

documentos

CIDOB Dinámicas interculturales

16

POR UN ESPACIO CULTURAL EUROPEO Diversidad y complejidad

Yolanda Onghena Investigadora senior, CIDOB

Introducción

Bajo el título *A soul for Europe*, una propuesta de Jacques Delors, fueron convocados intelectuales y políticos a una reunión en Berlín en noviembre del 2004. Un encuentro que se proponía definir un alma para Europa y unas bases que permitieran una convivencia pacífica entre todos sus miembros; incluyendo, además, a todos los estados recién incorporados a la Unión. En plena euforia de la ampliación europea, los participantes no parecían tener dudas sobre su cohesión, estaban seguros del éxito político de la integración europea, y tan sólo se preguntaban qué podía hacer esta nueva Europa por la “cultura”, así como la “cultura” por Europa. El proyecto político buscaba la manera de poder fortalecerse gracias a una nueva “alma” cultural que nos incluyese a todos. El problema era, y es, que el concepto “cultura”, principalmente descriptivo, carece de una dimensión normativa, por lo que es incapaz de constituir un proyecto político. Además, si tenemos en cuenta que las funciones básicas de la cultura como identidad son una referencia de sentido para la cohesión, no puede existir la comunidad social, ni a fortiori la política, sin la capacidad de construcción del imaginario colectivo que ésta proporciona. Es el

Resumen: En el presente texto se explora la significación de “Europa”, tanto en su dimensión conceptual y metafórica como en su concepción territorial, tal y como es experimentada por quienes reflexionan sobre ella “desde dentro” y quienes la identifican “desde fuera”. El objetivo es valorar la posibilidad de construcción de una Europa en términos culturales e interrogar, además, la pertinencia de incluir o no una “identidad europea” en esa construcción. Contra perspectivas que utilizan la noción de identidad para reemplazar viejas fronteras por otras nuevas, este estudio invita al lector a considerar seriamente la diversidad como componente central de un proyecto que busque la construcción de una Europa mundializada. Así, a través de una discusión informada tanto por los teóricos políticos de la democracia radical como por la teoría de la complejidad, el texto argumenta a favor de pensar claves para un “espacio cultural” europeo.

Palabras clave: Europa, espacio cultural, identidad, diversidad, complejidad

cimiento apropiado para asegurar legitimidad a un proyecto político que tiene déficit de adhesión ciudadana. Este déficit, manifestado sobre todo en las elecciones europeas, es preocupante, aunque sólo sea un síntoma de una indiferencia larvada, una “indiferencia viral, ella misma en vía de infectar el sistema y borrar su disco duro” (Baudrillard, 2002).

Para Joschka Fisher, “la política es imposible sin la cultura” y se preguntaba si teníamos que “dar un alma a Europa o liberar el alma europea”. Cinco años más tarde, en vísperas de las elecciones al Parlamento Europeo de 2009, el mismo Fisher (2009) comenzaba un artículo con la cita del inversor estadounidense Warren Buffet: “Cuando baja la marea es cuando uno ve quién está nadando desnudo”, en el que dejaba constancia de su preocupación por la actual situación de una

Europa que, según él, ponía al descubierto, de manera implacable, los defectos y límites de la propia Unión Europea. Por su parte, Timothy Garton Ash en la conferencia de Berlín decía que, más que un alma, eran necesarios un corazón y una voz. Un corazón para sentir juntos y una voz para contarle al mundo exterior. Cinco años más tarde, el propio Garton Ash (2009) escribió: “El verdadero símbolo de Europa 2009 no lo constituyen las estrellas

amarillas sobre un fondo azul, sino un avestruz gris que esconde su cabeza en la arena”.

¿Dónde ha quedado la euforia por un proyecto que, según algunos, parecía ser víctima de su propio éxito? ¿Por qué no se ha sabido elaborar, transmitir y fomentar un sentimiento de vivencia común que represente la “unión” entre europeos?

La experiencia nos ha demostrado que la base común no es suficiente para la creación de este espíritu europeo; hay que construir, no a pesar de las diferencias, sino a través de ellas; no yuxtaponer, sino dibujar un futuro común a través de un lenguaje de sentimientos compartido que nos permita pasar a la acción. ¿Existe la identidad europea o sería mejor hablar de europeización como un proceso, un proyecto o un sentimiento? ¿O, quizás, como una comprensión del presente orientada al futuro en el que la identidad consiste en ponerse en camino, “en abrirse, encontrar, avanzar, orientarse, confundirse, extraviarse, buscar, tantear, encontrar, construir, e inventar”? (Beck, 2006)

¿Qué significa “Europa” para los europeos y para el mundo exterior?

Visión desde dentro de Europa

Si Europa es una posibilidad de convivencia aún no ensayada como defiende Magris, o una geometría variable (De Lucas, 2006), la UE nos ofrece el ejemplo de una utopía que se realiza, ya que constituye de hecho una experiencia pionera, una prefiguración plausible de lo que podría ser mañana una humanidad reconciliada (Malouf, 2009). El proceso europeo de integración política es una “respuesta inédita, a lo mejor un día ejemplar, a las circunstancias que condicionan actualmente el ejercicio del poder en el mundo” (Innerarity, 2006).

“Puede que lo que necesitamos no sea una identidad única que vincule a todas las identidades, sino un relato de la europeización que haga comprensible la vinculación de iniciativas y fracasos (...) Puede que la crisis de Europa resida precisamente en esta carencia, esto es, en la incapacidad de comprender los acontecimientos contradictorios como parte de una empresa común de los europeos (Beck, 2006)

Aunque el proyecto político es asumido como un éxito, y el euro ha entrado en la mayoría de las casas europeas, en las encuestas, en cambio, la mayor parte de los entrevistados en diferentes países no se acaban de sentir representados o incluidos en un proyecto identitario común. La demanda de sentido ha llegado a ser crucial para el sistema. “Sin esa demanda, sin esa receptividad, sin esa participación mínima en el sentido, el poder no es más que simulacro vacío y efecto solitario de perspectiva” (Baudrillard, 2000b). Es por ello que vamos a intentar comprender esta “identidad europea” a través de un estudio bibliográfico, en una actualidad de procesos globales que apuesta por un futuro europeo. Hemos to-

mado como referencia aquellos autores que creen y apuntan hacia ese futuro europeo, recogiendo esas ideas que desde distintas disciplinas pueden repensar y consolidar lo que nos une desde dentro y fuera de Europa.

¿Para qué necesitamos una “identidad europea”? ¿Cómo se usa esa identidad? Luísl Villoro (1998), filósofo mexicano, refiriéndose en alguno de sus textos a la interculturalidad afirmaba: “Si quieres conocer el significado de un término, no analices el concepto, busca sus usos”. Sería interesante, tal vez, compartir esas diversas aproximaciones de lo europeo, no con la intención de llegar a una uniformidad, sino simplemente para conocer otros usos en los que seguramente hallaremos semejanzas y también diferencias interesantes. Tenemos que desentrañar de nuevo “para qué” sirve la Unión Europea y convencer a una población que, actualmente, se muestra preocupada al respecto del “por qué” y el “cómo” de esta Unión. Por otro lado, ¿tiene Europa una respuesta inclusiva para los nuevos europeos? ¿Y para aquellos ciudadanos, europeos de nacimiento pero con una doble pertenencia, en la que una de ellas les hace objeto de discriminación mientras la otra, no les tiene en cuenta como sujetos capaces de aportar elementos

a una visión común europea? Unos ciudadanos que en cambio representan un sentir europeo en sus países de origen. Es urgente, por tanto, reconocer, sino inventar, un espacio donde cada uno de los ciudadanos tenga capacidad de organizar de manera creativa su lugar en este mundo.

“Puede que lo que necesitamos no sea una identidad única que vincule a todas las identidades, sino un relato de la europeización que haga comprensible la vinculación de iniciativas y fracasos” (Beck, 2006)

“El tema de la inmigración es el gran reto de nuestros días y en donde la batalla será ganada o perdida. O bien Occidente consigue integrarlos acercándolos a los valores que proclama y así convertirlos en unos decisivos intermediarios con el resto del mundo, o bien se volverán su problema más grave” (Malouf, 2009)

Visión desde fuera de Europa

La diversidad cultural de Europa supera la de sus naciones, y esta “máxima diversidad en el mínimo espacio” (Kundera, 2009) es el producto de la interacción y la fertilización mutua de sus naciones. Subsiste, sin embargo, una cierta ambigüedad, sino confusión, en el uso que hacemos de conceptos como Europa y Unión Europea; una confusión que crece y se multiplica cuando estas entidades son vistas o definidas desde ámbitos o esferas externas a lo europeo. En muchos casos la visión desde fuera convierte a Europa en un sinónimo de Occidente, donde múltiples fragmentos históricos, políticos, sociales y culturales comparten espacio. No hay una Europa sino muchas: hay un pensamiento político europeo, una empresa colonial europea, una modernidad europea; pero Europa también es una presencia callada, un imaginario de consuelo o de reacción y una práctica cotidiana. Una visión que, en la mayoría de los casos, es un relato de vencedores y vencidos en el que Occidente siempre aparece como vencedor. Todos estos fragmentos se encuentran recogidos en el concepto de “Occidente”, como si se tratase de una unidad,

un relato único y una sola historia que da pie a un solo discurso anti- o prooccidental, dependiendo de los momentos históricos y políticos de cada uno de las respuestas. La resistencia a la “occidentalización” tiene una fuerte presencia en el mundo actual; puede manifestarse a través del rechazo de ideas que se perciben como “occidentales”, aún cuando esas ideas hayan nacido y florecido en muchas sociedades no occidentales o formen parte del “pasado común del mundo” (Sen, 2007).

Adonis (1993) ve lo trágico de este triunfo Occidental en el hecho de que sea técnico y comercial, y no intelectual o artístico, disimulando de esta manera una inmensa quiebra del “Yo” occidental, que se confirma por el rechazo creciente de la alteridad cultural y humana que se manifiesta en Occidente: “parece que Europa se vuelve un simple continente geográfico, cuando siempre había sido una idea; un espacio cerrado, cuando siempre se había definido por su apertura”. Por su parte, Darwish Shayegan (2008) habla del agotamiento del propio Occidente y de cómo este se rinde a una evidencia amarga: “no solamente ya no es el dueño del universo, sino que ni siquiera se cree los valores que ha esgrimido de forma gloriosa durante varios siglos”. Habla también del renacimiento de nacionalismos crispados frente a la globalización y de cómo, frente a los cruces culturales, surgen los viejos demonios de la tribu, las anquilosis identitarias cada vez más replegadas sobre si mismas.

Para Chakrabarty (2000) es urgente provincializar Europa: “El pensamiento europeo resulta a la vez indispensable e inadecuado para ayudarnos a reflexionar sobre las experiencias de la modernidad política en las naciones no occidentales, y provincializar Europa se convierte en la tarea de explorar cómo este pensamiento –que en la actualidad es la herencia de todos nosotros y nos afecta a todos– podría ser renovado desde y para los márgenes”. Habla de los centros en plural, pero dice que también los márgenes son tan plurales y diversos como los centros. Habla de Europa como una “figura imaginaria que permanece profundamente arraigada en formas estereotipadas y cómodas de algunos hábitos del pensamiento cotidiano, los cuales subyacen, invariablemente, a ciertos intentos de las ciencias sociales a la hora de abordar asuntos de modernidad política en Asia meridional”.

Existe una extensa bibliografía anticolonial y antioccidental, pero nos encontramos con dificultades para recoger esta visión actual de Europa desde fuera de ella. Por un lado, estas visiones externas de lo que significa Europa han sido elaboradas, en la mayoría de los casos y como suele ser común a toda descripción cultural, por unas élites autóctonas que, a pesar de tratar de describir una Europa desde fuera, comparan una educación académica básicamente europea. El sentido crítico ha servido principalmente para constituir y explicar una relación entre colonizadores y colonizados en unos

momentos históricos de descolonización europea y reivindicación independentista. La visión de Europa desde fuera necesita ser ampliada con opiniones, visiones y críticas actuales de jóvenes, estudiantes, artistas, profesionales, académicos de países no-europeos y de europeos con doble pertenencia; para, así, poder saber hasta dónde, por parte de estas nuevas generaciones, el imperialismo europeo ha sido reemplazado por formas contemporáneas de globalización.

A pesar de que el pensamiento anticolonial pueda parecer anticuado, resurge con fuerza en esta época de globalización (considerada por algunos como otro imperialismo más). ¿Hasta dónde somos víctimas de esta globalización como ‘otros’ en otro momento han sido víctimas del imperialismo/colonialismo? En este sentido, las críticas de estos pensadores “comprometidos con las tradiciones que modernizaron Europa, pero que conociendo de primera mano las tendencias exclusivistas del humanismo con el que los colonos europeos sermoneaban a los colonizados” (Chakrabarty, 2008), nos son un recurso muy valioso. ¿Por qué? Porque en medio de las críticas, las consideraciones y a veces incluso contradicciones, encontramos un discurso a favor del diálogo entre

culturas, teorías de gestión de la diversidad y una lucha tenaz contra el racismo para crear una tradición de humanidades plurales, tan urgente en nuestros días.

Vuelve de diferentes maneras, y desde distintos autores, la pregunta de “si” y “cómo” una conversación global entre humanos podría reconocer genuinamente la diversidad

cultural sin distribuir esa diversidad en una escala jerárquica de la humanidad, es decir, una necesidad de diálogo intercultural sin el bagaje del imperialismo” (Ibídem, 2009); o reflexiones agudas, como la que nos da Aimé Césaire (2006), sobre el papel del racismo en nuestras sociedades: “La Europa colonizadora ha injertado el abuso moderno en la antigua injusticia, el odioso racismo en la vieja desigualdad”.

Hay que tener en cuenta, por otra parte, que el tema de “Europa” no es prioritario para los pensadores de fuera de Europa que han sido invitados a muchos programas europeos en calidad de interlocutores del Sur; además, cabe subrayar que en este momento el “Sur” puede tener otros interlocutores y otras relaciones de cooperación. Quizás sería interesante conocer la re-interpretación de lo europeo a la luz de estas nuevas presencias y estas múltiples interacciones que se dan con ciudadanos de otros países (China, Japón, México, etc.). Si a todo esto sumamos la escasez bibliográfica que nos llega a los europeos, ya que gran parte de las publicaciones no europeas o no occidentales ni se traducen ni se publican aquí, la tarea de estudio resulta casi imposible. Pero, sin lugar a dudas, la visión de lo europeo desde el exterior es un factor importante que hace que identidades que parecen estar alejadas por un contexto político o una visión esencialista, a partir de valores religiosos/culturales incompatibles, dialoguen y encuentren denominadores comunes.

La visión de lo europeo desde el exterior es un factor importante que hace que identidades que parecen estar alejadas por un contexto político o una visión esencialista, a partir de valores culturales incompatibles, dialoguen y encuentren denominadores comunes

¿Existe una identidad Europea?

En un principio la construcción identitaria europea ha seguido los pasos de la identidad nacional: una bandera y un himno (sin letra, ya que la mayoría de himnos nacionales llaman a sus "nacionales" para ir en contra de algo o de alguien). Sin embargo, el gran trabajo cultural para construir un sentimiento de pertenencia aún no ha sido tomado en cuenta. Para que nacieran estas "comunidades imaginadas" que eran las naciones, se movilizaron pensadores, escritores, artistas que construyeron una Historia, un relato y una cultura común, de una realidad que no lo era. La fuerza requerida no surgió por sí misma, se debía crear y dar una realidad palpable a lo simbólico. Se necesitaba, pues, la cultura como un actor político que diera forma a una identidad colectiva a partir de unas referencias y unas prácticas más o menos comunes y así conseguir o reforzar la voluntad de vivir juntos. En este sentido, la identidad nacional era una manera de unificar la diversidad; y la cultura nacional, una categoría ciega a las profundas diferencias culturales que existían en el interior de las sociedades nacionales.

En la búsqueda de dotar el proyecto europeo con una "identidad", es inevitable la analogía con la construcción de "identidad nacional". Una identidad que siempre ha ido construyéndose y ha sabido acelerar su desarrollo mediante el procedimiento reactivo-defensivo, una lógica centrípeta de agresor externo (De Lucas, 2004). Pero ¿quién es este agresor para una supuesta "identidad europea"? ¿Se ha implicado a todos aquellos que en su momento ayudaron a crear el imaginario cultural de las identidades nacionales europeas del pasado reciente? ¿Hemos podido desarrollar algo parecido a una "identidad europea" con la que nos podamos sentir solidarios y a la que pertenecer? Aunque quizás haya sido mejor que Europa no haya logrado instalar una identidad fija, única e inmóvil, al modo de las identidades nacionales clásicas, para así poder aspirar a otra cosa que nos permita incluir identidades múltiples e identificaciones nuevas sin entrar en competencia con las identidades locales, regionales y nacionales con las que convivimos.

"Y nosotros, en Europa, ¿Quiénes somos?: ¿Quién se atrevería a conceder la misma importancia a una obra de cultura (de arte, de filosofía...) que (por ejemplo) a la desaparición de comunismo en Europa? ¿Ya no existe una obra de semejante importancia? ¿O es que hemos perdido la capacidad de reconocerla? La Europa en la que vivimos ya no busca su identidad en el espejo de su filosofía o de sus artes. ¿Y dónde está el espejo? ¿Adónde ir a buscar nuestro rostro?" (Kundera, 2005)

A partir de esta construcción identitaria hablamos de un "nosotros" y de un "ellos". Un nosotros construido a partir de la inclusión, que nos da una seguridad confortante, aislada de un fuera hostil, habitado por "ellos". Nos identificamos con los de dentro y categorizamos a los de fuera para elaborar "nuestra" ilusión de identidad positiva, encontrando además en el "otro" los defectos que uno teme encontrar en si mis-

mo. Esta confrontación tiene que ver con la "dimensión del antagonismo presente en las relaciones sociales, con la posibilidad siempre presente de que la relación 'nosotros/ellos' se construya en términos de 'amigo/enemigo'. Negar esta dimensión de antagonismo no la hace desaparecer, solo lleva a la impotencia de reconocer sus distintas manifestaciones y de tratar con ellas" (Mouffe, 2007). Una de las tareas principales de lo político es plantearse modos de frenar las tendencias a la exclusión presentes en todas las construcciones de identidad colectiva. Reconocer la necesidad de un "ellos" para el "nosotros", pero sin que "ellos" sean necesariamente "enemigos", sin que haya una jerarquización o una exclusión. Para Chantal Mouffe, otra manera de plantear la relación ellos/nosotros es en términos de adversarios y no enemigos. La base de la distinción entre adversario y enemigo es que "el adversario es alguien que esta de acuerdo en los principios que apuntalan la sociedad, pero no esta de acuerdo con la interpretación. El enemigo es la persona que esta en desacuerdo sobre los principios". ¿Somos realmente libres de existir únicamente en referencia a nosotros mismos, a nuestra identidad y nuestra versión del mundo? "Todo nos viene de esta adversariedad, de esta complicidad gemela. El destino se comparte, como el

pensamiento, que nos viene del otro, cada uno es destino del otro. No existe destino individual" (Baudrillard, 2000).

Es por ello que el vocabulario de la descripción y del análisis cultural ha de ser ampliado para que encuentren lugar las irregularidades, la

excepción y el desacuerdo. Necesitamos un marco de referencia más global que incluya la divergencia de intereses, los cambios y las innovaciones. Raymond Williams (1994), en su momento (años sesenta), ya propuso ampliar las oposiciones binarias simplistas (nosotros/ellos), para poder incluir lo residual, lo emergente y lo dominante de las dinámicas que representan las relaciones, las interacciones y los intereses. En la misma línea, John Urry (2000), habla de la crisis de lo social y de cómo "las transformaciones y especialmente las movi- lidades diversas están reconstruyendo lo 'social como sociedad' en lo 'social como movilidad'". Ulrich Beck (2006) habla de una "identidad" europea que tiene que ser capaz de encontrar esta dimensión de "identidad en movimiento", como "identidad del movimiento", preguntándose dónde incluimos las dinámicas, los flujos, los cambios, si hablamos de identidad europea pensado a partir de un modelo de identidad cultural estática y qué lugar daremos a las memorias, y a los deseos, sin que sean obstáculos para pensar en una pertenencia común. Siguen siendo puntos pertinentes para la cuestión de relaciones entre cambio social y cambio cultural. "En la mayor parte de sociedades complejas podemos establecer diferenciaciones sociológicas cruciales definiendo, no sólo, un conjunto existente (estable) de relaciones e intereses, sino considerando las dinámicas que representan estas relaciones e intereses. Para examinar estas relaciones en sus formas dinámicas hace falta un sistema de articulación entre disciplinas por un lado, entre sociedades y entre sus actores sociales por el otro lado" (Williams, 1994)

"La Europa en la que vivimos ya no busca su identidad en el espejo de su filosofía o de sus artes. ¿Y dónde está el espejo? ¿Adónde ir a buscar nuestro rostro?" (Kundera, 2005)

¿Identidades?

Una Europa pensada de manera ambigua, sin comunicación directa, sin reflexión para alcanzar un futuro, puede ser peligrosa, en el sentido que deja un campo inmenso de sentimientos disponibles a quien los quiera aprovechar. Vemos como los antieuropeos saben conectar con la ciudadanía poblando sus discursos con elementos que fundamentan una contra-identificación. Solo hay que mirar el anuncio del Frente Nacional francés dentro de la campaña electoral europea de 2009 (el mensaje es directo): “Europa hace daño”; y vemos en la valla publicitaria la imagen de la *Marianne*, símbolo de la Francia “libre” (nostalgia de un pasado), golpeada en el ojo por un enemigo “europeo” que hace daño como si se tratara de violencia doméstica (presente inseguro).

Todos los símbolos son culturales, conectan con el sentimiento y describen la actualidad a partir de un imaginario que se refiere a un tiempo en el cual todavía no existía este factor desconocido que nos amenaza solo por ser desconocido. Son las situaciones fácilmente interpretables, a partir de una cierta familiaridad, las que posibilitan la comunicación y generan confianza (o desconfianza) como apuesta hacia el futuro. ¿Existe un discurso a favor de la construcción europea que tenga una fuerza comunicativa similar que conecte de manera directa con los sentimientos? Por otro lado, en este momento de crisis económica y de futuros inciertos, existe una tentación de asimilar el proyecto europeo con procesos globales. Esta confusión y falta de claridad es recogida, también, de manera populista por la extrema derecha en su discurso contra la movilidad, las migraciones y la ampliación europea. Y el extranjero es, como dice Adonis (1993), el enemigo que no comparte principios, es el “otro”, como respuesta a una pregunta que se conoce de antemano y preparada por uno mismo según nuestra imaginación, nuestras necesidades o nuestros intereses.

Europa necesita renovar su coherencia, pero también darla a conocer. Comprender Europa es un primer paso para definir una dirección y comunicarla a la ciudadanía. Buscar un alma para Europa, pero no un sucedáneo de alma dictado por una niebla burocrática de Bruselas (De Lucas, 2004), o como buenas prácticas discutidas en encuentros académicos, sino un alma en la que los ciudadanos encuentren solidez, calor, se impliquen y tengan confianza en el proyecto: “Una confianza activa, una que hay que ganarse, que implica una negociación bidireccional en vez de dependencia y que ha de ser coherente y deliberadamente renovada” (Giddens, 2007). Un nuevo relato que deja los discursos nostálgicos y busca conectar con nuevas generaciones, nuevos europeos. La originalidad del proyecto europeo reside sobre todo en plantear una Europa mundializada, que podría servir de modelo para un mundo interdependiente.

¿Cuáles son las fronteras de esta identidad europea?

¿Podemos hablar de una ausencia de viejas fronteras y una voluntad de nuevas fronteras? ¿O sigue siendo el mismo espacio: una “frontera” compartida, dónde “nuestra” similitud es “su” diferencia? Visto así, esa “frontera” no es una acumulación o una síntesis de varios componentes, sino un espacio de tensión: ilusiones identitarias compartidas con los de dentro, categorías conflictivas de diferenciación para los de fuera. Es el juego, a veces perverso, de identificación y categorización –nosotros somos lo que ellos no son– y que a su vez produce acuerdos y desacuerdos entre lo que se incluye y lo que se excluye. Es también ese espacio donde más que asumir la diferencia, la destacamos, la dosificamos y la utilizamos...ya que necesitamos categorizar lo desconocido para estar seguros de que lo extraño no nos inquieta, ni nos amenaza. Necesitamos categorías; no podemos vivir sin ellas, aunque podríamos huir de su tiranía no dando por hecho que no pueda haber nuevas formas de interpretación o de categorización. En una actualidad de interdependencia creciente es precisamente en la movilidad y variabilidad de sociedades enteras, realidad

que no tiene cabida alguna en el marco conceptual del nacionalismo metodológico, donde reside tanto la identidad de movimiento de la UE como el secreto de su éxito.

Transculturación

En los últimos tiempos, primero de manera tímida, pero cada vez más insistentemente, en un intento de proporcionar nuevos marcos de comprensión intercultural, vemos reaparecer la palabra “transcultural”. Conceptualizada por Fernando Ortiz en la Cuba de los años cuarenta del siglo pasado, se utilizó en oposición a aculturación, término en boga por aquellos años para describir y explicar los contactos entre culturas. La transculturación se refiere al “producto de un encuentro entre una cultura o subcultura existente y una cultura migrante recién llegada donde ambas acaban transformándose en una neo-cultura, que a la vez también será sujeto de transculturación”. Esta transculturación, más que un resultado, es un proyecto, una posibilidad que expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra; un proceso en el cual surge una nueva realidad, compuesta y compleja. No una “aglomeración mecánica de caracteres, sino un fenómeno nuevo, original e independiente” (Ortiz, 2002).

No cabe duda que la reaparición del término transcultural ha surgido a partir de las nuevas conexiones transnacionales, de las yuxtaposiciones más allá de estructuras nacionales y de la conectividad compleja entre diferentes realidades locales. Interconexión es la palabra clave y necesita englobar nuevos espacios. ¿Podemos hablar de un nuevo imaginario social que cuestiona quién participa en qué, en qué lugar, de qué manera y por qué razón? En 1996, Appadurai, ya hablaba de cómo “los territorios cercados por aduanas y fronteras podrían dar

Una Europa pensada de manera ambigua, sin comunicación directa, sin reflexión para alcanzar un futuro, puede ser peligrosa, en el sentido que deja un campo inmenso de sentimientos disponibles a quien los quiera aprovechar

paso a circuitos y redes. ¿Qué perspectiva de futuro nos espera a partir del concepto de transnación? En la medida en que las poblaciones se vuelven más desterritorializadas y nacionalizadas de una manera incompleta, en que las naciones se astillan, fracturan y recombinan, y en que los estados encuentran dificultades cada vez más insoslayables e insuperables para construir el pueblo, las *transnaciones* habrán de ser los espacios sociales principales donde se expresen las distintas crisis del sentimiento de pertenencia”.

Los procesos y los efectos de la diversidad cultural necesitan un nuevo marco sensible hacia los efectos de la interdependencia para que sean capaces de organizar el deseo. Esta nueva gramática tiene que conjugar lo teórico con lo práctico en una apuesta de proyecto político. Necesitamos un conocimiento que se preocupe de la acción, formular una respuesta al desafío global de realidades multidimensionales, agilizar saberes fragmentados, compartimentados e inmutables. ¿Cómo podemos renovar los discursos teóricos y conceptuales, teniendo en cuenta las nuevas movilidades y los nuevos tipos de diversidad y complejidad a partir de conexiones múltiples? ¿Podemos incluir nuevos tipos de yuxtaposiciones, encuentros, intercambios y mezclas culturales en las estructuras existentes? Es necesario repensar lo cultural y su relación con las experiencias y las prácticas. ¿La práctica refleja la cultura? ¿O la cultura es más bien el resultado de acciones prácticas? Y estas prácticas, ¿sostienen una manera particular de “ser” en el mundo, que a su vez quizás necesita crear nuevas fronteras, precisamente para mantener y reforzar las viejas? Hablar de identificación como un proceso con efectos múltiples va más allá de lo descriptivo de una sola identidad idealizada o una sola diferencia estereotipada.

“Híbridos, nosotros mismos. Nuestro vehículo es la noción de traducción o de red. Más flexible que la noción de sistema, más histórica que la de estructura, más empírica que la de complejidad, la red es el hilo de Ariadna de las historias mezcladas” (Latour, 2007).

Los movimientos nos hacen repensar el sentido y el valor de la identidad y de la diversidad cultural. En un informe Kevin Robins (2006) plantea dos aspectos que tienen una significación especial en relación con esta aproximación transcultural: diversidad cultural y espacio público, por un lado, y diversidad cultural y ciudadanía, por el otro. La aproximación a la interacción a partir de “complejidad” y “transculturalidad”, a parte de evitar oposiciones binarias esencialistas, también ha desplazado la oposición simplista de minoría/mayoría. Incluso ha hecho que la cuestión de las minorías salga de su marco nacional. Amplia, además, el horizonte mental e imaginario de las categorizaciones étnicas, al incluir diferencias de otro tipo como género, edad, orientación sexual. Podemos decir que ha servido para *des-ethnicizar* la diferencia y para ver la diferencia no únicamente como un fenómeno problemático, sino como un recurso positivo para cualquier categoría cultural. La multiplicación

y aceleración de migraciones transnacionales, personas, bienes, informaciones, imágenes, ideas y discursos, hacen indispensable que las políticas culturales no sean solo recogidas en un marco de referencia supranacional, sino que sean tratadas como fluidos transculturales, con efectos múltiples y una fuerte dimensión transnacional. Podemos constatar que la responsabilidad de intervención de las instituciones transnacionales va en aumento, ya que los temas de diversidad cultural desbordan y sobrepasan la capacidad de gobiernos e instituciones nacionales. Para Giddens (2009) el actual es un momento de oportunidad para Europa y considera la Unión Europea “un sistema pionero de gobierno transnacional” que en principio podría servir de inspiración a otras zonas del mundo. El futuro de Europa dependerá en gran medida de la capacidad que demuestra para construir sociedades pluralistas en las que “la diversidad no es el problema sino la solución”.

Hemos elogiado el multiculturalismo, hablamos de interculturalidad y volvemos a situar lo transcultural, culturalizando otros problemas y disimulando otras incertidumbres. Surgen nuevos “nosotros”, excluidos de un “nosotros” monolítico y blindado. Surgen encrucijadas donde nacen estrategias, mueren solidaridades, cambian mentalidades. ¿Por qué? Porque son las personas y no las culturas las que interactúan, personas con sus memorias, sus miedos, sus esperanzas. “Y las culturas emigran a través de las personas. No hay censura para que dialoguen e interactúen más allá de las fronteras” (Affaya, 2004).

El futuro de Europa dependerá en gran medida de la capacidad que demuestre para construir sociedades pluralistas en las que “la diversidad no es el problema sino la solución”

¿Es la diversidad un componente genuino de este patrimonio y un valor añadido?

Diversidad

El concepto de diversidad se ha convertido en una herramienta indispensable para describir y formular los procesos identitarios a los que se enfrentan la mayoría de nuestras sociedades. En el caso europeo, muy especialmente, se convierte en una idea comodín en la que lo diverso, además, conforma todo aquello que nos preocupa y nos provoca incertidumbre. De esta forma, diversidad acaba transformándose en una categoría para entender nuestra sociedad y las grandes preocupaciones colectivas.

Es importante resaltar que en la construcción de lo identitario, la reivindicación de la diversidad, suele actuar a diferentes niveles de lo colectivo. Actúa a un nivel que podríamos llamar local, donde individuos que se sienten discriminados por su pertenencia a minorías exigen el reconocimiento de sus identidades frente a las mayorías dominantes, y a un nivel global, en el cual se recogen las resistencias sociales a la dimensión homogeneizadora de los procesos globalizadores. En ambos niveles, este reconocimiento de la diversidad “pretende legitimar y apoyar políticas que buscan un nuevo

modelo de sociedad cuya premisa estructuradora se articule alrededor de una supuesta convivencia armoniosa en la diversidad" (Wieviorka, 2008).

La identificación, que como proceso de significación siempre ha buscado la singularización y la diferenciación frente al otro, se encuentra con que esta diversidad le sitúa frente a originales y complejas aspiraciones sociales como son lo plural y lo heterogéneo. De este extraño escenario de lo plural y lo heterogéneo van a surgir nuevas e incontables formas de identificación cuyo producto resultante será siempre una hibridación de modos de pertenencia en constante transformación; y que, curiosamente, acabarán constituyendo un todo que, lejos de las teorías del pensamiento simple, será algo más que la mera suma de sus partes (Urry, 2003). Las múltiples conexiones y cruzamientos entre los sujetos que la conforman convertirán el proceso de identificación en un proceso dinámico e imprevisible en el que las viejas categorías se nos muestran inservibles. Es de esta incapacidad comprensiva de donde surge la necesidad de "un cambio de vocabulario que nos permita entender el mundo plural, amalgamado, irregular, cambiante y discontinuo en el que vivimos" (Innerarity, 2006).

Complejidad

Es por ello que en los últimos años, sobre todo a partir de la década de los noventa, algunos investigadores de las ciencias sociales (Urry, Morin, Bauman, Deleuze y Guattari, entre otros), en busca de nuevas formas de análisis, han visto en la "Teoría de la Complejidad"¹ una herramienta más adecuada con la que trabajar las nuevas formas de relaciones, construcciones e identificaciones sociales en las que nos movemos. La complejidad social exige una reforma del pensamiento académico y político que sea capaz de manejarse con el sinfín de eventos, acciones, interacciones, retroacciones, determinaciones, azares, que, al igual que en la física, participan de nuestro mundo local y global actual.

"A partir de la complejidad y aceptando la pluralidad, los esquemas o marcos de análisis necesitan ir más allá de la descripción estática y ser capaces de incluir lo que se mueve, lo que cambia y adquiere velocidad" (Deleuze y Guattari, 2003).

De todas las nuevas categorías y parámetros que la Teoría de la Complejidad nos ofrece para el análisis social, destacamos tres ideas que nos pueden resultar especialmente útiles a la hora de acercarnos a una nueva forma de comprensión identitaria:

1. La *idea de tiempos y espacios múltiples*, en lo que lo local y lo global se mantienen entrelazados a través de una relación dinámica con flujos de información continua;
2. Lo *impredecible*, donde toda acción política se convierte en

1. La *Complexity Theory*, desarrollada en los estudios de la macro y la microfísica (Ilya Prigogine), toma la complejidad como un fenómeno cuantitativo, una cantidad extrema de interacciones e interferencias entre un número muy grande de unidades.

una apuesta, y donde toda apuesta ha de asumir un cierto grado de riesgo e incertidumbre (Morin, 1994);

3. Lo *emergente*, como fenómenos identitarios, en el que las infinitas interacciones e interferencias de sus miembros dan lugar a productos nuevos que, sobre un aparente caos, mantienen un equilibrio autoorganizado (Urry, 2003).

¿Por qué una teoría de la complejidad nos puede ser útil para explicar y resolver nuestras sociedades? Porque nos permite:

- Trabajar con una cantidad extrema de interacciones e interferencias entre un número muy grande de individuos;
- Unir nociones antagonistas para pensar los procesos;
- Conjugar y distinguir, sin aislar ni reducir.

La complejidad social en la que nos enmarcamos necesita imaginar escenarios para la acción que puedan ser modificados en el curso de la acción. Estrategias capaces de adaptarse a las nuevas formas cambiantes, abiertas y fluidas de lo social, donde los individuos son una parte de la sociedad y, a la vez, la sociedad está presente en cada individuo.

"El pensamiento complejo es, en esencia, el pensamiento que integra la incertidumbre y que es capaz de concebir la organización. Que es capaz de religar, de contextualizar, de globalizar, pero, al mismo

tiempo, de reconocer lo singular y lo concreto, un principio dialógico que une dos principios o nociones antagonistas que, aparentemente, debieran rechazarse entre sí, pero que son indisolubles para comprender una misma realidad que cada vez se presenta más fluida, abierta y variable que nunca" (Morin, 1994).

Estrategias en las que la participación y el diálogo se conviertan en instrumentos básicos de construcción de lo político y lo social; que han de aceptar el disenso, la crisis y la diferencia como partes de este proceso; y que, a la vez, habrán de asumir honestamente la pluralidad de participantes y la multiplicidad de formas de vida que todo ello implica.

¿Qué Europa queremos para el mañana?

Diálogo y "espacio cultural" europeo

¿De qué diálogo hablamos? "Diálogo", otra palabra que ha ido vaciándose de contenido por el uso repetido y que se ha vuelto sospechosa. Tenemos diálogos de todo tipo, incluso celebramos programas de diálogo con fecha de caducidad, pero olvidamos que se trata de algo que "sólo tiene interés si pone en relación gente que piensa y siente de manera diferente los unos de los otros" (Debray, 2007). Según Gadamer (1979), el diálogo es un proceso por el cual dos personas buscan entenderse mutuamente, no encontrando una verdad absoluta que se encuentra en algún lugar del espacio, sino entrando en una "fusión de horizontes" en la que, a pesar de los prejuicios de cada participante, sea posible la comprensión mutua. Habermas (1984) comparte

la idea de Gadamer pero plantea la necesidad de unas mínimas condiciones para que este diálogo entre individuos sea posible. No tiene que ser de igualdad absoluta, pero sí requiere de una cierta reciprocidad y simetría entre las partes: *ideal speech situation*, que permita llegar a una fusión de horizontes o un acuerdo racional de los participantes.

Por consiguiente, el diálogo es dar y recibir, poder dar pero también tener la humildad de recibir sin pretender hacer entrar el interlocutor en tu razón. No se trata de encontrar una verdad única, sino de hacer del diálogo un proceso continuo en el que la discusión sea posible (Vattimo, 2008). No tiene que llevar tampoco a un consenso sobre algo y menos sobre valores: respetar y escuchar la diferencia porque el objetivo es que la discusión continúe... y que las personas se habitúen a escucharse los unos a los otros. Para Bohm (1996) dialogar no es analizar cosas, o ganar un argumento, mas bien es “dejar en suspenso tus opiniones, escuchar la de los otros, para dejarlas en suspenso también y descubrir qué pueda significar todo esto”.

¿Qué podría significar dialogar en términos políticos?

Chantal Mouffe (2007), por su parte, se sitúa frente a estos autores subrayando que esta visión liberal racionalista del diálogo evita, por un lado, reconocer el componente pasional que subyace en toda relación humana y, por el otro, tratar con el conflicto:

“Lo que hace actuar políticamente a las personas es lo que he llamado ‘las pasiones’”. Las identificaciones colectivas tienen que ver con el deseo, con fantasías, con todo lo que precisamente no son intereses o es lo racional. En vez de concebir la política como un lugar en el que debemos reunirnos todos para intentar encontrar la solución racional –esa no es en absoluto la función de la política–, la política debe hablar a las personas de sus pasiones para movilizarlas hacia los proyectos democráticos. “Sólo cuando reconozcamos esta dimensión de ‘lo político’ y comprendamos que la política consiste en domeñar la hostilidad e intentar distender el antagonismo potencial que existe en las relaciones humanas, podremos plantearnos la cuestión fundamental de la política democrática (...) Esto presupone que el ‘otro’ ya no sea percibido como un enemigo, sino como un ‘adversario’, es decir, como alguien cuyas ideas vamos a combatir pero cuyo derecho a defender dichas ideas no vamos a cuestionar. Transformar el antagonismo en agonismo” (Ibídem).

Como paso previo al diálogo, proponemos una conversación (Kwame, 2005) en la que nos comprometamos con la experiencia y las ideas de otros a través de una cierta curiosidad y una actitud de disposición receptiva. Podemos simplemente estar intrigados por maneras de pensar, de sentir o de actuar diferentes de las nuestras; descubrirlas y reconocerlas, aunque no las compartamos. Cada día nos confrontamos con más maneras de ver distintas, directamente, indirectamente o virtualmente, con más transformaciones,

debido a movi­lidades y cambios a un ritmo vertiginoso. Necesitamos poder situar nuestros puntos de vista para no sentirnos amenazados por otros distintos.

Espacio cultural compartido

Es esta esfera pública (espacio de comunicación) la que pone en común muchas conversaciones y conecta a los que hablan. Este espacio tiene que proporcionar las condiciones para que identidades plurales puedan dialogar, construir y ensayar visiones del futuro de Europa “más allá de su definición o delimitación como un espacio concreto, sino más bien como una metáfora espacial en la que trascendiendo lo particular, todo individuo tiene derecho a expresar, participar, dialogar y conversar con la comunidad y a ser tenido en cuenta” (Calhoun, 2004). Un espacio público de individuos socializados y configurado por las prácticas culturales, en el cual la cultura, extensiva, polémica y ambigua, tenga en cuenta las múltiples formas de comunicación, interacción y mediación que se da entre los participantes.

Claves para un “espacio cultural” europeo

Dialogar no es analizar cosas, o ganar un argumento, mas bien es “dejar en suspenso tus opiniones, escuchar la de los otros, para dejarlas en suspenso también y descubrir qué puede significar todo esto” (Bohm, 1996)

– Se necesitan unas instituciones más transparentes y responsables, una *governance* con rostro humano que implique una conversación entre ciudadanos y políticos;

– Ampliar el vocabulario de la descripción y del análisis cultural para que encuentren su lugar las irregularidades, la

excepción y el desacuerdo como parte de una empresa común de los europeos;

– Reconocer genuinamente la diversidad cultural sin distribuir esa diversidad en una escala jerárquica;

– Incluir identidades múltiples e identificaciones nuevas sin entrar en competencia con las identidades locales, regionales y/o nacionales con las que convivimos;

Exportar una idea de Europa capaz de construir sociedades pluralistas dentro de un sistema de gobierno transnacional;

– Promover y mantener un diálogo vivo, un debate de debates con y entre los jóvenes;

– Reconocer aquellas culturas emergentes transculturales que unen en la diversidad.

De esta manera, podremos empezar a pensar en un espacio cultural europeo como un espacio de relación, interacción y comunicación en el que la conversación entre ciudadanos genere, en palabras de Garton Ash (2009), “un corazón para sentir juntos y una voz para contarle al mundo”.

Referencias bibliográficas

ADONIS. *La Prière et l'Épée*. París: Mercure de France, 1993.

AFFAYA, Noureddine. “La confianza y el cambio del paradigma migratorio”. *Revista CIDOB d'afers internacionals*. No. 61-62 (2003). P. 101-116.

- APPADURAI, Arjun. *Modernity at large. Cultural dimensions of globalization*. Minnesota: University Press, 1996.
- APPIAH, Kwame Anthony. *The Ethics of Identity*. USA: Princeton University Press, 2005.
- GARTON Ash, Timothy. "Elecciones europeas y nacionales". *El País* (03.05.09)
- AUGÉ, Marc. *Où est passé l'avenir ?* Paris: Editions du Panama, Cyclo, 2008.
- BALANDIER, Georges. *Civilisés, dit-on*. París: PUF, 2003.
- BAUDRILLARD, Jean. *Cultura y simulacro*. Barcelona: Kairós, 2000a.
- *Pantalla total* Argumentos. Barcelona: Anagrama, 2000b.
- BAUMAN, Zygmunt. *Liquid modernity*. Cambridge: Polity Press, 2000.
- BECK, Ulrich. *La Europa cosmopolita*. Barcelona: Paidós, 2006.
- BENHABIB, Seyla. *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*. Buenos Aires: Katz Barpal, 2006.
- BERMEJO, Diego. "Pensar la pluralidad". *Brocar: Cuadernos de investigación histórica*. No. 27 (2003). P. 81-114.
- BHABHA, Homi. *The location of culture*. Londres y Nueva York: Routledge, 1994.
- BOHM, David. *On dialogue*. Londres y Nueva York: Routledge, 1996.
- CALHOUN, Craig. "The Democratic integration of Europe: Interests, identity, and the public sphere". *Eurozine* (2004). [En línea] http://www.eurozine.com/articles/article_2004-06-21-calhoun-en.html
- CAUNE, Jean. *La démocratisation culturelle : Une médiation à bout de souffle*. Grenoble: PUG, 2006.
- CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal, 2006.
- CORIJN, Eric. *et. al. De eeuw van de stad*. Witboek, Bruselas: Ministerie van Vlaamse gemeenschap, 2003.
- CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- *Al margen de Europa*. España: Tusquets Ensayo, 2008.
- *El humanismo en la era de la globalización. La descolonización y las políticas culturales*. Madrid y Barcelona: Katz CCCB, 2009.
- CHEBEL, Malek. *La formation de l'identité politique*. Payot et rivages, 1998.
- DAVIES, Merryl Wyn; Nandy, Ashis; Sardar, Ziauddin. *Barbaric others: a manifesto on Western racism*. Universidad de Michigan: Pluto Press, 1993.
- DE LUCAS, Javier. "Identidad y Constitución europea". *Paesajes*. No. 13 (2004).
- *Europa: derechos, culturas*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2006.
- DEBRAY, Régis. *Un mythe contemporain: le dialogue des civilisations*. París: CNRS editions, 2007.
- DELANTY, Gerard. *Inventing Europe: Idea, Identity, Reality*. Londres: Macmillan/NY: St Martin's Press, 1995.
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix. *Rizoma, introducción*. Valencia: Pre-Textos, 2003.
- FISHER, J. "Europa en marcha atrás". *El País* (05.03.09)
- GADAMER, Hans-Georg. *Truth and Method*. Londres: Sheed and Ward, 1979.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Culturas híbridas*. México D.F: Grijalbo, 1989.
- GIDDENS, Anthony. *The consequences of modernity*. California: Stanford University Press, 1990.
- *Europa en la era global*, Barcelona: Paidós, 2007.
- GLISSANT, Édouard. *Introducción a una poética de lo diverso*. Barcelona: Planeta, 2002.
- GOODY, Jack. *La domesticación del pensamiento salvaje*. Madrid: Ariel, 1985.
- 1999. *L'orient en Occident*. París: Sueil.
- HABERMAS, Jürgen. *The Theory of Communicative Action*. Cambridge: Polity Press, 1984.
- INNERARITY, Daniel. *El nuevo espacio público*. Madrid: Espasa-Calpe, 2006.
- JENKINS, Richard. *Social Identity. Key ideas*. Londres y Nueva York: Routledge, 2004.
- KUNDERA, Milan. *El telón. Ensayo en siete partes*. Barcelona: Tusquets, Fábula, 2009.
- LUHMANN, Niklas. *Confianza*. Barcelona: Anthropos, 1996.
- Malouf, Amin. *Le dérèglement du monde. Quand nos civilisations s'épuisent*. París: Grasset et Fasquelle, 2009.
- MATTELART, Armand. *Diversité culturelle et mondialisation*. Francia: La Découverte, 2005.
- MORIN, Edgar. *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa, 1994.

MORLEY, David. *Medios, modernidad y tecnología/ Media, modernity and technology: Hacia Una Teoría Interdisciplinaria De La Cultura*. Barcelona: Gedisa, 2008.

MOUFFE, Chantal. *En torno a lo político*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.

ROBINS, Kevin. "Challenge of Transcultural Diversities, Transversal Study on the Theme of Cultural Policy and Cultural Diversity". Final Report. Council of Europe, 2006.

ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*. Madrid: Cátedra, 2002.

SEN, Amartya. *Identidad y violencia. La ilusión del destino*. Buenos Aires: Katz, 2007.

SHAYEGAN, Daryush. *La luz viene de Occidente*. Barcelona: Tusquets, 2008.

STEINER, Georges. *La idea de Europa*. Madrid: Siruela, 2007.

URRY, John. *Sociology Beyond Societies: Mobilities for the Twenty First Century*. Londres-Nueva York: Routledge, 2000.

— *Global complexity*. Cambridge: Polity Press, 2003.

VATTIMO, Gianni. « La dialectique du dialogue : la quête de l'interculturalité ». Document présenté au XVIIème Conférence de l'Académie de la latinité. Rabat, 17-20 avril 2008.

VILLORO, Luis. *Estado plural, pluralidad de culturas*. México D.F: Paidós, 1998.

WIEVIORKA, Michel. *La diversité*. París: Robert Laffont, 2008.

WILLIAMS, Raymond. *Sociología de la cultura*. Barcelona: Paidós, 1994.