

**REVISTA CIDOB D'AFERS
INTERNACIONALS 88.**

**COMUNICACIÓN, ESPACIO PÚBLICO
Y DINÁMICAS INTERCULTURALES**

LA COSMOPOLÍTICA Y EL YO
DIALÓGICO.

Rik Pinxten

La cosmopolítica y el yo dialógico

Rik Pinxten

Profesor de Antropología en la Universiteit Gent, Bélgica

Hendrik.Pinxten@UGent.be

RESUMEN

Introducción: La cosmopolítica está creciendo como una alternativa a las interminables batallas sobre la identidad. La concibo como una forma contemporánea, y crítica, de cosmopolitismo. Esta contribución sostiene que tal alternativa sólo será viable en la medida en que concibamos a los individuos como personas parciales. El modelo del yo dialógico abre una nueva vía en este campo.

Método: Las entrevistas etnográficas con musulmanes y cristianos de diferentes generaciones permiten entender mejor las nociones de "individualidad personal" [*personhood*] que adoptan. En las restantes partes de este trabajo se contraponen diferentes nociones de persona, en el contexto de la nueva problemática de la cosmopolítica, en los entornos urbanos.

Resultados: Tras un breve resumen de las intuiciones derivadas de las entrevistas de campo, se procede a un examen analítico de las nociones viables de persona en la actual situación problemática de los urbanitas. La noción tradicional (de base religiosa) de "persona cabal" puede distinguirse de la noción de "personas parciales" que subyace en la perspectiva del yo dialógico. En la parte final del trabajo se esbozan los beneficios educativos y sociales del concepto de "persona parcial", vinculados a los procedimientos de la teoría del yo dialógico, en el contexto de posibles perspectivas cosmopolíticas.

Conclusión: La investigación cualitativa de la percepción de la persona como una persona "cabal" o "parcial" abre la vía a una apreciación del enfoque del yo dialógico, especialmente en el contexto de una condición de la humanidad cada vez más urbanizada. Sobre este telón de fondo, se re-discute (con unos formatos modificados) la cosmopolítica como posible vía de entrada a la sociedad global.

Palabras clave: Cosmopolítica, diversidad cultural, yo dialógico, aprendizaje intercultural, ciudadanía

IDENTIDAD Y COSMOPOLÍTICA

En la literatura de la psicología, la psicología social, la sociología y la antropología de las últimas tres décadas hemos asistido al fenómeno del énfasis que se ha puesto en las reivindicaciones de la identidad, la dinámica identitaria y la identidad extrema (en términos religiosos, en las categorías de la identidad étnica o en los perfiles culturales, por no hablar de los conceptos nacionalistas). Renunciaremos a ofrecer aquí una perspectiva general de este fenómeno. Estamos convencidos de que apenas empezamos a entender lo que pueden significar conceptos como “persona” o “identidad”, e incluso “significado de la vida”, para las diferentes tradiciones culturales del mundo. Por consiguiente, no podemos, de ningún modo, hacer afirmaciones acríicas sobre la universalidad de ninguno de estos temas. En vez de ello, vamos a proponer una perspectiva hipotética, que es ciertamente poco convencional, pero que es muy prometedora para un estudio comparativo de estos fenómenos. Tanto en mi condición de antropólogo, como de investigador de inspiración humanista, he elegido deliberada y explícitamente un marco conceptual particular.

Identidad

En palabras de Stuart Hall (1993), la identidad puede referirse a dos conceptos diferentes y mutuamente complementarios. O bien designa un estado de hecho, que luego puede ser reivindicado por un grupo o comunidad, o bien apunta a un proceso de formación de identidad. En la era actual (que podría denominarse post-postmodernista, [Hermans, 2003]), ambas interpretaciones pueden entrar en conflicto: por ejemplo, tanto los fundamentalistas como los nacionalistas parecen hacer hincapié en la inalterabilidad (o incluso en el estatus de “esencia natural”) de su identidad, mientras que muchos urbanitas cambian actualmente de creencias o de prácticas confesionales con la evolución de sus contextos.

La hipótesis que formulamos sobre este tema es que la urbanización continua y generalizada que tiene lugar en el mundo, por un lado, favorece una bifurcación entre una postura vital religiosa o doctrinal más bien fija (“ser”) y, por otro, estimula una serie de estilos de vida diversos (“procesos”). Todas las personas a las que hemos entrevistado viven en el área densamente urbanizada de la Europa occidental (Pinxten & Dikomitis, 2006). Ello implica que probablemente estén más en contacto con el impacto y la innovación tecnológica que aquellos grupos que viven en contextos tradicionales, más aislados (los pueblos del desierto o de la montaña, por ejemplo). Damos por supuesto que la mayoría de los que viven en el espacio europeo pueden caracterizarse por medio de los tres tipos de “yo” de Hermans (2003), dado que se han criado en una de las tres religiones del libro o en la reacción ilustrada contra ellas. Esto no es automáticamente válido para aquellos residentes en la Europa actual que proceden de otros lugares del mundo (Asia, África, o la América Indígena).

Cosmopolitismo

Últimamente, el cosmopolitismo es muy popular en antropología (por ej., Hannerz, 1996). El término necesita matizarse. El significado tradicional de la noción data de la antigua Grecia, pero es más conocido en sus versiones cristiana e ilustrada (Kinneking, 2003). A lo largo de la historia y hasta la versión contenida en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, el término se refiere a un punto de vista desarrollado por grupos culturales occidentales acerca de la forma adecuada de estar y organizarse en el mundo. Este punto de vista es discutido y publicitado localmente y, posteriormente, proclamado como el mejor para la humanidad. Con ello, lo que de hecho se hace es atribuir validez universal a un proyecto específico y a una cultura local. En contraposición a este punto de vista, el nuevo cosmopolitismo que defendemos se separa de esta tradición. Más exactamente, la validez cosmopolita tendrá que decidirse en función de una mentalidad comparativa (Nader, 1993): el mundo es y sigue siendo culturalmente (y religiosamente) diverso, y la investigación comparativa es el único tipo de estudio que puede hacer justicia a esta situación. El hecho de alcanzar una perspectiva cosmopolita sobre valores y visiones del mundo comportará una serie incesante de negociaciones, y la hipótesis es que, muy probablemente, adoptará la forma de un equilibrio provisional de unidad en la diversidad. Durante los últimos años, se ha propuesto el término alternativo de “cosmopolítica” para capturar un punto de vista doble y supuestamente antagonista de la identidad. La cosmopolítica reconoce la necesidad de unas normas y unas formas de comprensión universales (como en el cosmopolitismo), pero trata de integrarla con unas posiciones comunitaristas. En otras palabras, la cosmopolítica supone que la humanidad es una y que necesita encontrar formas o normas comunes para la convivencia, pero al mismo tiempo hace hincapié en que se dan diferencias que deben ser reconocidas y respetadas (Calhoun, 2004; Kinnvall, 2004). Puede considerarse como la versión moderna del viejo ideal de la unidad en la diversidad.

Individualidad personal

Una vez más, consideramos que en la tradición occidental la persona se entiende básicamente como un todo integrado que se va construyendo con el tiempo. Se cree que una persona se construye por medio de la educación en los cánones religiosos y culturales de la comunidad. Al concentrarse en la educación de la postura religiosa o vital de una persona, el ideal parece ser que: a) La persona se va gradualmente “llenando” –haciéndose más “cabal”– a medida que pasa por diferentes ritos de pasaje. En el momento de nacer, las comunidades judía, cristiana e islámica dan un nombre al recién nacido y hacen un voto de suplencia a Dios para la protección del mismo (la institución del padrino y la madrina, *godfather* y *godmother* en inglés). Con la pubertad, el niño o niña hace votos con respecto a Dios y con ello muestra que ha alcanzado la mayoría de edad como persona

conscientemente religiosa. Con el matrimonio y la paternidad de la edad adulta, la persona se “llena” todavía más; b) Es típico de la tradición mediterránea que la persona parezca ser concebida como una persona íntegra y exclusiva. Es decir, no hay lugar para otros aspectos de la individualidad personal que queden fuera del molde religioso en el que uno ha sido educado, y mucho menos que puedan entrar en conflicto con él. Hermans (2004) habla del yo pre-moderno como una visión envolvente y una práctica educativa ocupada por la doctrina de la(s) religión(es). Con los años, uno se convierte en un judío, un cristiano o un musulmán, y el resultado es una persona que es total y suficiente en sí misma. Las categorías cognitiva, corpórea y moral son definidas por la tradición religiosa, y no hay lugar para alternativas. En la práctica, uno es un judío/cristiano/musulmán, o es un pagano. La “personalidad múltiple” se considera claramente una aberración, y es severamente condenada como herejía, blasfemia, o algo por el estilo; o bien, sino, es un síndrome psiquiátrico (Hermans, 2004) en conflicto con el ideal de persona plenamente integrada y “consistente”. Esta noción de persona la calificamos como la versión “cien por cien”. Es pertinente mencionar aquí que sólo recientemente los antropólogos han llegado a la conclusión de que la herejía y la blasfemia no se dan en la mayoría de las demás tradiciones religiosas del mundo (Pinxten, 2000), y han generado la idea de que la versión cien por cien puede que no sea el ideal en estas culturas. Asimismo, en el mundo post-postmoderno del urbanita contemporáneo, una especie de yo de carácter blando y múltiple, calificado de “yo dialógico” por Hermans (2004), parece ser cada vez más popular. Es obvio que el postmodernismo es difícilmente previsible en un mundo mecanicista. Indudablemente, la tecnología de la información de las últimas décadas ha desencadenado una formidable apertura de perspectivas y ha reducido también, sin duda y en gran medida, el control de una autoridad única en el desarrollo de un yo integrado. Así, aunque es difícil afirmar que la tecnología produce este o aquel yo, es indudable que la tecnología de la información actual ha hecho imposible que los herméticos poderes tradicionales continuasen ejerciendo su control sobre la mente de la gente. En vez de ello, un flujo de información se ha extendido entre la gente y ha producido amplios círculos centrífugos. El hecho de que algunas personas se ahoguen en este torrente y se remitan de nuevo a una autoridad simple y directa, y tal vez única, no está en contradicción con la afirmación anterior. Incluso en este caso, los “nuevos fieles” diferirán en su actitud mental de sus antiguos colegas: formarán parte de una “minoría feliz” más que de una mayoría, y posiblemente se verán llevados a adoptar una actitud más defensiva y por consiguiente más rígida que sus precursores. Afirmamos que la mera disponibilidad de información y de puntos de vista alternativos gracias a la tecnología de la información será un permanente factor de estrés para tales yoes.

La hipótesis que formulamos en esta dimensión es que la versión cien por cien de la individualidad personal, que era más sostenible en el marco de un contexto presumiblemente monocultural (exclusivamente judío o cristiano o musulmán), será probable-

mente sustituida por el ideal de la “persona parcial” (persona al 50%) en el actual mundo urbanizado, que hará posible una estrategia de “yo dialógico” en la construcción de la comunidad. Esta sería la tercera precondition para pensar el nuevo cosmopolitismo.

LOS DATOS EMPÍRICOS

1. M. Van Hecke (2007), directora ejecutiva de una vasta y poderosa red pedagógica católica (dirige el 80% de sus escuelas y es responsable del mismo porcentaje de alumnos en Flandes, Bélgica), declaró en una entrevista y en varios debates (en agosto de 2007) que los niños musulmanes eran bienvenidos a las escuelas católicas siempre que se atuvieran a la norma de seguir los cursos del catecismo católico. Con esta condición podrían tener derecho también a una hora de enseñanza islámica. La señora Van Hecke explicó esta opción u oferta diciendo que “es necesario tener primero una identidad religiosa propia para poder conocer después otras religiones”. Dado que los niños musulmanes no tienen conocimientos suficientes del cristianismo, según Van Hecke, debería enseñárseles esta religión como condición para que pudieran ser admitidos en la escuela.

2. Durante las entrevistas realizadas esta última década con adultos musulmanes en Flandes y los Países Bajos, a menudo, estos han manifestado que, aunque me apreciaban y me consideraban una buena persona, “era una pena que careciese de la dimensión esencial de la religión, porque sin ella nunca podría llegar a ser un ser humano completo”. En cierta ocasión, formulé la opinión de que las decisiones ecológico-económicas a escala global que iban a plantearse en la próxima década más o menos (las amenazas del calentamiento global y el agotamiento de los recursos) se verían dificultadas por las posturas exclusivistas de las religiones mediterráneas, que luchan por la universalización de su mensaje en vez de buscar una “entente” con personas de diversos entornos religiosos y culturales. La actitud del Vaticano y de algunos países islámicos, en la conferencia de las Naciones Unidas de El Cairo del año 2000 sobre temas demográficos, es un buen ejemplo de ello: trataron de prohibir las decisiones de la ONU (por ejemplo, el aborto, el uso de preservativos, etc.) porque las percibían como contradictorias respecto a sus puntos de vista sobre la humanidad. Un líder musulmán que se identificó como de izquierdas y que asistía al mismo debate que yo, dijo sentirse ofendido por mi argumentación y, poniendo la mano derecha encima de un ejemplar del Corán, declaró que ninguno de mis argumentos era necesario “siempre que la gente siguiera los preceptos ecológicos que se establecen en este libro”. No se daba cuenta de que precisamente su respuesta ilustraba el argumento que yo estaba desarrollando.

3. Un tercer ejemplo es el de una militante de los “verdes” que, en una reunión organizada por ella misma, se presentó como miembro de un partido progresista de inmigrantes de origen turco y afirmó: “es un derecho humano de los musulmanes el ser enterrados en un cementerio que esté adecuadamente organizado y que sea exclusivo para los musulmanes. Tiene que estar separado de otros camposantos por medio de árboles, tal y como se especifica en el Corán”. El hecho de que los concejales locales no estuvieran de acuerdo con ella en este punto, debido a que “en Europa, la segregación en los cementerios tiene una historia larga y despreciable” (alcalde Termont, 2008), y a que todos los requisitos exigidos para los entierros islámicos habían sido pragmáticamente incorporados en la normativa del ayuntamiento democráticamente elegido, fue considerado por parte de ella como una violación de los derechos de los musulmanes. Cuando un servidor le dijo que, de hecho, estaba pidiendo una medida discriminatoria, ella decidió no dirigirme más la palabra.

4. Un cuarto ejemplo procede de las muchas entrevistas y conversaciones efectuadas con librepensadores de Bélgica y los Países Bajos. Al colapso de la sociedad multicultural en este último país siguieron el asesinato ritualista del cineasta y periodista Theo Van Gogh (2006), así como la conmoción causada en torno a las caricaturas de Mahoma en Dinamarca. Los librepensadores de Bélgica y los Países Bajos se dividieron posteriormente en dos grupos: los más conservadores se fueron centrando cada vez más en el punto de vista supuestamente más radical de respetar como en Francia la “laïcité” (véase Cliteur, 2007), y el grupo más progresista propuso una actualización de las viejas posturas a la luz de la tremenda diversificación de las tradiciones religiosas presentes en nuestra región. El primer grupo aboga por una separación más estricta entre religión y Estado, aceptando como mucho un “pluralismo pasivo”, es decir, “dejemos que los católicos sean escolarizados en su religión y separados de los protestantes, los musulmanes, los judíos, los librepensadores, etc.”. Las escuelas y la sociedad, como tales, habrían de ser “neutrales” y acatar un código moral universal válido para todos, no condicionado por ningún tipo de opciones religiosas (Cliteur, *op. cit.*). La norma de prohibir el velo islámico, por ejemplo, procede de este grupo. El segundo colectivo, de librepensadores, afirma que debería implementarse el “pluralismo activo”, tanto en las escuelas como en los organismos públicos, es decir, habría que educar a la gente y llevar a cabo iniciativas sociales dando a conocer la diferencia y aprendiendo a enfocarla desde una perspectiva intercultural; la interculturalidad, más que la mono o la multiculturalidad, es lo que debería imperar (Stevaert, 2004; Jacquemain & Rosso, 2008).

5. Este ejemplo proviene de una serie sistemática de entrevistas con unos 200 adolescentes de Flandes de entre 21 y 24 años¹. Aunque de este conjunto de entrevistas no surgió ningún retrato claro de la situación, aparentemente comprobamos que los adolescentes componen diferentes tipos de mezclas a partir de la gran variedad de opciones actualmente en oferta. Una gran mayoría de ellos adopta una especie de “cristianismo personalizado”; si

bien menos de la mitad manifiesta creer en la existencia de un Dios y una verdad revelada, aproximadamente el 80% de los mismos acude a la iglesia para asistir a bautismos, bodas y funerales. Al ser preguntados acerca de su pertenencia a una u otra religión, postura vital o grupo de estilo de vida, se obtuvo una gran variedad de respuestas. Una pequeña mayoría declaró que el estilo de vida era algo poco profundo, superficial, algo que podía adoptarse independientemente del punto de vista sobre el mundo que uno tuviese. El mismo grupo, junto con otros adolescentes, sostenía que o bien uno es creyente de una u otra religión, o bien es un humanista-librepensador. La elección entre estas dos posibilidades no tiene nada que ver, sin embargo, con el estilo o estilos de vida que uno sigue, ya que ello afecta únicamente a la ropa que uno viste, a sus actividades en los momentos de ocio, a sus gustos y a sus valores sociales. De acuerdo con los entrevistados, estas elecciones se llevan a cabo paralela e independientemente de los sistemas de creencias. Una diminuta minoría dentro del grupo (menos de 10 personas en una muestra de más de 200) afirmó que manifestaban su actitud ante la vida principalmente adoptando un estilo de vida. Para ellos, un estilo de vida es un sucedáneo de la religión. Conviene notar que estos puntos de vista del grupo adolescente parecen apartarse en algunos aspectos importantes de los expresados en los primeros ejemplos que hemos expuesto: la mezcla de creencias y prácticas de diferentes sistemas de significado es considerada, de un modo más bien pragmático, como no problemática; ser selectivo a la hora de adoptar creencias y de seleccionar y elegir estilos de vida tampoco plantea ningún problema; y no está nada claro si todavía prevalece, y en qué medida lo hace, una regla de coherencia o de “individualidad personal completa”.

6. No abundan demasiado los datos empíricos procedentes de otras fuentes, pero los datos existentes ponen de relieve que están emergiendo una serie de tendencias similares entre los adolescentes y los adultos jóvenes de todo el mundo:

- En un singular estudio comparativo, Kronjee (2006) apunta que los estilos de vida de inspiración norteamericana son los dominantes en Estados Unidos y en Europa, lo que produce un estatus diferente para las religiones. Estas últimas se convierten en una especie de excedente en determinadas opciones vitales particulares (muerte, nacimiento, matrimonio), y dejan de ser el fundamento de las grandes cuestiones acerca del significado de la vida, o que afectan a la calidad de vida (elección del tipo de trabajo, pareja, planificación familiar, sexo, etc.). Por otro lado, algunos grupos parecen recluirse en una perspectiva religiosa o de postura de vida más estricta, lo cual favorece el crecimiento de los grupos fundamentalistas que tienen como objetivo la toma del poder político. En una línea de pensamiento más o menos similar, Lackmann (2003) sostiene que la privatización de la religión en Europa produce la coexistencia de varias posturas diferentes.
- Aunque las organizaciones que promueven el humanismo y el ateísmo resultan ser relativamente desconocidas en Bélgica y los Países bajos (Cramer, 1990;

Leentvaar-Braakman, 1992), prevalecen los valores de una sociedad secular y los principios de una moral individual autónoma (en contraste con la heteronomía de la postura moral en una visión teocrática del mundo). Un estudio empírico reciente demuestra que el papel de las iglesias en las discusiones relativas a grandes cuestiones éticas como la eutanasia es cada vez menor (Verté, 2006). En el ámbito europeo, la tendencia general, puesta de manifiesto en este estudio, es claramente corroborada por el estudio sociológico comparativo de Lambert: “Están aumentando aspectos como la conveniencia de fomentar el aprendizaje de la fe religiosa en casa; el apego y la asistencia a las ceremonias relativas al nacimiento, el matrimonio y la muerte; el sentimiento de que las iglesias aportan respuestas a las necesidades espirituales[...], la creencia en la vida después de la muerte (de un 38% a un 44%), en el infierno (de un 16% a un 23%) y en el cielo (de un 30% a un 35%). Siguen todavía disminuyendo de un modo significativo otros aspectos como la pertenencia religiosa [...], la asistencia a las iglesias [...] así como la importancia concedida a Dios” (Lambert, 2004: 33).

– Podríamos multiplicar los ejemplos de estudios similares, pero mencionaremos solamente un estudio más, que amplía el objetivo más allá de Europa y que permite apreciar el papel que desempeña el factor urbano. Un reciente trabajo del antropólogo F. Fleischer (2007) pone de manifiesto que los jóvenes urbanitas chinos más acomodados están provocando un importante cambio en la sociedad china actual. Su elección de vivienda, barrio, círculo de amigos y conocidos está siendo cada vez más determinada por valores relativos a su estilo de vida, más que por los familiares o tradicionales. Fleischer estima que esta tendencia es tan aguda que seguramente modificará a la sociedad china de un modo fundamental. Es posible que estemos asistiendo al nacimiento de una sociedad dual, con una sociedad rural que seguirá estando gobernada por la tradición, y una sociedad urbana estructurada en función de unos formatos y estilos de vida cosmopolitas.

ANALIZANDO LOS EJEMPLOS

El esquemático esbozo de los datos empíricos de mi estudio y la ilustrativa mención de otros estudios empíricos más sistemáticos sobre cuestiones relacionadas, son suficientes para dar, al menos, una idea de los temas que quisiéramos abordar. Nuestra intención principal, sin embargo, no es presentar datos empíricos, sino más bien cuestionarlos en función de las tres dimensiones singularizadas: la urbanización (del mundo), la cosmopolítica y las nuevas nociones del yo.

El típico cosmopolitismo de los creyentes puede resumirse del siguiente modo: el sistema de creencias que defienden es suficiente en sí mismo para vivir como un ser humano. Se considera que tiene el potencial suficiente para convertirse en la forma correcta de proceder de toda la humanidad. En la literatura especializada, esta característica se expresa a menudo reivindicando un estatus universal para un sistema de creencias particular. De hecho, esta es una característica intrínseca de los sistemas de creencias cristiano y musulmán (con su afán proselitista de convertir a toda la humanidad), que explica sus esfuerzos conjuntos en el ejemplo 2. Se da también, de un modo diferente, en el punto de vista laicista, con su afirmación más bien vaga de que es posible definir para toda la humanidad en su conjunto una plataforma moral y política supuestamente “neutral” (ejemplo 4). La naturaleza de esta “universalidad” es más bien particular: en las teologías de las religiones mediterráneas se dice que Dios creó a la humanidad y le ordeno que le obedeciera sobre la base de un conjunto de normas de conducta. La actitud relativa a esta convicción es lo que aquí centra la atención: de hecho, esta actitud consiste en dar por descontado que “aquello que es bueno/correcto/verdadero para mí, es bueno/correcto/verdadero para toda la humanidad”. Así, la universalidad no es tanto una descripción de lo que es fácticamente universal, sino más bien la presuposición de la validez universal de lo que se considera que es bueno/correcto/verdadero para mí. Esto justifica, a los ojos de los creyentes religiosos y de los laicistas, la universalización o la implementación universal (mediante la conversión religiosa o mediante un discurso sobre los derechos humanos universales) de lo particular a escala mundial. Que esta actitud produzca resultados perversos y decididamente injustificables puede ilustrarse de un modo tal vez más convincente en sus aplicaciones no religiosas. Así, Mattei & Nader (2008) investigan cómo este imperio de la ley aparentemente “neutral” está en realidad justificando una efectiva expoliación de recursos a escala global. En Hermans & Dimaggio (2004), este estatus universalista atribuido a una visión del mundo o a una religión es considerado como algo típico de las dos primeras fases de la evolución del yo en nuestra cultura, la fase de la era premoderna y la de la subsiguiente era moderna. Durante la primera fase, se fomenta una visión del mundo moralista, integral y exclusiva, que se prolonga por medio de la educación (en esta parte del mundo, en el formato de la visión cristiana del mundo, y en otras partes del mundo en el formato del islam). La subsiguiente era moderna reacciona contra la anterior reivindicando un yo soberano, mecanicista e individualizado. Este yo se expresa mejor y de un modo más elaborado en el punto de vista laicista. Sin embargo, el yo moderno es también un discurso maestro, y en este sentido retiene algunos rasgos esenciales del yo premoderno: es *la* alternativa (para la humanidad) al yo religioso y, por consiguiente, excluye la diversidad (como se ve claramente hoy en los debates sobre la sociedad multicultural en general, y en los debates sobre el velo en particular). Solamente en la tercera era, la posmoderna, se empieza a atacar la idea de un discurso maestro universalizable. Durante esta era existen y se defienden unas “verdades” diferentes y, en última instancia, conflictivas, con lo que se produce un alejamiento de la ambición e incluso del estatus de una “verdad/

derecho/bien” universalizable (Derrida, por ejemplo, es uno de los iconos representativos de esta era). Ello implica que las afirmaciones universalistas y el entendimiento de lo que puede ser declarado universal pueden constituir el meollo de un programa cosmopolita o mundial. Esta es exactamente la identificación histórica (o, desde nuestro punto de vista, el fallo) de la ecuación “universalidad igual a cosmopolitismo”, que es compartida tanto por el yo premoderno como por su crítico (o sea, el yo moderno). Solamente con la aparición del yo posmoderno se pone en cuestión esta ecuación: la universalidad (intrínseca a las religiones del libro y a la filosofía de la Ilustración) es problematizada, y la noción de cosmopolitismo es, obviamente, abandonada.

Nuestra sugerencia es que hoy, en lo que Hermans (2004) denomina la era del yo dialógico (la cuarta era), debemos abogar por un nuevo cosmopolitismo. Efectivamente, tras la valoración crítica de las visiones del mundo de las eras premoderna y moderna desde el punto de vista posmoderno, nos hemos despertado en un mundo que se ha vuelto más interdependiente y más interconectado que nunca, también en la conciencia de la gente (y por consiguiente en el concepto del yo emergente). Así, una vez que desconectemos el cosmopolitismo de la universalidad, podremos empezar a construir una práctica y una noción diferentes de la cosmopolítica y, al mismo tiempo, posicionarnos nosotros mismos de una forma más modesta que la de la (autodeclarada) universalidad. Es decir, podremos investigar qué plataforma cosmopolita sería viable, operativa y deseable sobre la base de la valoración comparativa y del acuerdo negociado de lo que se necesita en el mundo actual. Esta es nuestra primera propuesta: una noción de cosmopolitismo que resulte de la comparación y la negociación en un mundo diverso. Habiendo dicho todo esto, es evidente que los puntos de vista del propio Hermans muestran síntomas de este viejo universalismo. O, dicho de otro modo, Hermans parece presuponer que toda la humanidad ha pasado por estas tres fases del yo hasta aterrizar en el planeta del yo dialógico actual. Esto no lo dice el propio autor, pero no hay en absoluto signos de una perspectiva comparativa en sus obras, aunque la pretensión universalística está implícita en ellas. Es obvio que esta postura debería ser críticamente evaluada: diferentes tradiciones culturales pueden muy bien tener diferentes nociones del yo e incluso diferentes historias del yo. Que sepamos, este es un territorio básicamente inexplorado (con la excepción de unos cuantos estudios como los de Kirkpatrick, Hsu y otros), pero la universalidad debería ser cuando menos cuestionada.

La segunda dimensión que querríamos someter a consideración para interpretar los datos es la de la urbanización. Se mire por donde se mire, la urbanización de la era actual (y con ella las actuales tecnologías de la comunicación y la información) es rápida, omnipresente y cada vez más dominante con el paso de las generaciones. En la medida en que los sistemas de creencias tradicionales (tanto las religiones del libro como la postura de los no creyentes de raíz agnóstica y atea) se dirigían a grupos de parentesco y a sociedades rurales o de ciudades pequeñas (Pinxten & Dikomitis, 2006), es muy probable que estos sistemas de creencias no estén preparados o, incluso, que sean incapaces de tratar

adecuadamente el contexto impersonal, global e inexorablemente diverso del moderno complejo urbano. Sea lo que fuere, lo que uno piense del denominado contexto urbano del pasado (los períodos premoderno y moderno de los que habla Hermans) solamente un 10% de la humanidad vivía en las ciudades en 1900, frente a más del 60% un siglo más tarde. Además, el fenómeno mismo de las ciudades con millones de habitantes es un fenómeno reciente (habiendo, en el año 2000, 20 ciudades con 20 millones de habitantes o más [Davis, 2007]). En esta clase de contexto social, la diversidad religiosa y cultural es una característica dominante; dicho con otras palabras, es esencial que los moradores de las ciudades sean capaces de vivir y de hacer frente a la diferencia.

Tanto el yo premoderno como el moderno tienen muchas probabilidades de convertirse en nociones amenazadas en estos contextos. Dicho de otro modo: en la medida en que tenga una visión del mundo única, consistente y presumiblemente universalizable, el sujeto tiene más probabilidades de encontrarse con una frustración y una amargura cada vez mayores. En este mismo contexto, la noción de un yo dialógico que se centre en las formas de tratar con la diferencia en vez de la identidad es una noción muy prometedora.

La dimensión final es la de los cambios en la individualidad personal. Este punto se trata con detalle en Hermans & Dimaggio (2006), donde se investigan los enfoques psicológico-social y psicoterapéutico del yo dialógico. Los autores establecen una serie de sutiles distinciones entre los síndromes de la denominada “personalidad múltiple” o “persona escindida”, en la que una persona “se pierde en situaciones complejas”, ya que aspectos diferentes y/o conflictivos de la persona se abordan en diferentes contextos. En las eras premoderna y moderna, el modelo de un yo consistente y en cierto sentido autosuficiente podía funcionar apropiadamente para unos sujetos que vivían en un contexto mono-cultural y básicamente mono-religioso. En la época actual, en la que vivir con la diferencia se está convirtiendo rápidamente en el principal reto, cabe esperar que la vieja noción de persona también se vea amenazada. En mi apreciación como antropólogo, las viejas nociones de persona integral tal como se ilustran en gran medida en los ejemplos 1 a 4, de personas mayores ocupando posiciones de poder en la denominada “sociedad pilar” de las últimas décadas, se están desvaneciendo gradualmente junto con la “sociedad pilar”. Es decir, incluso cuando los dirigentes tratan de construir unos cristianos (ejemplo 1), unos musulmanes (ejemplo 2) o unos laicistas (ejemplo 3) totalmente integrados o consistentes, el mudable mundo de la experiencia de estos jóvenes parece llevarlos cada vez más al desarrollo de un yo compuesto de elementos procedentes de diferentes visiones del mundo (ejemplo 5). La forma en que interpretamos esto es que se está produciendo un cambio a un nivel más profundo, posiblemente subliminal: los jóvenes parecen “ir de compras” a una tienda en la que hay en venta visiones del mundo sin preocuparse demasiado de la coherencia ideológica del material en ella expuesto: compran un poco de cristianismo (sobre todo por lo que respecta a los ritos de pasaje), un poco de laicismo

(por ejemplo, respecto a temas como el aborto o la eutanasia, independientemente de su pertenencia religiosa), un poco de budismo o de *New Age* (por ejemplo, la práctica de la meditación), etc. Esto pide a gritos un nuevo procedimiento, y la teoría del yo dialógico parece especialmente apropiada aquí. Sin embargo, en la medida en que el desarrollo de un yo es un proceso de socialización y aculturación, la noción de persona utilizada aquí es importante. Nuestra propuesta es que, también en este caso, puede estarse produciendo un cambio: la persona monocultural consistente es un yo que se desarrolla desde una no-persona a una persona “cien por cien” pasando a través de una serie de ritos de iniciación (desde el bautismo al matrimonio, por ejemplo). En la nueva situación, la perspectiva más adecuada, en línea con la noción de yo dialógico, es la del despliegue de un yo de una persona parcial como máximo: Uno es un hombre como persona parcial, con lo que se distingue de una mujer, pero dejando abierta la exploración de lo femenino. Uno es igualmente un francés como una persona parcial y, por consiguiente, un no-turco o un no-chino, pero dejando también aperturas en estos casos para los yoes que no es. En términos de educación y para posicionarse uno mismo en un mundo mudable y heterogéneo, la noción de persona parcial parece más prometedora y menos frustrante que la vieja noción de la “persona cabal” que es cristiana, atea o lo que sea de un modo sistemático y exclusivo. Desde este punto de vista, entiendo efectivamente la noción de yo dialógico como un mecanismo adecuado en los contextos de la persona contemporánea.

Nota

1. Estoy agradecido a mis estudiantes (2007-2008), que me ayudaron en este caso. Más de 50 de ellos trabajaron en grupos haciendo las entrevistas.

Referencias bibliográficas

- CRAMER, I. *Komen en gaan*. Ledenonderzoek HV. Antwerp: HV Publications, 1999.
- DAVIS, M. *Planet of Slums*. London: Verso, 2007.
- FLEISCHER, F. “To Choose a House Means to Choose a Lifestyle. The Consumption of Housing and Class-Structuration in Urban China”. *City a Society*. No. 19 (2007). P. 287-311.
- HERMANS, H. *Dialog en misverstand*. Soest: Nelissen, 2004.
- HERMANS, H. & DIMAGGIO, G. (eds.). *The Dialogical Self in Psychotherapy*. London: Brunner-Routledge, 2006.
- KRONJEE, G. “De religieuze transformatie en de sociale cohesie”. En : W.B.H.J. van de Donk ; A. P. Jonkers ; G.J. Kronjee & R.J.J.M. Plum (eds.). *Geloven in het publieke domein*. Amsterdam: Amsterdam UP, 2006. P. 67-88.

- LAMBERT, Y. "A Turning Point in Religious Evolution in Europe". *Journal of Contemporary Religion*. No. 19 (2004). P. 29-45.
- LEENTVAART-BRAAKMAN, M. *De maatschappelijke behoefte aan voorzieningen en activiteiten van het Humanistisch Verbond*. Utrecht: Universiteit voor Humanistiek, 1992.
- LUCKMANN, T. "Transformations of Religion and Morality in Modern Europe". *Social Compass*. No. 50 (2003). P. 275-285.
- MATTEI, U. & L. NADER. *Plunder*. Oxford: Blackwell, 2008.
- PINXTEN, R. & L. DIKOMITIS. "Religion and life stance of the urbanite". *A Prior* (2006). P. 9-25.
- VERTÉ, D. *Het levensvragenonderzoek*. Brussels: UWW, 2006.