

Las emociones como barreras y accesos a la diversidad cultural

Pilar MEDINA BRAVO & Miquel RODRIGO ALSINA

ABSTRACT

Beyond cultural and emotional diversity, there is an access channel in order to surpass the diversity conflict. It has to do with knowing and recognizing. Recognizing the weight of cultural diversity, we want to prevent against the extreme stance of believing that everything is diverse, that maybe the only point of agreement among the cultures (and the individuals) is that all of them are different to each other. Next to cultural and individual diversity, there are similarities, common anchorage points that bring us close together. Those anchorage points have to do with a foundation of basic necessities, common to all human being, and that can become a kind of “universal necessity”. We uphold that the most basic necessity is related to the mutual acceptance, fundamental ingredient of an interrelationship (interindividual or intercultural) based on respect.

Más allá de la diversidad cultural y de la diversidad emocional, hay una vía de acceso para superar el conflicto en la diversidad. Tiene que ver con conocer y reconocer. Reconociendo el peso de la diversidad cultural, queremos prevenir contra la postura extrema de creer que todo es diverso, que quizá el único punto en común entre las culturas (y los individuos) es que todas(os) son diferentes entre sí. Junto a la diversidad cultural y la diversidad individual, existen semejanzas, puntos de anclaje común que nos aproximan unos a otros. Esos puntos de anclaje tienen que ver con una base de necesidades básicas, comunes a todo ser humano, y que pueden llegar a constituirse en una suerte de “necesidades universales”. Defendemos que la más básica tiene que ver con la aceptación mutua, ingrediente fundamental de una interrelación (interindividual o intercultural), basada en el respeto.

¿ES POSIBLE LA COMUNICACIÓN SIN EMOCIÓN?

Toda comunicación presupone cierto tipo de emoción. A veces, desde la investigación académica se ha intentado postular que la información científica no sólo debe sino que además puede ir desprovista de elementos emotivos. Somos muy escépticos al respecto. Como apunta Mandler (1988: 9):

Se ha extendido el mito de que escribir sobre la historia de la ciencia no sólo requiere sino que hace posible un grado de distanciamiento, objetividad y desapasionada discusión que

raramente exigen un escrito teórico o incluso un informe experimental. En estos últimos casos se supone que estamos comprometidos en alegatos especiales, defendiendo nuestras teorías, analizando nuestros datos de modo que sean conformes con las expectativas teóricas y atacando a quienes tienen predilecciones teóricas (ideológicas y metodológicas) diferentes de las nuestras. Estas pasiones se supone que desaparecen cuando contemplamos la historia de nuestro campo de estudio. Esperamos contar la historia como ‘realmente sucedió’. Los historiadores saben que ésta es una vana esperanza (...).

Alguien podría alegar que siempre se pueden dar simplemente datos. ¿Qué emoción hay en un listín de teléfonos? Puede ser una emoción enorme de alegría si en el mismo encuentro el número de teléfono de la persona de la que me he enamorado o de desesperación si no lo encuentro, o puede producirnos sencillamente aburrimiento, si lo que busco es combatir el insomnio.

Recordando los elementos básicos del proceso comunicativo podríamos apuntar que hay las emociones del enunciadador y las emociones del enunciatario. Por un lado, tendríamos la intencionalidad emotiva del enunciadador. Es bien conocido el uso de las emociones dentro de las estrategias persuasivas del discurso. Pero también puede darse que el propio discurso produzca una serie de emociones que afecten a su mismo enunciadador. Por otro lado, distinguiríamos las emociones del enunciatario. El propio discurso puede proponer una serie de respuestas emotivas para el lector modelo. Pero recordemos que puede producirse una descodificación aberrante (Eco 1985). Por ejemplo, uno puede encontrar, en la actualidad, absolutamente risibles los discursos del general Franco o sentir una entrañable ternura hacia el vampiro de la película *Nosferatus*, que difícilmente podría causar miedo en una persona adulta como se pretendió en su momento. Es decir, más allá de la intencionalidad comunicativa del enunciadador tenemos las emociones no programadas por éste pero que se producen en el enunciatario. Esto pone de manifiesto que en la comunicación no siempre es evidente comprender el mensaje y/o compartir las emociones. Los estudios de recepción ponen de manifiesto, precisamente, cómo se negocian los significados de los discursos compartidos.

Además también hay que tener en cuenta que no toda emoción es fácilmente comunicable. Si aceptamos la existencia de lo inefable, lo que no se puede expresar con palabras, también podríamos aceptar que entre lo vivenciado y lo pensado puede haber un desfase comunicativo. Recordemos la propuesta de Wittgenstein (1981: 152): “De aquello que no se puede hablar, mejor guardar silencio”. Así, por ejemplo, en el momento que defino el Tao, puedo estar seguro que esto no es el Tao (Tse y Tzu 1983).

También quisiéramos señalar que una importante corriente dentro de la filosofía intercultural (De Vallescar, 2000) apunta que más que comunicación es necesaria una comunión (Panikkar, 2002). Panikkar (1991: 280) señala que en la interculturalidad se produce un conflicto entre “*Kosmologías*” y se diferencia entre cosmologías, que serían una visión del mundo más o menos racional y coherente, y *kosmologías*, que serían lo que se siente pero no se puede describir. La idea que desarrollan (Vachon, 1995) es que toda cultura tiene tres dimensiones: la dimensión lógica, la mítico-simbólica y la mística. La dimensión lógica corresponde a todo aquello que puede ser pensado por una cultura. La dimensión mítico-simbólica es aquello que puede ser creído pero no es pensado ni definido. La dimensión mística es aquello que no puede ser pensado ni definido y que supera toda conceptualización y simbolización.

Una vez constatada esta aportación, como nos situamos en el ámbito de la comunicación, no entraremos en lo que no es pensable. Pero en este punto debemos hacer otra puntualización y señalar que entre lo pensado y lo decible puede haber otro desfase (Castilla del Pino, 1977). No todo lo pensable es decible. No todo lo decible es expresable. Hay que aceptar que la incomunicación forma parte también de la comunicación. En este punto los códigos de expresión emotiva de algunas culturas son determinantes a la hora de condicionar las manifestaciones emotivas. Por ejemplo, a los japoneses les choca enormemente que las parejas occidentales se digan “te quiero” a la menor ocasión. “Te quiero” es algo que se dice una vez en la vida, ya que hay la convicción que las cosas pierden su valor si se dicen demasiado. La forma de expresar el amor no es tan verbal sino más bien actitudinal. Sin necesidad de verbalizarse se puede apreciar la emoción por la actitud. Es más, si alguien lo dijera demasiado (véase que el término “demasiado” precisa de una concreción en cada cultura) el destinatario desconfiaría de la sinceridad de sus sentimientos. Como puede apreciarse no es que no se comunique la emoción, sino que se comunica de una forma distinta. Hay que tener en cuenta que la asertividad y la franqueza occidental son consideradas una grosería para los japoneses. Así, una crítica directa, que un occidental podría incluso agradecer, a un japonés le pueden producir un choque de emociones negativas. En esta cultura “el lenguaje indirecto es esencial, y es impensable ser franco a menos que vayas borracho o que estés humillando a un subalterno. De este modo, las palabras no pronunciadas, las pausas y los silencios adquieren un valor fundamental” (*El País Semanal*, 28-IV-2002: 168).

Como puede apreciarse, las manifestaciones emotivas están condicionadas culturalmente. Además hay que aceptar la posible incomunicabilidad de ciertas emociones. Sin embargo, nos atrevemos a afirmar que toda comunicación desarrolla un aspecto emotivo. Incluso podríamos decir que la comunicación, en sí, no es emotiva ni deja de serlo. La comunicación emotiva hay que situarla a nivel virtual ya que precisa de los sujetos para su actualización. Así en toda comunicación puede apreciarse un componente emotivo en la producción de discurso y/o en su recepción.

ARQUITECTURA EMOCIONAL Y REFERENTES CULTURALES.

Una de las principales capacidades (o limitaciones) de nuestra dimensión humana es la posibilidad de sentir. La neutralidad afectiva no existe y todo aquello que se acaba haciendo (pensando, diciendo) está cargado de emoción subyacente; otro tema es que conozcamos qué emoción alberga nuestra acción y qué motivación la dirige.

A lo largo de la vida, cada individuo construye y consolida su propia e intrínseca arquitectura emocional. Esta suerte de edificio se convierte en uno de los instrumentos prioritarios desde el que edifica su propia vida, a la vez que, como diseño, resulta único y diferente a todos los demás. Aunque como estructura es semejante, su vivencia e interpretación sobre los hechos de la vida acaba siendo también intrínseca e individual. Visto de esta manera, nos resulta fácil aventurar la facilidad para la aparición de los conflictos interpersonales. Más allá del hecho concreto y visible lo que provoca conflicto (y dolor) es la no aceptación por parte del otro (interlocutor) de la propia vivencia. Quien rechaza la vivencia del otro está rechazando, en realidad, al otro mismo, que se siente invalidado en su edificio personal, en la manera de sentir e interpretar la realidad.

Lo que uno siente tiene que ver con lo que uno es, con un ingrediente importante de la propia identidad; por esto causa dolor (rabia, frustración, tristeza) ver rechazada la propia vivencia, porque lo que se traduce es el rechazo a quien uno es. Como afirma Maalouf (1999: 57):

El derecho a criticar al otro se gana, se merece. Si tratamos a alguien con hostilidad o desprecio, la menor observación que formulemos, esté justificada o no, le parecerá una agresión que lo empujará a resistir, a encerrarse en sí mismo, difícilmente a corregirse; y, a la inversa, si le demostramos amistad, simpatía y consideración, no solamente en las apariencias sino con una actitud sincera y sentida como tal, entonces es lícito criticar en él lo que estimamos criticable, y tenemos alguna posibilidad de que nos escuche.

Aún señalando que cada individuo construye —a lo largo de la experiencia de su vida— su propio edificio emocional, no por ello hablamos de edificios aislados, desconectados entre sí y sin posibilidad de mutua comprensión. Para el interaccionismo simbólico, mediante la interacción permanente, vamos construyendo el sentido de las situaciones sociales de la vida cotidiana, que establecen lo que los demás esperan de nosotros y lo que nosotros esperamos de ellos. Es decir, en la comunicación intercultural es necesario que se llegue a compartir con el otro el sentido de las nuevas situaciones creadas. Cuando Blumer (1982: 13) señala que

(...) la vida de todo grupo humano se basa en y depende de la adaptación recíproca de las líneas de acción de los distintos miembros del grupo. La articulación de dichas líneas origina y constituye la “acción conjunta”, es decir, una organización comunitaria de comportamiento basada en los diferentes actos de los diversos participantes.

Está pensando en una sociedad homogénea culturalmente hablando o como mínimo con un notable conocimiento de los demás. “En la mayoría de las situaciones en que las personas actúan con respecto a otras, los individuos cuentan de antemano con un profundo conocimiento del modo en que han de comportarse y de cómo se comportarán los demás” (Blumer, 1982: 13). Precisamente en muchos intentos de comunicación intercultural no se da conocimiento mutuo, de ahí los posibles malentendidos.

La cultura ofrece el marco interpretativo y referencial desde el cual uno se sitúa frente al resto de individuos. Para Geertz (1989: 88) “la cultura denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida”.

A través de la cultura, primero el niño y, más tarde, el adolescente, filtra qué tipo e intensidad de emoción es la más adecuada para según qué tipo de circunstancia, buscando así sentirse integrado en su marco de referencia cultural próximo.

Además, una de las funciones básicas de la cultura es transmitir a los individuos que acoge aquel (aquellos) modelo(s) de identidad que considera más apropiado(s) y, por tanto, será(n) más enfatizado(s) y valorado(s). Cada cultura ofrece (y demanda) modelos de identidad diferentes que, aun siendo variables a lo largo del tiempo y del lugar y permeables a los cambios, ejercen una influencia de fuerte valor en la construcción de la propia identidad. Decidir si es más importante la independencia o la interdependencia puede parecer una pregunta carente de sentido si nos situamos como individuos pertenecientes a una cultura cada vez más

individualista. De ello deriva un énfasis en la independencia, la autonomía, la asertividad, o el orgullo depositado en los propios logros personales. Pero no se tratan de referentes universales, sino ingredientes de un marco cultural que hace hincapié —como acabamos de señalar— en la individualidad y en el principio implícito de que cada uno es constructor de la vida que vive. Se trata de un marco cultural que, pese a su hegemonía, convive con otros marcos en los que la identidad y el valor dado a uno mismo tiene que ver con su vinculación al grupo, su respeto a la comunidad y a la tradición, y la evidencia de que todos dependemos de todos.

Pero a través de las consignas que cada cultura transmite sobre el tipo de identidad que considera más favorecedor se está transmitiendo también un filtrado de emociones. Y es que de la plasticidad del recién nacido para sentir cualquier tipo inimaginable de emoción, la relación con su medio circundante irá facilitando que aparezcan unas y pierda la capacidad (para siempre) de sentir multitud de otras.

Una actitud omnipotente podría conducir a creer que nuestro bagaje emocional es el único y verdadero. Y toda omnipotencia es peligrosa porque defiende como único lo que no deja de ser relativo. Así como los marcos de construcción de la identidad no son fácilmente exportables, tampoco lo son las emociones y, así, la diversidad cultural alberga también diversidad de *referentes emocionales*.

Entre los individuos pertenecientes a un mismo (o similar) marco cultural, el implícito de compartir dicho marco facilita la posibilidad de cierta semejanza en un conjunto de *referentes emocionales compartidos*, que se traduce, a un nivel inmediato, en un similar vocabulario emocional. También la cultura proporciona las bases para un vocabulario emocional, es decir, el conjunto de vocablos que traducen en palabras el conjunto de emociones, sentimientos y pasiones que aquella cultura considera relevantes y necesarios para la elaboración del sentir en aquella sociedad. Disponer de palabras que traducen mi emoción y captar la comprensión de mi sentir en la mirada del otro viene facilitado si uno y otro compartimos unos mínimos referentes emocionales. Y nuestra experiencia cotidiana nos ofrece muestras continuas de lo que ocurre cuando esto no es así: el conflicto interpersonal y el dolor de no sentirse comprendido. Pero quizá conviene matizar, como hemos señalado en líneas precedentes con las palabras de Maalouf, que el auténtico dolor no tiene que ver con no sentirse comprendido por el otro, sino, en realidad, por no sentirse aceptado.

Es cierto que no se puede pretender la exactitud en la comprensión de la vivencia ajena, y así tampoco se puede pedir que el ajeno acoja nuestra vivencia sabiéndola decodificar e interpretar con exactitud. Entre aquello vivenciado y aquello que uno acaba pudiendo explicar (al otro) hay un importante campo borroso donde se pierden matices. Y llegados a este punto es importante para ambos interlocutores tolerar este margen de incertidumbre y de pérdida vivencial. Algo que ayuda a tolerar los momentos iniciales de mutua incompreensión es el establecimiento previo de una regla tácita: la *confianza*, confianza en que ambos interlocutores están mutuamente interesados en el intento de superar las barreras (lingüísticas, culturales, emocionales, experienciales, etc.) que inicialmente les separan. Esto es así, incluso cuando se comparten similares referentes culturales, pues cada uno construye su propia estructura y crea, de alguna manera, sus propias razones y condiciones. En ello se basa, justamente, la propia individualidad y ello es lo que hace a cada ser humano alguien completamente distinto a otro. En un mundo que tiende a la globalización y unificación, la manera personal de sentir y, por ello, de vivir, es lo que nos diferencia. Como apunta Maalouf (1999: 112), “nunca los seres humanos han tenido tantas cosas en común, tantos conocimientos comunes, tantas referencias comunes,

tantas imágenes y palabras, nunca han impartido tantos instrumentos, pero ello mueve a unos y otros a afirmar con más fuerza su diferencia”.

Pero es la confianza básica en el otro lo que nos permite mirarle, atenderle, hablarle... sin temor al rechazo, porque esperamos de él su depósito de confianza básica en poderlos mirar, atender y hablar. Aun que hay que recordar con Luhmann (1966: 9) que “... la confianza es una relación social con su propio sistema especial de reglas. La confianza se da dentro de un marco de interacción que está influenciado tanto por la personalidad como por el sistema social, y no puede estar asociado exclusivamente con uno y otro”.

Así pues, en la situación intercultural, comprobamos cómo en tantas ocasiones el ejercicio de aceptación se produce desde una asimetría, en la que el llegado de fuera ha de esforzarse en mayor grado que el autóctono por conseguir la apreciada aceptación; y ello debido a que, justamente, la persona autóctona puede sentir una mayor seguridad de pertenencia y de marco de identidad referencial apropiado.

Un modelo de respuesta empática nos diría que la empatía tiene que ver con la capacidad de ponerse en el lugar del otro, y no necesariamente sentir lo que el otro siente, algo harto difícil y, en la mayoría de las ocasiones, imposible. En realidad, ponerse en el lugar del otro significa aproximarse a las condiciones y circunstancias que impregnan al otro y, ante las cuales, quizá cada uno viviera sentimientos diferentes, pero lo importante aquí no es el sentimiento vivido sino aceptar la circunstancia personal que lo genera.

La aceptación del otro (a través de la aceptación de sus circunstancias) implica pausa, calma y tiempo. No hay empatía apresurada. No se trata de aceptar sin entender nada, puesto que ello representaría una postura de pasividad de uno o ambos interlocutores. En toda aceptación debe haber un grado (mayor o menor) de entendimiento alrededor de las condiciones y situaciones que embargan al otro. La aceptación pasiva es falsa aceptación, que puede ocultar desde posturas de seducción hasta actitudes de sumisión.

Quizás podríamos diferenciar el entender, el comprender y el compartir. El entender procede del término latino *intend_re*, que significa ‘dirigir’, ‘aplicar’ (<http://www.rae.es>). Entender sería aplicar los propios referentes culturales para dar sentido a la realidad. De hecho, se parte de la propia cultura para dar sentido a la ajena. Como recoge Marandon (2003: 78) estaríamos ante la regla de oro de la simpatía: “Trata a los demás como quieras que te traten a ti”. Así, en realidad, el otro es excluido del encuentro intercultural.

Comprender tiene un matiz diferencial importante. Una de las acepciones del DRAE (<<http://www.rae.es>>) es “encontrar justificados o naturales los actos o sentimientos de otro”. En la comprensión, la vertiente emotiva adquiere una mayor importancia. Comprensión significa percatarse de las motivaciones que sustentan la emoción y la actuación, aun cuando no las entendamos demasiado o no estemos de acuerdo con las mismas. El comprender es difícil porque debo incluir al otro en la producción de sentido. Como recoge Marandon (2003: 78) estaríamos ante la regla de platino, próxima a la empatía: “Actúa con los demás como ellos actuarían consigo mismos”.

Si comprender es más difícil que entender, compartir es seguramente lo más difícil. Compartir significa participar en algo. No se trata pues de la aceptación pasiva del otro, sino de ser capaz de convertir el otro en nuestro prójimo. Próximo viene del latín *prox_mus* y significa: “Hombre respecto de otro, considerados bajo el concepto de la solidaridad humana” (<<http://www.rae.es>>). El prójimo es mi semejante, aquel con el que —más allá de las diferencias y las

diversidades— comparto un mismo territorio (el planeta), una misma especie (la humana) y unas mismas necesidades básicas (sentirse aceptado).

Normalmente, en primer lugar, queremos entender; luego, podemos comprender y, en ocasiones, somos capaces de compartir. Pero entender sin comprender y comprender sin compartir puede ser uno de los obstáculos emocionales de la interculturalidad porque no llegamos a la humanidad del otro.

Hace poco recibimos una de estas historias que circulan por el ciberespacio. Dice así:

“Un hombre estaba poniendo flores en la tumba de un pariente, cuando ve a un chino poniendo un plato con arroz en la tumba vecina. El hombre se dirige al chino y le pregunta:

—Disculpe señor, pero ¿cree usted que, de verdad, el difunto vendrá a comer el arroz?

—Sí —responde el chino—, cuando el suyo venga a oler sus flores...

Más allá de la falta de entendimiento y comprensión, lo que comparten ambos protagonistas de este breve cuento es el homenaje que, cada uno, a su manera y con sus formas, ofrecen a sus muertos. Cambian los escenarios, pero no las tramas. En muchas ocasiones, quedarnos en la superficie de las formas nos impide ver el mismo fondo de humanidad que hay en manifestaciones emocionales dispares.

Estamos de acuerdo con Chen y Starosta (1996) en su presentación de la “competencia emotiva” como una capacidad fundamental para generar un ambiente de confianza básica que contribuya a dar lugar a una mutua aceptación. Entienden la competencia emotiva como la capacidad de recibir y ofrecer respuestas emocionales positivas ante un representante de otra cultura. Mientras que la competencia comunicativa nos avisa de los peligros de posturas etnocéntricas y nos recuerda lo relativo de nuestras creencias culturales, la competencia emotiva nos señala la importancia del respeto a las emociones del otro en el camino de su aceptación. Se trata de una capacidad que atiende a la calidad de la relación, más allá de sus contenidos objetivos; es por ello por lo que no resulta fácil de enseñar, pues se trata más de una actitud interna de respeto y confianza en el otro que no una técnica de escucha operativa. Se sustenta en tres ejes básicos: la capacidad para desarrollar una suerte de *empatía intercultural* (que nos recuerda la necesidad de colocarnos en las condiciones y situaciones de aquel que proviene de otro marco cultural); en segundo lugar, el desarrollo de una *conciencia intercultural* (que nos permite dar cuenta de la variación cultural y nos previene de los riesgos de la mirada etnocéntrica); y, finalmente, la capacidad para generar *confianza* ante situaciones de crisis y de incompreensión (y que sólo puede otorgarse cuando uno la mantiene internamente como una actitud básica en las interrelaciones, sean del tipo que sean).

La diversidad cultural es un fenómeno que nos cuestiona, que hace entrar en crisis nuestro propio mundo cognitivo y emotivo. Una forma para arrostrar la diversidad es ir adquiriendo una conciencia intercultural. No debemos permitir que una posible fascinación por la diversidad cultural nos impida adquirir una mirada intercultural.

CONSIDERACIONES FINALES:

MÁS ALLÁ DE LA DIVERSIDAD CULTURAL, LA INTERCULTURALIDAD.

Uno de los problemas de la diversidad cultural es cuando lo diverso nos impide ver lo semejante. La única forma de que el otro sea mi semejante es buscar en él aquellos puntos de identificación posible. Uno de los retos que nos plantea la diversidad cultural es superar una etapa multicultural que nos impide acceder a una mirada intercultural.

Mientras que la multiculturalidad y el multiculturalismo parecen ser conceptos más aceptados, aunque no siempre tienen el mismo significado, cuando se habla de interculturalidad no todos nuestros interlocutores se sienten cómodos. A veces se utiliza multiculturalidad como sinónimo de interculturalidad. Nosotros no podemos aceptar esta sinonimia. Tampoco podemos aceptar que se hable de interculturalismo, como otro tipo de política frente a las políticas multiculturales. De hecho, no hablamos de interculturalismo sino de interculturalidad. Por ello, vamos a diferenciar multiculturalidad de interculturalidad.

La multiculturalidad se considera una situación de hecho, por la cual colectivos de personas de culturas diferenciadas coexisten en un mismo territorio. La interculturalidad también define una situación de hecho, pero con una focalización distinta. Podríamos decir que la interculturalidad se fija en un aspecto de la multiculturalidad, que no siempre se da en las situaciones multiculturales. Lo que le interesa a la interculturalidad no son las distintas culturas en sí mismas, sino los contactos entre las distintas culturas, los espacios relacionales, los lugares fronterizos, los referentes *in between* (Bhabha, 2002), las hibridaciones, los mestizajes, las apropiaciones culturales, etc.

Mientras que la multiculturalidad se centra en la coexistencia de culturas, la interculturalidad se interesa por la convivencia. Convivencia que implica interrelación y por ello la posibilidad de conflictos. La interculturalidad no oculta el conflicto sino que, en primer lugar, no lo considera como la única consecuencia inevitable en las relaciones interculturales y, en segundo lugar, trabaja con el conflicto, ya que un conflicto no es en sí mismo ni negativo ni positivo; esta valoración dependería de su gestión y resolución.

En la multiculturalidad podemos apreciar un cierto interés por el conocimiento de las otras culturas, aunque en ocasiones se trate más de una fascinación por lo exótico y lo folklórico. La interculturalidad presupone el re-conocimiento de las culturas tanto de las ajenas como de las propias. Reconocer las culturas ajenas es darles carta de naturaleza como una cultura más, ni mejor ni peor sino distinta, además también implica reconocer las marcas culturales existentes en nuestra propia cultura, sin caer en el etnocentrismo.

La multiculturalidad apunta hacia las diferencias culturales, mientras la interculturalidad defiende la diversidad cultural. Hay que tener en cuenta que la diferencia siempre parte de un punto de referencia a partir del cual se interpreta y valora al resto. El etnocentrismo es muy diferencialista ya que se basa en la comparación de lo ajeno a partir de lo propio. En la diversidad este punto de referencia desaparece. Las culturas sólo son comprensibles a partir de sus criterios internos.

En la multiculturalidad el territorio es el elemento que diferencia lo propio de lo ajeno, para la interculturalidad las culturas no están irremediabilmente ligadas a una identidad territorial. Se tiene en cuenta los fenómenos de desterritorialización de la cultura. Incluso se podría aceptar que el consumo de programas de televisión de otra cultura es una relación intercultural.

La multiculturalidad defiende la tolerancia ya que parte de la posición de poder de lo propio que acepta la diferencia de lo ajeno, mientras que la interculturalidad apunta más hacia el respeto que intenta superar el diferencialismo tolerante para plantearse el conocimiento de lo diverso a partir de sus propios principios. Una de las dificultades generadas es la situación de bloqueo emocional al no entender al otro. Este bloqueo más que un obstáculo es el primer paso hacia la interculturalidad. La interculturalidad postularía la posibilidad de una incomprensión inicial, como primer estadio de un proceso de aproximación al otro. Es decir, el respeto es entender que una cultura para ser comprendida, tal y como es vivida por aquellos que son sus partícipes, necesita ser interpretada a partir de sus propios referentes aun partiendo de una situación de inicial incomprensión.

La multiculturalidad viene a producir un reforzamiento identitario ya que permanentemente visibiliza las identidades como elementos diferenciadores. La interculturalidad visibiliza por el contrario el mestizaje propio y ajeno. Así considera que la cultura es fruto de la interculturalidad. Por ello para la interculturalidad el mestizaje está en los orígenes, en el presente y en el futuro de las culturas.

La multiculturalidad puede caer fácilmente en el culturalismo y la etnicidad, por lo que todo se atribuye a los factores culturales. La interculturalidad propone una visión multifactorial. En las relaciones interculturales intervienen también, con una importancia variable según los contextos y circunstancias, factores de clase, de género, de edad, etc.

La multiculturalidad tiene como una de sus ideas básicas la identidad, mientras que la interculturalidad se plantea más bien las identificaciones. La identidad se nos ofrece como una entidad establecida con una permanencia y fijeza incuestionable. Las identificaciones se centran más en las dinámicas identitarias. Así la interculturalidad se fija en las construcciones y reconstrucciones identitarias a partir de las identificaciones de los sujetos.

La multiculturalidad propicia la construcción de alteridades, así se van fomentando las atribuciones identitarias. La identidad y la alteridad son dos caras de la misma moneda. Las culturas no sólo construyen sus propios modelos identitarios sino que además establecen los modelos de alteridades. Cada cultura va estableciendo sus modelos de alteridad a partir de representaciones que nos permiten atribuir identidad al otro. La interculturalidad propiciaría más bien el descubrimiento de las identificaciones, las adscripciones identitarias complejas. La interculturalidad desconfía de las propias representaciones, aunque no las niega. Más bien considera que la construcción identitaria es un fenómeno complejo de identificaciones. Así pues, más que estudiar las atribuciones identitarias que se hacen a los otros, se debe profundizar en sus adscripciones identitarias cambiantes y flexibles. En definitiva, se trata de ver cómo cada persona va viviendo sus identificaciones a partir de la relación con los otros.

Seguramente podríamos encontrar más diferencias entre la multiculturalidad y la interculturalidad, pero como muestra nos parece suficiente. En cualquier caso esto nos permite señalar que el camino de la interculturalidad es distinto al de la multiculturalidad. Así pues, la multiculturalidad es una situación de hecho de la cual la humanidad parte; mientras la interculturalidad representa un proceso esforzado, que sin un trabajo paciente no puede conseguir sus logros. No hay interculturalidad apresurada.

| Cuadro Resumen de la comparativa multiculturalidad e interculturalidad | |
|---|--|
| Multiculturalidad | Interculturalidad |
| Coexistencia | Convivencia |
| Conocimiento | Reconocimiento |
| Diferencia | Diversidad |
| Territorio | Desterritorialización |
| Tolerancia | Respeto |
| Reforzamiento identitario | Mestizaje |
| Culturalismo | Mirada multifactorial |
| Identidad | Identificaciones |
| Construcción de alteridades | Descubrimiento de adscripciones identitarias |

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

- BHABHA, H. K. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- BLUMER, H. (1982). *El interaccionismo simbólico*. Barcelona: Hora.
- CASTILLO DEL PINO, C. (1977). *La incomunicación*. Barcelona: Península.
- CHEN, G. M. Y STAROSTA, W. J. (1996). "Intercultural Communication Competence: A Synthesis." En: BURELSON, B. R. y A. W. KUNKEL (eds.). *Communication Yearbook 19*. [Londres: Sage]: 353-383.
- ECO, U. (1985). "¿El público perjudica a la televisión?" En: MORAGAS, M. de (ed.). *Sociología de la comunicación de masas. I Estructura, funciones y efectos*. Barcelona: Gustavo Gili: 172-195.
- DE VALLESCAR PALANCA, D. (stj) (2000). *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural*. Madrid: Covarrubias.
- GEERTZ, C. (1989). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- LUHMANN, N. (1996). *Confianza*. Rubí (Barcelona): Anthropos.
- MAALOUF, A. (1999). *Identidades asesinas*. Madrid: Alianza.
- MANDLER, G. (1988). "Historia y desarrollo de la psicología de la emoción." En: MAYOR, Luis (comp.). *Psicología de la emoción*. Valencia: Promolibro: 9-69.
- MARANDON, G. (2003). "Más allá de la empatía, hay que cultivar la confianza. Claves para el reencuentro intercultural." *Revisita CIDOB d'Afers Internacionals* 61-62 [mayo- junio]: 75-98.
- PANIKKAR, R. (1991). "Tesis sobre la interculturalitat." En: BERRIO, Jordi (et al.). *La cultura davant del nou segle*. Barcelona: Fundació Jaume Bofill: 277-286.
- . (2002). "La interpelación intercultural." En: GONZÁLEZ, R. y Graciano ARNAIZ (coords.). *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*. Madrid: Biblioteca Nueva: 23-76.
- TSE, L. y C. TZU (1983). *Dos grandes maestros del Taoismo*. Madrid: Editora Nacional.
- VACHON, R. (1995). "Guswenta ou l'impératif interculturel." *Interculture* 28, 2 [primavera, cuaderno 127].
- WITTGENSTEIN, L. (1981). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Barcelona: Laia.