

## MULTICULTURALIDAD Y DIVERSIDAD CULTURAL\*

**Héctor Mauricio Mayol**

Profesor de la Carrera de Comunicación Social

### **Ciudades y sociedades multiculturales**

García Canclini (1997) afirma que en la actualidad la búsqueda de la identidad ciudadana no consiste en entender qué es lo específico de la cultura urbana, qué la diferencia de la cultura rural, sino cómo se da la multiculturalidad, es decir, la expresión de múltiples culturas en el espacio que llamamos urbano.

La existencia de las ciudades multiculturales se origina principalmente en el fenómeno de las migraciones, que en este siglo se han dado como nunca antes en la historia de la humanidad. La búsqueda de una mejora en las condiciones de vida de las familias, la necesidad de nuevos horizontes fundamentalmente económicos pero también culturales e intelectuales o, simplemente, de acceso a la sociedad de consumo son los motivos principales por los que las personas deciden abandonar el lu-

gar donde nacieron e integrarse a otras sociedades y otras culturas, muchas veces, de manera traumática.

*“La complejidad multicultural de grandes urbes como Buenos Aires, México o Sao Paulo es, en gran medida, resultado de lo que las migraciones han hecho con estas ciudades al poner a coexistir a múltiples grupos étnicos”* (GARCIA CANCLINI, N., 1997: 78).

Como consecuencia de estas migraciones, resulta la existencia de conglomerados urbanos con características culturales comunes en convivencia con subgrupos que responden a culturas de diversas procedencias que se asientan en la ciudad y pasan a formar parte de su paisaje urbano, así como, de regiones o ciudades en su ámbito de influencia. La multiétnicidad es una característica que marca a las grandes ciudades de nuestro tiempo.

Pero la multiculturalidad es más que

\* Extracto del capítulo 2 del trabajo de investigación - tesis *“Diversidad cultural: la representación del otro/inmigrante en la prensa de Barcelona”*, del Máster en Ciencias de la Comunicación de la Universidad Autónoma de Barcelona.

eso, es la convivencia en una misma superficie urbana de varias ciudades, todas ellas configurándose a partir de la presencia de sus nuevos habitantes.

En casi todas ellas, hay por lo menos, una ciudad antigua, resultado de los primeros asentamientos poblacionales y una ciudad producto de la expansión y el desarrollo industrial, a menudo generada por las primeras migraciones del ámbito rural al urbano, que determina la convivencia de distintos tipos sociales, no solo marcados por su diferencia “étnica”, sino también por la económica.

En la mayoría de las ciudades europeas, al contrario de las americanas, donde la población de inmigrantes se asienta en los suburbios de las grandes ciudades, este hecho se verifica especialmente en aquellas zonas en las que se pueden rastrear las huellas de su devenir histórico como son los cascos antiguos. Estos lugares, generalmente situados en el centro de la ciudad, son a menudo el lugar elegido para instalarse por los colectivos inmigrantes.

El escaso poder adquisitivo de estas personas, es el principal determinante de esta elección, debido a la devaluación que suelen experimentar estos lugares con el paso del tiempo. Este hecho, contribuye a hacer a los inmigrantes extranjeros, especialmente visibles en estas zonas de la ciudad y genera no pocos conflictos con los antiguos veci-

nos.

Este “estar en la ciudad” genera, según Antonio Mela (1989), dos características que definirían a la ciudad a partir de la experiencia del habitar: la densidad de interacción y la aceleración del intercambio de mensajes. Este fenómeno, no es sólo de naturaleza cuantitativa, sino también cualitativa, ya que exige a los habitantes de las ciudades adquirir continuamente nuevas competencias para comprender los distintos códigos ciudadanos que son cada vez más complejos. Esta destreza muchas veces no acompaña a los inmigrantes llegados desde culturas distintas, quienes, al menos en un primer momento, tienden a “desubicarse” o entrar en conflicto con quienes sí las poseen.

Según Mela (1989), el espacio urbano contribuye a predefinir el significado global de la acción social que se da en él, proporcionando a los sujetos implicados en la interacción una clave de lectura para la interpretación de las señales comunicativas. Pero, aunque esto es cierto, también lo es que estas señales metacomunicativas que el espacio urbano proporciona y que es necesario decodificar, muchas veces provocan situaciones ambigüas e incluso conflictivas, al ser interpretadas de maneras diversas.

En este sentido, las ciudades no sólo son un fenómeno físico o un modo de ocupar el espacio, sino, también, luga-

res donde ocurren fenómenos expresivos, es decir, la ciudad como lenguaje. La expresión de un determinado lenguaje ciudadano por parte de algunos grupos de inmigrantes, muchas veces entra en tensión, con las pretensiones de racionalizar la vida social.

Las formas del vestir, del comportamiento social, de las relaciones entre el núcleo familiar o los modos de inserción en el ámbito laboral o el sistema escolar, marca las diferencias entre los grupos de inmigrantes y, a menudo, es motivo de algún tipo de discriminación.

Esto nos lleva a otras características de las grandes ciudades: los espacios urbanos y las relaciones de poder. Es evidente que los ámbitos urbanos específicos contribuyen a reproducir relaciones de dominación y provocan divergencias entre los sujetos dispuestos a afirmar su supremacía y quienes la ponen en discusión.

Esta relación se establece según determinados procesos de selección, jerarquización y exclusión. La exclusión absoluta o relativa que experimentan algunos colectivos de inmigrantes se expresa, a menudo, derivada de la imposibilidad del acceso a determinadas zonas de la ciudad, pensadas principalmente como vehículo de la expresión de estatus social o de poder adquisitivo. Esta especie de barrera ciudadana es, finalmente, la que contribuye a reproducir las condiciones de vida con que

se enfrentan los inmigrantes que llegan a la ciudad.

La jerarquización y la selección se expresan por su parte en aquellos espacios públicos que restringen el ingreso, sometiéndolo al cumplimiento de requisitos previos incluso, cuando en estos espacios, la jerarquización no tendría sentido, como es el caso de los hospitales o escuelas. Y es fuertemente sentida en aquellos lugares donde la burocracia del Estado expresa las futuras situaciones de legalidad o ilegalidad, como es el caso de las oficinas de migraciones de los gobiernos.

Todos estos hechos contribuyen a dificultar la apropiación simbólica y normativa de los espacios urbanos y, muchas veces, producen un efecto contrario a la integración, es decir, el reforzamiento de la identidad social minoritaria, que termina siendo plenamente asumida por los grupos inmigrantes y termina provocando la constitución de unos otros distintos, extraños que viven con nosotros.

### **Identidad y alteridad**

Desde una perspectiva psicológica se puede afirmar que se adquiere identidad con la incorporación de un modo particular de percibir la realidad. Esta identidad tendría, así, un modo de expresión pública diferente de otro privado e, incluso, de tantos otros como tipos de situaciones marcadas socialmen-

te sean posibles dentro de una cultura.

La identidad sería así la cultura internalizada, subjetivada, apropiada bajo la forma de una conciencia de sí en un contexto de significaciones compartidas por otros. Es decir, que esa expresión de identidad también se externaliza y se expresa en esferas de identificación con otros y por sentimientos de pertenencia a un colectivo, a la expresión de un *nosotros*.

Pero estas identificaciones múltiples y sucesivas no son infinitas sino que tienen su límite cuando se experimenta el sentimiento de la otredad. El sentido de los otros, no como aquellos con los cuales nos identificamos, sino con los que nos diferenciamos. Muchas veces sucede que la identificación deja paso a la confrontación. Es el momento en que las identidades variadas son consagradas bajo una formación cultural abstracta que puede ser apelada a través de ideales como “raza”, “espíritu”, “patria”, “nación”.

Ante la pregunta sobre quiénes somos, la mayoría de las veces hacemos referencia a un lugar desde donde hablamos y a quién hablamos, es decir, desde la comunidad que, de alguna manera, nos define.

Para Taylor, la identidad se establece por los compromisos y las identificaciones que proporcionan el marco u horizonte dentro del cual el “yo” intenta determinar, caso a caso, lo que es

bueno, valioso, lo que se debe hacer o no. “Es el horizonte dentro del cual puedo adoptar una postura” (TAYLOR, CH. 1993).

Desde una perspectiva más ideológica, Paul Gilroy (1998) señala que el término identidad a menudo viene de la mano del adjetivo cultural, afirmando que este emparejamiento es el camino a través del cual la “identidad” dirige la atención hacia un sentido más elaborado del poder de la cultura y la relación de la cultura con el poder.

Ahora bien, ¿cómo se expresa esta relación? En primer término, por el uso que hacen de ella en el contexto cotidiano los individuos y los medios de comunicación.

“La identidad está manejada por las industrias culturales de la comunicación de masas, que han transformado la comprensión del mundo y el lugar de los poseedores individuales de identidad dentro del mismo” (GILROY, P., 1998: 65).

La noción de identidad, entonces, constituye un nexo o bisagra entre el mundo de la cultura y la política, resultado del cual se derivan ciertas trampas de la identidad. Para este autor, esta trampa estaría dada por la dicotomía existente en la utilización ambigua de este término por parte de las estructuras de poder de la sociedad.

Es decir, por un lado puede haber un uso “progresista” del término y por

otro, uno “conservador” y manipulador que deriva de un pensamiento autoritario y que establece un sentido de lo *nacional* no sólo como una forma de cohesión política o cultural sino también como un mecanismo de exclusión social.

“(…) *las naciones son representadas como unidades culturales totalmente homogéneas, formadas por personas cuya hipersemejanza las vuelve intercambiables*” (GILROY, P., 1998: 65).

Estas trampas que *enmarañan* el sentimiento de identidad, se expresan de tres formas distintas. Una de ellas es la confusión entre identidad y subjetividad, es decir, de la conciencia de sí mismo y de las características identificatorias de los sujetos. Este camino puede llevar a sostener ideologías o explicaciones históricas etnocéntricas, y en casos extremos, racistas y sexistas.

El segundo concepto que se enmaraña con la identidad es el de *igualdad*, es decir, cómo el sujeto puede llegar a verse a sí mismo a través de los demás y ver a los demás en sí mismo. En este concepto, claramente derivado del primero actúan procesos de identificación con los otros que se constituyen en su “espejo”.

El tercer concepto es el de solidaridad, es decir, el sentimiento de que la identidad es el producto de una determinante histórica y económica que ge-

nera prácticas significativas compartidas socialmente y enmarcadas institucionalmente.

Estas reflexiones sobre las trampas de la identidad nos llevan hacia el papel de la tradición en la vida social. Thompson (1998), analiza este rol retomando la clasificación realizada por Lerner en 1958 de las sociedades modernas y las tradicionales.<sup>1</sup>

Para Thompson, si bien las sociedades modernas se caracterizan por su flexibilidad y movilidad con respecto a las tradicionales, no es cierto que la tradición desaparezca, sino que por el contrario, su significado se retiene como medio de crear un sentido de pertenencia, es decir de *identidad*.

La permanencia de la tradición está marcada en las sociedades modernas por el papel que en ella desempeñan los medios de comunicación de masas, ya que estos despersonalizan la tradición al volverse los encargados de transmitirla en reemplazo del papel que en las sociedades tradicionales cumplía la comunidad restringida del sistema de parentesco.

Este *desarraigo* de la tradición permite entonces, su codificación por parte de quienes tienen el acceso o la propiedad de los medios de producción y de distribución de las formas simbólicas mediatas, es decir, del ejercicio del poder.

El movimiento de desarraigo y arrai-

go de las tradiciones está interrelacionado de manera compleja con una característica de las sociedades modernas: las migraciones. La gente que se traslada de un lugar a otro del mundo, lleva consigo los valores y creencias que forman parte de sus tradiciones. Estas tradiciones que pueden ser mantenidas a través de reafirmaciones ritualizadas, con el paso del tiempo van alterando su carácter, porque su contexto se vuelve cada vez más remoto y sus contenidos simbólicos van paulatinamente relacionándose con los derivados de los nuevos contextos en los que se reproducen.

La tendencia al mantenimiento y conservación de los ritos, puede, a veces, convertirse en un foco de tensión y conflictos. Estos conflictos a menudo se expresan bajo la forma de la intolerancia o el rechazo y se acentúan cuando se vinculan con relaciones de poder y de desigualdad social.

Por su parte, Marc Augé (1994) sostiene que con lo social sucede lo mismo que con los lugares: sólo desaparecen para posteriormente recomponerse. En Europa, por ejemplo, apenas se plantea algún problema de fronteras reaparece la noción de minoría definiéndose en oposición a la etnia mayoritaria y a la reafirmación de las identidades nacionales.

Por otro lado, también en la UE, se plantea con insistencia el tema del lu-

gar y del papel de los extranjeros, de los inmigrados en términos espaciales. La derecha, mantiene la versión del derecho a la diferencia a condición de que los “diferentes” permanezcan en sus países de origen.

En algunos discursos de Le Pen en Francia, por ejemplo, se hace referencia a la idea de la incompatibilidad de culturas distintas para compartir un mismo territorio, porque cada persona, según esta concepción, pertenecería de forma irreductible a su cultura de origen. En este sentido, Le Pen afirmaba que *“los magrebíes ni son inferiores ni superiores que los franceses, la cultura magrebí ni es mejor ni peor que la francesa, pero ambas son incompatibles para compartir el territorio francés; los magrebíes pueden desarrollar su cultura, pero en su casa”*.<sup>2</sup>

Desde el marco ideológico contrario, la preocupación por la integración muchas veces pasa porque los inmigrados se agrupan mayoritariamente en ciertos barrios. El sentido espacial de las nociones de circulación, muro, ghetto, periferia, frontera tiene que ver con la relación entre la distancia del sí mismo y el otro.

Existe, de esta forma, una alteridad social que es consustancial a lo social definido como un sistema de diferencias instituidas: el sexo, la filiación, la posición en el orden de nacimientos, la edad son otros tantos criterios

diferenciadores que componen la trama de lo social y que no están privados de expresión espacial. Para los extranjeros, las reglas de la residencia, las prescripciones o las prohibiciones de matrimonio, las obligaciones de trabajo se conciben de forma rigurosa y corresponden a una actividad del espacio muy codificada, de un espacio cuyo uso y frecuentación no son libres ni indiferenciados.

Pero también existe una alteridad íntima, que atraviesa a la persona de cada individuo, porque el cuerpo humano también es un espacio habitado, en donde la alteridad y la identidad no se conciben la una sin la otra.

### **El “otro”, el extranjero**

Julia Kristeva (1991) se pregunta quién es extranjero en las sociedades modernas, y responde: el que no forma parte del grupo, el que no «está» en el grupo, el otro.

Si hubiéramos de remontarnos en el tiempo y en la formación de las estructuras sociales, el extranjero es el otro de la familia, del clan, de la tribu. Un extranjero que en un principio se confundió con el enemigo. Pero también el extranjero ha podido ser el exterior a nuestra religión, el descreído, el hereje. Es alguien nativo de otra tierra, extranjero al reino o al imperio al que los demás pertenecemos.

En realidad, el ser o no extranjero

se define principalmente de acuerdo con dos regímenes jurídicos, el *jus solis* y el *jus sanguinis*, es decir, el derecho según la tierra y el derecho según la sangre. Por lo tanto, se considerará que forman parte del mismo grupo quienes hayan nacido sobre la misma tierra, o bien quienes hayan nacido de padres nativos u originarios de ese territorio.

Posteriormente con la formación de los Estados-nación, se llega a la definición moderna de la extranjería: el extranjero es la persona que no pertenece al Estado en el que nos encontramos, el que no posee la misma nacionalidad.

El extranjero condensa en su persona la fascinación y la abyección que provoca la alteridad. Pero, sin embargo, no todas las diferencias confieren una dimensión de extranjería. Las diferencias de sexo, de edad, de profesión o de confesión pueden converger con el estado de extranjero, recortándolo o magnificándolo, pero no se confunden con este estado.

El grupo del que el extranjero no forma parte tiene que ser un grupo social estructurado alrededor de un determinado tipo de poder político. De entrada, el extranjero es catalogado como benéfico o maléfico por ese grupo social y por su poder y, debido a ello, es susceptible de ser asimilado o rechazado. Esto es así, tanto si carece de todo derecho, como si se beneficia de determinados derechos que el poder político

del que está excluido le concede. Es decir, el extranjero se piensa en términos de poder político y de derechos legales.

Esta situación, que con multitud de variantes se ha mantenido a lo largo de la Historia, adquiere en la actualidad toda su plenitud.

Ya Freud, había advertido el miedo a los otros, a los distintos, como un mecanismo de defensa inconsciente al que denominó *inquietante extranjería*.<sup>3</sup> Por medio de este mecanismo, el yo arcaico, narcisista, aún no delimitado por el mundo exterior, proyecta fuera de sí lo que siente en su interior como peligroso o desagradable para crear un *doble extranjero*, inquietante, demoníaco. De esta manera, la *inquietante extranjería* sería un caso de angustia en donde lo que angustia es algo reprimido que retorna.

Este retorno de lo reprimido bajo la forma de angustia, de *inquietante extranjería*, aparece como una metáfora llevada al límite del propio funcionamiento psíquico. Sabemos por Freud, que el aparato psíquico se construye mediante la represión, y de esta forma, el constructor del *otro*, del *extraño* es la propia represión y su permeabilidad.

La *inquietante extranjería* sería entonces, la vía a través de la cual se introduce el rechazo fascinado del otro en un nosotros mismos, que se revela, como un extraño país de fronteras y de

alteridades construidas y derribadas sin cesar. En el rechazo fascinado que suscita en nosotros el extranjero existe una parte de la *inquietante extranjería* en el sentido de la despersonalización que Freud descubrió en ella y que se relaciona con nuestros deseos y nuestros miedos infantiles hacia el *otro*.

Propone Freud que no reifiquemos al extranjero, que no lo fijemos en tanto que tal, para no *fijarnos* tampoco nosotros como tales. Es decir, descubrir nuestra alteridad, puesto que es ella la que hace frente a ese «demonio», a esta amenaza, a esta inquietud que engendra la aparición proyectiva del otro en el seno de lo que mantenemos como un *nosotros* propio y sólido.

De este modo, reconocer nuestra inquietante extranjería, significa reconocer que el extraño está en mí, y que por lo tanto, bajo esta mirada, todos somos extranjeros.

Por su parte, Eric Landowski (1993) también analiza la relación entre el *yo* y los *otros*, para resignificar el término extranjero en las sociedades modernas. Para este autor, el *yo* no tiene existencia autónoma a priori, sino que se define por su relación frente al *otro* en tanto miembro de una comunidad.

Esta relación de pertenencia a alguna unidad social englobante —la familia, los amigos, el grupo de pertenencia o de referencia— es la que le otorga el sentido de identidad y por lo tanto des-

de allí, establece relaciones de exterioridad con lo distinto.

Landowski se plantea qué espacio tiene ese otro en nuestro universo léxico y nocional moderno, y afirma que los términos *extranjero* y *marginal* comparten el rasgo semántico común de que caracterizan a un sujeto como no perteneciente a cierta unidad social que se toma como referencia. La cualidad de *extranjero* se define por la contrariedad de sus atributos, es decir, que se es o no se es extranjero, dependiendo de la nacionalidad.

Pero el ser extranjero no necesariamente se asocia con la *marginalidad*, ya que ésta se expresa no en términos opositivos, sino más bien en términos de aproximación, es decir, se es más o menos marginal, pero no se es más o menos extranjero. La marginalidad puede ser experimentada por los mismos que forman el *entre sí nosotros* del grupo de pertenencia.

La cualidad del *extranjero*, entonces, se singulariza por una diferencia de naturaleza que se establece sobre una discontinuidad formulada desde un *dentro* del que no forma parte y un *afuera* al que sí pertenece. En cambio, el *marginal*, difiere del grupo de pertenencia desde el *interior*, solo en términos de grado y según la posición que se le atribuya.

Ahora bien, ¿qué ocurre cuando ambas categorías aparecen juntas? Es

decir, el marginal que acaba siendo un extranjero para su grupo de referencia y lo que más nos interesa, el extranjero que termina siendo un marginal. Landowski afirma que ninguna de estas dos figuras se pueden considerar desde un punto de vista estático, porque están inmersas en una dinámica social con un alto grado de inestabilidad. En efecto, esta dinámica depende tanto de fuerzas económicas como de mutaciones sociales o flujos demográficos.

Pero existe otro tipo de dinámica que es aquella que pone en juego las significaciones que construyen los agentes sociales con referencia al estado de las cosas en que viven, y que se manifiestan a través de los discursos que las construyen y las transforman. De este modo, ninguna de estas figuras en juego son neutras en el plano de los afectos, de la intersubjetividad y de las pasiones. Al contrario, son elementos de clasificación que se usan para *dramatizar la semejanza*, es decir, exaltar al grupo de afinidad y de esta manera, hacer surgir al *desemejante* y asignarle su lugar.

Estas figuras de lo desemejante se articulan mediante dos tipos de discursos culturales. Los primeros son aquellos que dan testimonio de una posición interrogativa, reflexiva, tratan de “pensar” la cuestión más que dar respuestas categóricas, es decir, actualizan la cuestión como un *problema a resolver*. Los

otros están marcados por un *sello de certeza* que por el contrario, sí ofrece respuestas definitivas. Los marcos de análisis de estos últimos discursos se ven como indiscutibles, por eso, la cuestión de la relación con el *otro*, se ignora o se intenta “virtualizar”.

Esta estrategia virtualizante tiene dos variantes. Una de ellas implica la asimilación de *ellos y otra su exclusión*. Con la asimilación, lo que se pretende es borrar las diferencias, producir una fusión de identidades, aunque está claro que es el *otro*, el desemejante el que debe volverse como *nosotros*. Estos discursos de asimilación buscan de esta manera abolir en el otro, lo que tiene de singular, reducirlo para permitir su integración.

En los discursos de exclusión, lo que se postula es la imposibilidad de reducir las diferencias, los *otros* son vistos como “demasiado” diferentes, y por lo tanto adquieren una entidad amenazadora. Con esto, la exclusión busca entonces deshacerse del diferente.

Pero junto a estos discursos sobre el *otro*, que podríamos denominar, de posturas extremas, existen otros de carácter más moderado que buscan problematizar esta cuestión sin darla por cerrada de manera dogmática. A estos discursos, Landowski los denomina *configuraciones actualizadoras*, en oposición a las virtualizantes y también contienen dos posiciones, la *segrega-*

*ción*, cuyo contrario es la asimilación y la *admisión* cuya oposición es la exclusión.

Bajo la forma de la segregación, se ubican aquellos dispositivos capaces de aprehender al menos ciertos aspectos del *otro*, o al menos de ver ciertos aspectos del *mismo* en el *otro*. Esto es, porque el nosotros se compone de suficientes elementos heterogéneos como para poder definir a la alteridad de manera más flexible.

En cuanto a los elementos de la admisión, los dispositivos del discurso, suponen que algo del *otro*, aunque sea definido por su diferencia, debe ser reconocido y asociado al *mismo*. Esto supone que para definir la identidad del *nosotros*, es necesaria la presencia de ellos, que tengan acceso al mundo del *entre sí*, pero en la medida en que asuman el papel o la función del *extranjero*. De esta manera, el régimen de segregación responde a una doble necesidad: apartar de sí a ese *otro* y al mismo tiempo no excluirlo radicalmente. Mientras, el régimen de admisión propone acoger al *otro*, admitirlo con lo bueno que puede aportar aunque sin llegar a asimilarlo, es decir, no dejar de reconocerlo como diferente.

#### Diversidad cultural y diálogo intercultural

Si aceptamos que la identidad nace de la toma de conciencia de la diferen-

cia; entonces, estaremos de acuerdo que una cultura no evoluciona si no es a través de los contactos, es decir, que lo intercultural es constitutivo de lo cultural. La constante interacción entre las culturas desemboca en la formación de culturas híbridas, mestizas, diversas, pasando desde las metrópolis cosmopolitas hasta los Estados pluriculturales.

Esta multiplicidad donde mejor se expresa es en el fenómeno de la multiculturalidad. Touraine (1998) distingue el multiculturalismo de aquellos esfuerzos claustrofóbicos que pretenden construir *ghettos* o espacios homogéneos, a partir de una diferenciación que se extiende de manera radial por la sociedad. Este movimiento refuerza la autoafirmación de la identidad social sobre la exclusión de la alteridad. Es el campo de los fundamentalismos nacionalistas y étnicos.

Para este autor, la tolerancia es la respuesta más evidente en la construcción de una sociedad multicultural. Una sociedad que se constituye en un espacio social e individual a través del cual el sujeto puede integrarse desde las particularidades de su cultura. Pero para producir una verdadera integración se deben desarrollar estrategias de inserción en aquellas sociedades en donde se manifiesta la multiplicidad cultural.

Touraine pone el acento en la construcción de un sistema que favorezca la heterogeneidad y el diálogo cultural. Un

sistema que implica reconocer ciertos universalismos, como por ejemplo la democracia, y también ciertos particularismos de orden cultural, como la existencia de minorías. En este diseño político-cultural resulta fundamental el secularismo que asegure la separación entre sociedad, cultura y Estado.

Para lograr estos fines como primera instancia se debe aceptar la diversidad y luego inducir líneas programáticas que impidan el debilitamiento de los movimientos culturales en un espacio social secularizado. Es decir, programaciones culturales que fortalezcan los derechos civiles, sociales y culturales. Esta acción sobre una sociedad multicultural fortalece a las culturas frente al Estado y a los intereses de los diversos grupos. De esta manera, se aseguraría un espacio de apertura y de diálogo entre culturas que contribuiría a construir la identidad de los sujetos dentro de una pluralidad cultural.

Por otro lado, la multiculturalidad vivida como una amenaza social se identifica plenamente con el temor de ciertos particularismos, como los nacionalismos fundamentalistas. Consideremos que muchos de estos fundamentalismos, no son sino, una reacción posible ante un fenómeno que algunos sectores sociales viven como otro elemento amenazante: la globalización.

Renato Ortiz (1996) afirma que la

globalización permite realizar la idea de “mundo-mundo”. Una idea que posee las siguientes características: la tecnología permite la unificación del espacio, es decir la globalización de los lugares; cada lugar revela el mundo, debido a que los puntos de esta red tecnológica pueden intercomunicarse; de esta manera, el mundo se hace menor y más denso.

Bajo esta perspectiva, la mundialización sería un conjunto extranacional de fenómenos sociales específicos pero a la vez comunes a todas las sociedades. Es decir, que la cultura mundial corresponde a una territorialización globalizada, aunque no por ello, homogénea.

Ahora bien, hablamos de una sociedad multicultural inserta en un mundo globalizado, lugar de expresión de las diversidades. Pero, ¿qué implica este concepto de la diversidad cultural?

Kymlicka (1996), afirma que hay dos modelos de diversidad cultural. Uno, en donde la diversidad surge de la incorporación de las culturas que previamente disfrutaban de autogobierno. Son las minorías nacionales, y su característica distintiva es justamente el deseo de seguir siendo sociedades distintas de la cultura mayoritaria de la cual forman parte.

En el otro modelo, la diversidad cultural surge de la inmigración individual y familiar. Estos inmigrantes constitu-

yen los diversos grupos étnicos. En estos grupos el deseo es, mayoritariamente, integrarse a la sociedad de la que forman parte y que se les acepte como miembros de pleno derecho en ella. Es decir, en lugar de conformar ghettos, lo que buscan es que la sociedad sea más permeable a las diferencias culturales.

Una sociedad demuestra su pluralidad cultural si acepta como inmigrantes a un gran número de individuos y familias de otras culturas y les permite mantener algunas de sus particularidades étnicas. Además, las fronteras que separan a los grupos culturales no son tan rígidas e inamovibles como “a priori” parecen. Por el contrario, son cambiantes e imprecisas. Los rasgos y las creencias culturales de una sociedad van renovándose continuamente y los individuos o los grupos sociales los crean, se los apropian o los abandonan.

Y por otro lado, los grupos culturales también son menos homogéneos de lo que se cree, sobre todo, teniendo en cuenta que las normas culturales no son aceptadas del mismo modo por todos los integrantes de un grupo. A esto debemos sumarle la existencia, a menudo, de rasgos similares entre individuos de grupos culturales distintos, más características y actitudes de comportamiento idénticos como resultado de la inmersión en una cultura globalizada.

Muchas veces, el resultado es que los

parecidos culturales son tan significativos como las diferencias. Lo que nos lleva a plantear el tema de la integración. Para Todorov (1988), hace falta que haya integración para poder hablar de una cultura compleja, como es una sociedad multi-cultural. Desde este punto de vista, la cultura integrante y por lo tanto dominante, sin dejar de mantener su identidad, debería enriquecerse por las aportaciones de la cultura integrada y descubrir en ella una vía de expansión.

Ahora bien, debe quedar claro que integración no significa uniformidad cultural, sino que al contrario, esta integración se debe realizar a partir de la idea de la heterogeneidad. Una idea que tampoco quiere decir que se deba negar la identidad o las raíces culturales de las sociedades de “acogida”, es decir, “perder la identidad”, simplemente significa reconocer que la heterogeneidad se compone de muchas identidades que interactúan, producen intercambios, se nutren mutuamente y disponen de un estatuto igualitario de intercambio.

### **Bibliografía**

- Augé, Marc (1994) *El sentido de los otros*, Barcelona, Paidós.
- García Canclini, Néstor (1997), *Imaginarios urbanos*, Buenos Aires, Eudeba.
- Gilroy, Paul (1998), “Los estudios culturales británicos y las trampas de la identidad” en CURRAN, J., MORLEY, D., WALKERDINE, V., comp., *Estudios culturales y comunicación. Análisis, producción y consumo cultural de las políticas de identidad y posmodernismo*, Barcelona, Paidós.
- Kristeva Julia (1991), *Extranjeros para nosotros mismos*, Barcelona, Plaza y Janés.
- Kimlicka, Will (1996), *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós.
- Landowsky Eric (1993), “Ellos y nosotros: notas para una aproximación semiótica a algunas figuras de la alteridad social” en *Revista de Occidente* N° 140, enero 1993, Fundación Ortega y Gasset, Institut Français de Madrid.
- Mela, Antonio, Antonio (1989), “Ciudad, comunicación, formas de racionalidad” en revista *Diálogos* N° 23, pp. 11-16, Lima, FELAFACS.
- Ortiz, Renato (1996), “Una cultura internacional-popular” en *Mundialização e cultura*, Sao Paulo, Editora Brasiliense.
- Taylor, Charles (1993), *El multiculturalismo y “la política de reconocimiento”*, México, Fondo de Cultura Económica.
- hompson J. (1998), *Los media y la modernidad. Una teoría de los medios de comunicación*, Barcelona, Paidós.
- Todorov, Tzvetan (1988), *Cruce de culturas*

y mestizaje cultural, Barcelona, Ediciones Júcar.

Touraine, Alain (1998), “¿Qué es una sociedad multicultural?: falsos y verdaderos problemas” en Claves de Razón Práctica, Nº 56.

### Notas

<sup>1</sup> Según Lerner, las “sociedades modernas” están modeladas por las sociedades occidentales desarrolladas y son el resultado de una transición desde las “sociedades tradicionales”. Estas últimas se caracterizarían por estar fragmentadas en comunidades aisladas unas de otras y en las que el parentesco juega un papel dominante. En estas sociedades, el horizonte de las personas se halla limitado por la localidad y sus interacciones con otros restringidas a las personas conocidas que comparten su entorno inmediato. Los miembros de las sociedades tradicionales no se preocupan por las cuestiones que no estén directamente relacionadas a su vida cotidiana, en cambio, los que pertenecen a sociedades modernas, se caracterizan por su alto grado de flexibilidad y movilidad. (Daniel Lerner, *The passing of traditional Society*, 1958).

<sup>2</sup> Citado por Pierre Taguieff en el periódico L'Opinió Socialista, 1989

<sup>3</sup> Sigmund Freud , «*L'Inquiétante Étrangeté*» et autres essais, Gallimard, 1985.