la Constitución de 1978 al que ya nos hemos referido.

Bibliografía

Audinet, Jacques

1999 *Le temps du métissage*. Paris, Ed. De l'atelier/Ed. Ouvrières.

Barth, Friedrich (ed.)

1969 *Ethnic Groups and Boundaries*. London, George Allen & Unwin.

Bartra, Roger

2008 *Culturas líquidas en la tierra baldía. El salvaje europeo*. Madrid, Katz.

Bauman, Zigmunt

2002 *Modernidad líquida*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Berger, Peter

1999 *The desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Washington, D.C. / Michigan, Ethics and Public Policy Center / William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids.

Bourdieu, Pierre

- 1971 "Genèse et structure du champ religieux", *Revue Française de Sociologie*, Paris, vol. XII (2): 295-334.
- Briones Gómez, Rafael
1999 *Prieguenses y nazarenos. Ritual e identidad social y cultural*. Madrid, Ministerio de Cultura / Ayuntamiento de Priego de Córdoba.
- Clastres, Pierre
1987 "Etnocidio", en *Investigaciones en antropología política*. México, Gedisa: 55-64.
- Diez de Velasco, Francisco
2006 *Breve historia de las religiones*. Madrid, Alianza Editorial.
- Fundación Santa María
2006 *Jóvenes españoles 2005*. Madrid, Ed.SM,
- Geoffroy, Martin (y otros)
2007 *La mondialisation du phénomène religieux*. Montreal, Mediaspaul.
- Gamella, Juan Francisco
1996 *La población gitana en Andalucía. Un estudio exploratorio de sus condiciones de vida*. Sevilla, Consejería de Trabajo y Asuntos Sociales.
- Harris, Marvin
1985 *El materialismo cultural*. Madrid, Alianza Editorial.
- Huntington, Samuel Phillips
1997 *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona, Paidós.
- Kepel, Gilles
1991 *La revancha de Dios : cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*. Madrid, Anaya ,
- Lamine, Anne-Sophie
2004 *La cohabitation des dieux. Pluralité religieuse et laïcité*. Paris, PUF.
- Lamo de Espinosa, Emilio (coord.)
1995 *Culturas, Estados, ciudadanos: una aproximación al multiculturalismo en Europa*. Madrid, Alianza.
- Sen, Amartya
2007 *Identité et violence*. Paris, Odile Jacob.
- Taylor, Charles
2003 *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- Todorov, Tzvetan
2003 *La conquista de América. El problema del otro*. Buenos Aires.
2008 *La peur des barbares. Au-delà du choc des civilisations*. Paris, Robert Lafont.
- Weber, Max
1971 *Économie et société*. Paris, Plon.
-

Publicado: 2007-03

