

La conciencia y el diálogo cultural

Luis Álvarez Munárriz
Universidad de Murcia

Introducción

La Cultura es una de las categorías-clave desde la que la Antropología ha tratado de entender la diversidad en la que se concretiza históricamente la naturaleza humana. Es el concepto central que fundamenta, orienta y articula tanto el análisis comparado de los datos alcanzados a través del trabajo de campo así como el intento de alcanzar leyes generales sobre el ser humano. El estudio de la cultura de las diferentes sociedades de la tierra será, para la mayoría de los antropólogos, el objeto específico de la Antropología. Así en el modelo clásico se considera que la noción de cultura podía ser comparada en “importancia explanatoria” con la gravedad en física, la enfermedad en medicina y la evolución en biología (Kuper: 1999, x). En este contexto de explicación hay que situar esta definición ya clásica en nuestra disciplina: “la cultura o civilización, en sentido etnográfico amplio, es aquél todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad” (Tylor: 1871, 1). Y en esta definición se basa la Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural del 2002 que describe la cultura como el conjunto de los rasgos distintivos espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan a una sociedad o a un grupo social y que abarca, además de las artes y las letras, los modos de vida, las maneras de vivir juntos, los sistemas de valores, las tradiciones y la creencias. Definición que ha sido actualizada recientemente en la Declaración de Friburgo del 2007: “El término ‘cultura’ abarca los valores, las creencias, las convicciones, los idiomas, los saberes y las artes, las tradiciones, instituciones y modos de vida por medio de los cuales una persona o un grupo expresa su humanidad y los significados que da a su existencia y a su desarrollo”.

A pesar de la centralidad que esta categoría ha ocupado en nuestra disciplina se ha convertido en un término ambiguo, polisémico y polivalente ya que se usa en múltiples contextos disciplinares pero en la mayoría de ellos con significados diferentes e incluso incompatibles. No es de extrañar que entre los antropólogos haya cundido la idea de que no se puede saber a ciencia cierta qué es la cultura puesto que es un concepto definido de múltiples maneras, empleado de otras muchas y, por consiguiente, muy impreciso y, sobre todo, totalmente estéril para comprender el mundo actual. Ahora bien, frente a las múltiples objeciones y las muchas reticencias que respecto a esta

categoría técnica muestran muchos antropólogos, hay que afirmar taxativamente que fue y debe seguir siendo el concepto clave más fértil que poseemos para comprender y explicar esa capacidad específica de los seres humanos para crear y mantener sus propias vidas conjuntamente y, en consecuencia, uno de los instrumentos teóricos más fértiles que tenemos los antropólogos para indagar con libertad y amplitud de miras de qué manera las personas conforman sus propias maneras de vivir. En consecuencia, aunque haya devenido concepto difuso y de difícil definición, es absolutamente necesario que lo mantengamos en Antropología como categoría fundamental. Por ello debemos obviar las disputas de corte académico que no conducen a ningún sitio y prescindir totalmente de las más recientes discusiones sobre si está o no está de moda en las ciencias sociales. Y sobre todo debemos sacar el concepto de cultura de la fraseología huera, periodística o política que asfixia en este cenagal la idea misma de cultura, que la tritura entre los ciclópeos engranajes del Ocio y la Comunicación para engullirla en el estómago del capitalismo consumista (Jullien: 2010, 207).

La cultura no es una categoría residual, una variación superficial no explicada por los análisis económicos dominantes en nuestra cultura globalizada. Por el contrario: la categoría de cultura debe ser usada como concepto clave en la medida en que sirve para entender las transformaciones que se experimentan, contestan y/o se constituyen dentro de cualquier grupo social siempre mediadas por ese mundo simbólico que los seres humanos crean y recrean constantemente. Recientemente se nos recordaba su necesidad y relevancia: “Pero justo en el momento en que los antropólogos empezaban a perder fe el concepto de conjuntos culturales coherentes, estables y delimitados, la idea era abrazada por un abanico cada vez más amplio de gestores culturales... Muchos han captado al menos parte del mensaje antropológico: la cultura está ahí, se aprende, infiltra todos los aspectos de la vida cotidiana, es importante y las diferencias entre los grupos humanos se deben mucho más a la cultura que a los genes” (Informe sobre el Desarrollo Humano: 2004, 83; Boyd y Richerson: 2006, 33; Todorov: 2008, 219; Lisón Tolosana: 2011, 22).

1. Conciencia y cultura

Hay que recuperar y mantener pero también revitalizar para perfeccionar esta categoría. La razón es simple: no podemos ni debemos prescindir de esta herramienta teórica porque es un concepto básico y nuclear en las ciencias sociales, y de modo específico en Antropología. Debemos aprender una enseñanza de la historia del saber: éste no avanza prescindiendo y eliminando categorías clave sino actualizando y perfeccionando su contenido. Estamos obligados a elaborar un concepto nuevo que esté basado en la tradición antropológica, un concepto renovado y sobre todo fértil para abordar la realidad humana en sus múltiples manifestaciones. Seguimos necesitando un concepto renovado y ampliado de cultura en el que se engloben los nuevos conocimientos y sirva para resolver los nuevos problemas y retos que surgen en nuestras sociedades. Debemos reconocer que lo que realmente necesitamos es una definición robusta de Cultura que nos permita ejercer la imaginación creativa en nuestras investigaciones evitando cualquier modelo reduccionista que petrifique la riqueza y variedad de sistemas socioculturales. Sólo así podrá recobrar su papel central en la comprensión, por ejemplo, de temas tan actuales como son la organización de la diversidad en los siste-

mas sociales, de la fragmentación, de la identidad, el racismo cultural, los estereotipos y clasificaciones alienantes, la globalización galopante, etc.

Esta recuperación y actualización solamente tendrá valor científico si lo encuadramos dentro del horizonte mental de nuestra época, es decir, si nos situamos dentro del contexto del saber que configura la cultura de nuestros días en la que ciencia se identifica con Tecnociencia occidental. Su estructura se puede entender a través de una Ontología de grano fino que explica lo que existe con cuatro grandes teorías y sus correspondientes conceptos-clave: *átomos* (quarks) vistos como unidades elementales de los que consta la materia inerte, *genes* (epigenes) vistos como los elementos últimos de los que componen los seres vivos, *bits* que son las unidades de información que procesa la mente, y *símbolos* que refieren a los productos la mente cuya propagación en la sociedad genera el orden de la cultura. Ahora bien para escapar y huir de los encantos y la fascinación que la interpretación reduccionista tiene en nuestra cultura nos apoyamos en dos principios. En primer lugar queremos subrayar que no aceptamos la tesis de que solamente es verdadero aquello que dice la ciencia. “En la época del relativismo hipermoderno, de la muerte de los valores, el único valor que no se cuestiona es la verdad científica, la ciencia como fetiche de la civilización” (Peteiro y Fernández: 2009, 324). No adoramos ni nos arrodillamos ante este nuevo fetiche. Reconocemos sus logros pero entendemos que no son teorías definitivas y completas. Por ello no nos convence ni encontramos argumentos científicos para aceptar la idea de que el ser humano pueda ser reducido y, en última instancia explicado, a través de los átomos de los que sin lugar a dudas está constituido; rechazamos el determinismo de los genes y la reciente versión de los epigenes con los que se quiere explicar el orden biológico; consideramos insuficiente la idea de que la mente humana pueda ser vista como un procesador de propósito general por muy inteligente que pueda parecer su simulación; en manera alguna aceptamos que los productos de la mente humana y su replicación en otras mentes estén sometidos al rígido determinismo de la selección darwiniana. Y en segundo lugar, que por su carácter abstracto, especulativo y falso hemos desterrado de nuestro vocabulario el término de memes introducido por Dawkins y su reciente versión en el modelo de coevolución de genes y cultura como puede verse en este texto: “culture is information that is capable of affecting individuals’ behaviour, which they acquire from other individuals through teaching, imitation and other forms of social learning. Here, ‘information’ includes knowledge, beliefs, values and skills. Cultural change can then be modelled as a Darwinian process comprising the selective retention of favourable culturally transmitted variants, as well as various non-selective processes, such as drift” (Laland *et alii*: 2010, 138). Frente a esta visión de la evolución que extrapola los mecanismos de la evolución biológica al campo de la cultura, sostenemos que la aparición de la conciencia constituye un salto cualitativo y que hace posible la aparición de un orden que no tiene su origen en la mera selección adaptativa. “Existe una profunda diferencia entre los procesos de cambio cultural y los de evolución filogenética [...] en la evolución cultural y en el aprendizaje individual, existe un acoplamiento por medio de la conciencia” (Bateson: 1972, 475; Massimini *et alii*: 1998, 72). Se puede aceptar la categoría de “coevolución” siempre que se diferencie nítidamente —a pesar de sus muchas afinidades y semejanzas— la evolución biológica de la cultural como piensa una gran mayoría de antropólogos. Parafraseando a Dobzhanski se puede decir que en el campo de la cultura nada tiene sentido si no se mira a la luz de la capacidad creativa de la conciencia humana. Su ejercicio supone una ruptura y una novedad absoluta en el curso de la evolución.

La conciencia es una facultad exclusiva y específica de los seres humanos que da origen a la cultura. La cultura es el producto de nuestra gran capacidad de innovación que dimana de su conciencia creativa. El ser humano es un individuo consciente de sí mismo y para quien la cultura —las creencias y valores aprendidos y transmitidos socialmente— es su estrategia principal de comportamiento con el fin de poder sobrevivir, utilizar los recursos del medio, reproducirse y comunicarse con los demás. El ejercicio de esta capacidad creativa no solamente supone un salto cualitativo sino que también es de orden cuantitativo, ya que el abismo que separa al hombre del animal se va agrandando en el transcurso del tiempo. Y es que el animal se ha estancado, pero el hombre evoluciona culturalmente a través de la acumulación de su propia experiencia y la de los demás miembros de su especie. El hombre sólo se realiza como ser plenamente humano en y por la cultura. Ésta le proporciona al hombre la capacidad de reflexionar sobre sí mismo y convertirse en un ser vivo radicalmente diferente al resto de los animales. Su aparición produce un giro en la órbita de la evolución. Es cierto que los cambios anatómicos y fisiológicos son pequeños, y que la diferencia genética que nos separa de los primates es mínima, pero la activación de la capacidad simbólica, la aparición de una rica vida social y la creación de variados nichos ecológicos supone una transformación y un cambio sustancial en el curso de la evolución de las especies.

El núcleo de la capacidad simbólica es la conciencia. “El proceso simbólico es como una corriente unitaria de vida y pensamiento que surca la conciencia produciendo en ese móvil flujo la multiplicidad y la cohesión, riqueza, continuidad y constancia de la conciencia” (Cassirer: 1975, 367). Y el hombre es el único ser que posee la facultad para crear un mundo de símbolos y significados que son distintivamente humanos, de acumular los productos de esta capacidad a través de muchos millones de generaciones, y de esta manera crear lo que se ha venido en denominar patrimonio cultural de la humanidad. La raíz, la clave y la base de este proceso acumulativo es la conciencia reflexiva por medio de la cual cada individuo puede liberarse de los determinismos del medio, de elegir entre alternativas diferentes y reflexionar sobre el sentido de su existencia. De ahí que una de las peculiaridades más distintivas de la evolución sociocultural es que, aunque su contenido material es extrasomático, su dinámica se produce enteramente dentro de la conciencia humana. La conciencia constituye una capacidad humana que no sólo refleja el curso de los acontecimientos, sino que los acelera y los dirige. En consecuencia toda persona que toma conciencia de este hecho, participa también en la aceleración y control del devenir de la nueva humanidad en un grado quizás infinitesimal, pero que en absoluto deja de ser importante.

En estos supuestos nos apoyamos para afirmar que desde el punto de vista subjetivo lo biológico y lo cultural son dos aspectos indiscernibles del sistema que llamamos persona, y desde un punto de vista objetivo consideramos la cultura como un orden propio de carácter simbólico que es producido por el ser humano y que en un proceso de realimentación conforma los modos de ser y pensar de las personas. Tanto el orden como el proceso constituyen el objeto propio y específico de la Antropología. El axioma básico de esta rama de la ciencia se puede condensar en esta sencilla fórmula: el hombre es un ser *productor* y al mismo tiempo un ser *producido* por la cultura. Conjugando ambas dimensiones podemos describir la cultura de esta manera: el sistema de símbolos creados y recreados constantemente por los seres humanos para interpretar el mundo, organizar las relaciones sociales y aprovechar así como disfrutar del territorio que habitan. Comprende el conjunto de factores de carácter material e in-

material surgidos de la libertad creadora las personas que habitan un territorio que a lo largo de la historia convierten en un escenario donde plasman y concretan diferentes tipos de asociación. Es un marco superior a través del cual las personas perciben la realidad. Con esta descripción no se trata de añadir una nueva definición al cúmulo de las ya existentes. Se trata simplemente de fijar con claridad el genuino significado con el que en debe usarse la categoría de cultura en el contexto global y multicultural que nos ha tocado vivir (Assadourian: 2010, 42).

2. La comparación: semejanzas, diferencias y transferencias

El orden de la cultura no es un orden fijo e inmutable al estilo del mundo platónico del que participan todas las sociedades. Es el resultado de un proceso constante de recreación por las diferentes culturas que han habitado el planeta tierra. Por ello no solamente debemos hablar de la cultura en general o sistema cultural sino que también debemos resaltar que cada sociedad tiene su propia cultura y, en consecuencia, subrayar la riqueza y variedad de sistemas socioculturales que han existido y existen en el planeta. Pues bien, en el saber de nuestros días empieza reconocerse la necesidad de recuperar y ejercer la comparación explícita de las diferentes culturas para afrontar muchos de los retos que se plantean en la sociedad híper conectada y global a la que caminamos. “La etnografía constituye la fuente primaria del conocimiento antropológico sobre los sistemas socioculturales, pero este conocimiento requiere, sin embargo, de otra instancia básica: la comparación. Los avances empíricos que conllevan la selección y descripción de nuevas pruebas sobre el comportamiento humano de una sociedad particular deben ser sometidos a la comparación sistemática con el conocimiento previo que tenemos de otras sociedades de similares características con las que podemos comparar esa que estamos estudiando” (Pujadas: 2010, 19; Schriewer: 2010). La comparación explícita enriquece el horizonte de ideas necesarias para la orientación cultural de la praxis de la vida humana al ofrecernos formas de pensamiento y formas culturales alternativas que las personas y la sociedad deben aceptar no solamente para poder vivir en armonía sino también para perfeccionar sus modos de ser pensar y actuar. La aceptación de sus resultados incrementa el número de oportunidades de orientación de la vida individual y social. Es una razón de peso que explica porque en el campo de las ciencias sociales y políticas exista un creciente interés por la comparación explícita. “Pero la comparación es radicalmente necesaria; tenemos que remontar las ataduras de la personal tribu investigada, de ‘nuestro’ pueblo, región, área, tema o ciudad si queremos entender la humana experiencia a lo largo del tiempo y a lo ancho del espacio, salir de la particular especialidad campera y explorar *patterns* recurrentes en otras culturas, presentes e idas o, en otras palabras, tenemos que apuntar en nuestras investigaciones a una Antropología general. La insularidad es superficialidad. Con la comparación descubrimos otros tipos de relaciones alternativas entre sucesos, otros modos de experiencia y nuevas explicaciones o al menos podemos iluminar correlaciones, analogías, secuencias no apreciadas y alcanzar generalizaciones significativas” (Lisón Tolosana: 2010, 126).

Empezamos a superar la fiebre posmoderna y con ello el renacimiento de la comparación, es decir, del análisis científico de las semejanzas y diferencias sociopolíticas y culturales. En efecto, existen determinados campos de investigación —la inmigra-

ción, la antropología del género, la antropología de los pueblos y regiones, el derecho intercultural, la globalización, el diálogo cultural, etc.— que en manera alguna pueden abordarse y desembocar en resultados fructíferos sin el uso de la comparación reglada y sistemática. En todo estos campos comparar es condición necesaria para adquirir verdadero conocimiento que sea susceptible de aplicación fértil. Ahora bien, para que este renacimiento sea fructífero y se consolide habrá que tener en cuenta todas las críticas constructivas que se han esgrimido en contra del método comparativo, pero sobre todo será necesario actualizar sus elementos esenciales para poder seguir aplicándolo.

Son muchos los problemas teóricos que se le plantean al investigador cuando realiza la comparación sistemática, pero uno de los principales es la fijación de la unidad de análisis. Con palabras de Lisón Tolosana: “¿De qué criterios teóricos podemos servirnos para elegir unidad de investigación? ¿Dónde comienza el análisis y lo que es más incierto, dónde lo terminamos?”. Es clásica la distinción de tres tipos o niveles de comparación: intracultural, intercultural y transcultural. Es estos tres niveles de comparación podemos entender la urgencia de esta metodología.

1) Macro. A nivel transcultural se tienen en cuenta todo tipo de sociedades y culturas. En el contexto global o internacional podemos constatar la consolidación de muchas unidades de civilización. La unidad de análisis es la civilización entendida como el patrimonio cultural de la humanidad que entre todos hemos creado y del que todos podemos y debemos participar. El saber acumulado a través de muchos milenios y de muchos millones de generaciones. Hoy se empieza a reconocer el fin de la hegemonía occidental y se habla de un mundo multipolar. Se ha producido una transformación estructural en el sistema mundial: de un centro dominante liderado por Estados Unidos frente a una periferia dominada, hemos pasado a un sistema hiperconectado, multicéntrico y multipolar (Pomeranz: 2010, 10). Pero paradójicamente se constata un aumento de la occidentalización del mundo. En efecto, la globalización afecta a todas las zonas del planeta independiente del tipo de civilización a la que puedan pertenecer y además todos los miembros de cualquier civilización tienen como máxima aspiración alcanzar los mismos niveles de desarrollo y calidad de vida que los del mundo occidentalizado. En esta carrera contra el hambre y la pobreza el reto es conjugar medio ambiente con desarrollo sin crear cargas insostenibles a los países subdesarrollados. Este desafío nos obliga a tomar medidas decididas y contundentes para lo cual es necesario cambiar nuestro estilo de vida y sobre todo los valores que lo conforman. Han generado un modelo de producción y consumo cuyas secuelas ambientales amenazan la continuidad de la vida. Es urgente cambiar este estilo de vida eurocéntrico al que paradójicamente aspiran todos los países de la Tierra si realmente estamos decididos a reducir nuestra huella ecológica sobre la tierra.

2) Meso. A nivel intercultural la unidad de análisis por excelencia es el Estado-nación que configura la organización de todas las sociedades que pueblan la tierra. La razón es clara: en la actualidad no hay sociedades sin que estén agrupadas en un Estado o que luchen por poder acogerse al principio de autodeterminación. El Estado-nación es una invención europea del siglo XVII que se consolida a partir del siglo XIX, ya esté basado en derecho de suelo o en el de sangre. Con su implantación y consolidación sociedad se identifica con el Estado-nación. En el presente el principio del Estado-nación territorial dibuja un rígido mosaico del espacio al que en la actualidad, aparte

de la Antártida, ya no escapa ninguna tierra emergida. ¿Por qué el Estado-nación es tan importante en este asunto? Porque de él depende el alcance y la extensión de los derechos de ciudadanía y, por lo tanto, el grado y el tipo de integración o exclusión de los inmigrantes, es decir, de los no nacionales; y porque necesariamente desarrolla una ideología, supraétnica pero territorial, con pretensiones de universalidad, autenticidad y pureza, que trata de inculcar mediante el sistema educativo. Éste es el encargado de transformar a los individuos en ciudadanos y de crear en ellos el sentido de una conciencia de destino (Ariño: 2009). De ahí que sea clásica la comparación entre Estados-nación pero en la actualidad el rechazo de nacionalismo metodológico para caminar hacia una sociedad cosmopolita. El realismo cosmopolita considera que el sentimiento de pertenencia a este orden simbólico constituye el futuro de la Humanidad dividida actualmente en diferentes Estados-nación. Este concepto aportaría una forma especial de relación con lo culturalmente diferente (Beck y Grande: 2004, 31).

3) Micro. Una tendencia que empieza a dominar es que empezamos a dar mayor importancia a lo local: nos preocupamos menos de los problemas del planeta y cada vez más de los intereses locales. El ámbito local es un espacio decisivo en la medida en que sirve para extraer pero también proponer ideas realistas y efectivas que sean aceptadas por la población. Se trata de conectar con la cultura del lugar de vida de las personas. En este nivel nos situamos en la tendencia que empieza a dominar en la gente: nos preocupamos menos de los problemas del planeta y cada vez más de los intereses locales (Rubin: 2010, 283). Podemos constatar como el paisaje de nuestros pueblos y ciudades ha cambiado sustancialmente por la presencia de inmigrantes que pertenecen a otras culturas o civilizaciones. Lo local es cada vez más multicultural. Pero en este ámbito debemos superar el sutil racismo que se está imponiendo en nuestras sociedades con el intento de introducir el multiculturalismo. Es un modelo que sirve de guía para la actuación de muchos antropólogos pero cuyas debilidades ya vieron y anticiparon antropólogos más clarividentes: sacraliza y esencializa la cultura como la propiedad de un grupo étnico. Es el sutil retorno del discurso del noble salvaje pero que de hecho es una nueva forma de racismo (González Alcantud: 2010, 5; Eagleton: 2010).

En estas comparaciones sistemáticas los primeros antropólogos anteponían la igualdad a la diferencia, y la diversidad se explicaba desde semejanza esencial. En la actualidad los antropólogos parten de las similitudes entre las sociedades occidentales y no occidentales, y se inclinan por el estudio de las diferencias. Este cambio podría sintetizarse diciendo que, tras un largo periodo en el que las sociedades occidentales tratan de imponer sus modelos de formaciones sociales y de categorizaciones científicas a las sociedades no occidentales, en la actualidad, a pesar todavía de las diferencias, los procesos sociales y las categorías científicas de unas y otras sociedades se es más consciente de las semejanzas que existen. Pero de manera paradójica, si el estudio de las grandes diferencias entre unas y otras condujo al estudio de las semejanzas en el presente las similitudes inclinan a los antropólogos al estudio de las diferencias.

Pero es conveniente subrayar que en el campo de las ciencias sociales al ejercer la comparación, tanto si se primaban las semejanzas o las diferencias, siempre se realizaban desde la superioridad. Hoy está superado el etnocentrismo y se conjuga el estudio de la diferencia y la diversidad y se intenta superar el abismo que existen entre

culturas proponiendo diferentes escenarios: síntesis o mestizaje cultural, diálogo cultural, complementariedad de civilizaciones, etc. (Courbage y Todd: 2009, 167; Naïr: 2010, 52). El contexto actual nos exige dar un paso hacia adelante. Hoy debemos concienciarnos de la necesidad de tener en cuenta las transferencias que solamente son posibles si partimos de las semejanzas y no fosilizamos las diferencias. Para las sociedades desarrolladas de Occidente debe servirnos de guía este principio: “Corrección o mezcla de sangre con Oriente” (Schrödinger: 1962, 33). La metáfora es correcta, pues el estado de salud de la humanidad no es bueno. Hoy más que nunca Occidente necesita una transfusión de sangre. La cultura occidental debe romper definitivamente con el narcisismo que sigue teniendo un gran peso para aceptar las interacciones culturales de cara a construir un futuro diferente y más amistoso con el resto de culturas del planeta (Corm: 2010, 375). La propuesta que defiende es la transferencia entre culturas de modos de ser, pensar y actuar basada en la conciencia intercultural. Su ejercicio nos orientará en la elección de lo mejor de cada una de las culturas. En este mundo globalizado es necesario concienciarse de la necesidad de caminar hacia “procesos de aprendizaje intercultural”. “Je mehr die Globalisierungsprozesse eine Weltzivilisation ausprägen beginnen, desto mehr bestehen die Kulturen als Werteordnungen auf ihrer Eigenwertigkeit. Interkulturelle Lernprozesse sind schon deshalb notwendig, will man diese Dialektik und die Grenzen ihrer Möglichkeiten erkennen” (Theisen: 2009, 1.124; Romero: 2004, 90). Los estudios recientes sobre el tema de la conciencia empiezan a poner de manifiesto aceptar que entre ellas se puede establecer un *continuum* que va del polo individualista (occidental) al colectivista (oriental), pero que también existen muchas las personas capaces de educarse, asumir y vivir felices con una identidad bicultural (Easthope: 2009, 79; Schwartz *et alii*: 2008, 645). Y debemos preguntarnos cuáles son aquellas propiedades de clase que nos hacen ser hombres y coincidir con los demás y que permitiría ejercer el diálogo intercultural. La respuesta es clara: todos somos personas y como tales debemos ser tratados. La categoría de persona es el ámbito en el que se disuelve lo universal y lo particular.

El uso de esta categoría en un estudio comparado es imprescindible y su introducción supuso una ganancia absoluta del saber y de la cual no podemos prescindir. Desde un punto de vista teórico posibilitó un avance en la comprensión de la naturaleza del hombre, y desde un punto de vista transcultural la base en la que se fundamentó la Declaración Universal de los Derechos Humanos que supuso un progreso decisivo en el desarrollo de la dignidad de los miembros de la especie humana. Se basó en el reconocimiento del valor ultrahistórico del ser humano partiendo de la descripción de diferentes maneras de ser hombre en diferentes culturas. Por el hecho de ser persona todo ser humano tiene derechos fundamentales que están ligados a su existencia que en manera alguna puede ceder y de los cuales nadie le puede desposeer. Están enraizados en una persona, son propiedades exclusivas de un individuo concreto y no los recibe por pertenecer a una raza, sociedad, a una clase, etc. En la comunidad global, el individuo, dentro de su derecho a la dignidad humana, debería recibir el reconocimiento de sus derechos como miembro de la humanidad. Este derecho de la persona proviene de la cultura occidental. Pero, paradójicamente, este rasgo característico de Occidente es el que suscita más dudas y tensiones con otras culturas más centradas en la colectividad que en los individuos (Droit: 2010, 54).

3. El diseño: diálogo intercultural

Todas las culturas han elaborado una reflexión comparada, contrastada y, a veces, contradictoria acerca de las nociones de individualidad y personalidad; la dificultad sigue siendo la misma: la noción de individuo siempre está a punto de disolverse por exceso o por defecto (Augé: 1993, 231). El reto del diseño cultural consiste en elaborar un concepto de persona que no caiga en las trampas de esta dificultad. Y es que la labor del antropólogo nunca se ha reducido a un interés puramente teórico sino que todas sus investigaciones siempre han tenido una dimensión práctica, es decir, han estado enfocadas a la praxis social. Es una forma de investigación cultural en la que partiendo del análisis del pasado y del presente ofrece alternativas de futuro. Se ha servido de los resultados de la investigación antropológica para hacer propuestas, evaluar, asesorar e implementar estrategias de acción en diferentes campos: cambio social, alimentación, instituciones educativas, inmigración, empresas, turismo, etc. Es lo que clásicamente se denominó antropología aplicada: uso de los datos, las perspectivas, la teoría y los métodos de la antropología para identificar, evaluar y resolver problemas sociales. Hoy debemos recuperar y ejercer este enorme potencial creativo para abordar los problemas que presenta nuestra sociedad. Es más, el diseño cultural es la única alternativa que en el panorama actual del saber tiene la Antropología (McGarvey: 2009, 30; Rylko-Bauer *et alii*: 2006, 186; San Román: 2006, 385). Y entre los dominios de aplicación y en el que pueden concentrar sus esfuerzos los antropólogos destaca por su interés y urgencia el diálogo entre las culturas que conforman el patrimonio común de la humanidad. El reto consiste en descifrar como producen los procesos que generan dichos significados, que hace que sean compartibles, qué los hace diferentes de otros sistema, cómo y quien produce y negocia las transformaciones, cómo se relacionan las esferas políticas y económicas, cómo interactúan a diferentes escalas. “El diseño tiene sentido en la medida en que, en el mundo existente, no todo es como debería ser. Y lo que es aún más importante, hacer valer sus méritos si ese mundo no es lo que podría ser; considerando los medios disponibles o esperados de hacer las cosas diferentes. La meta del diseño consiste en dibujar más espacios para ‘lo bueno’ y menos espacios, o ninguno, para ‘lo malo’” (Bauman: 2005, 148).

El medio en el que debemos practicar el diseño cultural se caracteriza por tres rasgos: global, multicultural y multipolar. Necesitamos ejercer el rasgo adaptativo de la cultura para poder superar las tensiones y conflictos que genera esta nueva situación. El ritmo de adaptación de la cultura es lento, a diferencia del ritmo de la geopolítica que demanda resultados inmediatos y efectivos. Es la conciencia de los seres humanos la que marca el ritmo de adaptación. “No tenemos que elegir entre una drástica sustitución revolucionaria del orden establecido y su humanización a través de la redistribución compensatoria mediante impuestos y transferencias o a través de la idealización de la ley como depositaria de los principios del derecho y de las políticas sensibles a los intereses públicos. De hecho, la idea de un cambio total revolucionario no es más que una fantasía, que le brinda una coartada a su opuesto, el proyecto de una humanización resignada. Podemos y debemos mezclar las categorías de reforma y de revolución, prefiriendo un cambio que, aunque por fuerza será paulatino, pueda volverse revolucionario por un efecto acumulativo” (Mangabeira: 2010, 183). Ello exige un cambio de mentalidad que sólo puede provenir de las personas. “La opción del individuo se halla siempre limitada por los recursos de su sociedad y los valores de su

cultura. Pero no debemos perder nunca de vista los factores de variación que se advierten incluso en las sociedades más pequeñas, más homogéneas y más conservadoras. La unidad cultural —debemos concluir— es el individuo que actúa como miembro de sociedad, en función de la cultura de su grupo” (Herskovits: 1954, 38). Y el motor que la pone en marcha es la conciencia humana. La conciencia es la única que permite cambiar el carácter y el contenido de los escenarios habituales de nuestra vida y nuestras formas de pensamiento. Debemos caminar hacia una conciencia global entendida como el sentimiento de compartir con muchos habitantes de todos los rincones del planeta una misma sensibilidad ante determinados temas posibilitados además de propiciados por los medios de comunicación.

La conciencia no funciona en el vacío sino que tiene como soporte el conjunto de rasgos y estructuras intencionales por medio de los cuales designa y otorga significado a la realidad. Se basa en las ideas que el sujeto se hace de sí mismo y que se sustenta en un conjunto de creencias y valores propios que orientan su acción. La conciencia intercultural consiste en la asunción plena y reflexiva de la necesidad de fortalecer lo valioso de nuestra cultura pero al mismo tiempo ser capaces de aceptar lo valioso de otros como la única manera de avanzar en el camino hacia una globalización más humana. Partimos del supuesto de que la capacidad más específica del ser humano es la conciencia y por tanto motor del proceso de hominización y humanización, es decir, del proceso de civilización. Y éste es el marco teórico en el que se sitúa esta propuesta es el por N. Elias denominado proceso de civilización cuyo motor de desarrollo se halla en la conciencia. Su tesis se puede condensar en la metáfora de la escalera de caracol: “los seres humanos poseen la capacidad de saber que saben; son capaces de reflexionar sobre su propio pensamiento y de observar qué y cómo observan. Pueden, bajo determinadas condiciones, subir un peldaño más y verse a sí mismos como seres que saben, tener conciencia de que saben de ellos mismos que son seres que saben. Dicho en otras palabras, son capaces de subir por la escalera de caracol de la conciencia de un piso, desde el que hay una vista específica, a otro, desde el que hay otra vista concreta, y, simultáneamente, pueden mirar hacia abajo y verse a sí mismos detenidos en otros niveles de la escalera de caracol” (Elias: 1991, 125).

Solamente se puede hablar de conciencia intercultural cuando las personas poseen y ejercen la necesidad de esa transfusión. La conciencia es el vehículo de nuestra individualidad y, por tanto, algo de valor inestimable para cada uno de nosotros en la medida en que es la base desde la que se puede participar activamente en la construcción de un futuro mejor. Una de esas expresiones es la conciencia intercultural que podemos describir como un saber y un reconocimiento explícito de la necesidad de aceptar y asumir modos de ser, pensar y actuar de otras culturas que se consideran valores universales en la medida en que han contribuido al desarrollo del patrimonio cultural de la humanidad. Es cierto que hoy por hoy este ideal puede aparecer como una utopía. Pero también es cierto que existe el clima propicio para luchar por este ideal ya que tiene un sólido apoyo en las ideas propuestas por la UNESCO que parte del supuesto de que el mundo no está compuesto por culturas aisladas sino por culturas en el que diversas poblaciones intercambian ideas, aprenden prácticas culturales unas de otras y como resultado de esta comunicación se producen formas culturales más ricas. Esta actitud nos permitiría entender que de la misma manera que en la cultura occidental hemos aprendido y valorado el respeto por la Naturaleza como un principio de validez universal, de la misma manera también otras culturas deberían aceptar

el respeto y la dignidad que merece cualquier ser humano cuando se le concibe y trata como persona.

Es cierto que las personas participan de sistemas de creencias y valores que provienen de su propia cultura y, por tanto, están basados en particularidades culturales e históricas. Pero podemos reflexionar la validez de nuestro propio sistema de valores y aceptar los valores de otras culturas para hacernos más humanos. Los estudios transculturales han puesto de manifiesto que no existe ninguna cultura en la que no se establezca una clara distinción entre el yo y el otro, que el papel que la persona tiene en la sociedad está modulado por la cultura a la que se pertenece, que actualmente se empieza a aceptar que el grado de autonomía que se otorga a las personas se comprende mejor a través de una escala continua que va del polo individualista (occidental) al colectivista (oriental), y que en este mundo globalizado se encuentran muchas personas capaces de educarse, asumir y vivir felices con una identidad bicultural (Weigl: 2009, 346; Easthope: 2009, 79). Pero en todas ellas el ser humano debe ser reconocido como persona. La categoría de persona es ciertamente un concepto elaborado por el pensamiento filosófico occidental. Nace en Occidente, pues se construye con elementos y propuestas que se remontan al pensamiento griego, romano, cristiano, y logros de movimientos revolucionarios europeos (Habermas: 2010, 351-352). En esta cultura se da por cierto que todo ser humano en cuanto persona tiene derechos fundamentales que están ligados a su existencia que en manera alguna puede ceder y de los cuales nadie le puede desposeer. Es el valor absoluto que implica el ser persona: no lo recibe por pertenecer un género, a una raza, a una etnia, a una clase, etc., y tampoco necesita que se lo otorgue la sociedad o el Estado. De todas maneras es una idea bastante peculiar dentro de las culturas del mundo y, lo que es más grave, rechazada por aquellas culturas de mentalidad colectiva. Sienten que su identidad cultural sigue siendo amenazada por procesos de occidentalización del mundo en forma de globalización cultural. Por el Occidente concreto, geográfico, político, étnico, el de las naciones blancas de Europa y Norteamérica. De ahí que este rasgo característico de la cultura de Occidente sea el que suscita más dudas y tensiones con otras culturas más centradas en la colectividad que en los individuos (Droit: 2010, 54).

Sostengo que se puede hablar de ideas y tradiciones que pueden ser vistas como patrimonio cultural de la humanidad y que deberíamos tomar lo mejor de la sabiduría de todos los pueblos y culturas del mundo (Karsten: 2002, 9). En esta línea entiendo que el concepto de "persona" no es solamente un producto de la cultura occidental sino que también puede concebirse como un patrimonio cultural que puede ser compartido por todas las sociedades que pueblan el planeta tierra. Es una propuesta arriesgada pues puede ser vista como un instrumento de dominio por parte de la sociedad occidental. En efecto, los antropólogos que usaron la categoría de persona en su trabajo de campo vieron la necesidad de romper con un occidentalismo implícitamente colonialista, que se ha apoyado en la homogeneización cultural y una pretendida identidad africana, sin tener en cuenta la diversidad de elementos y el fenómeno de las identidades (Bastide: 34; Fons: 2004, 5). Sin embargo un renovado concepto de persona permite el diálogo cultural. Es una propuesta que se ajusta a las ideas propuestas por la UNESCO que parte del supuesto de que el mundo no está compuesto por culturas aisladas sino por culturas en el que diversas poblaciones intercambian ideas, aprenden prácticas culturales unas de otras y como resultado de esta comunicación se producen formas culturales más ricas. La categoría de persona implica un compromiso

ético y político con la Humanidad. Por esta idea se apuesta en el Libro Blanco sobre el Diálogo Intercultural: “intercultural dialogue is understood as a process that comprises an open and respectful exchange between individuals and groups with different ethnic, cultural religious and linguistics background and heritage, on the basis on mutual understanding and respect” (Council of Europe: 2008, 7). Se oyen voces que claman por el diseño de alternativas a la modernidad que se caracterizan por el rechazo de lo universal tanto a nivel epistemológico como ontológico y el desplazamiento de la cultura de Europa del centro de la imaginación histórica (Escobar: 2010, 79). Pero el desplazamiento ya se ha realizado pues nos encontramos en un mundo post-occidental. Conviene señalar que ya no es la hegemónica, ni desde una perspectiva económica o geopolítica y tampoco como ideal de vida. Este dato objetivo no debe implicar la renuncia a los valores universales (Badiou: 2009; Elias: 1991, 232). Hay valores universales que proceden de la cultura occidental y que se pueden incrustar y articular en otras culturas sin que por ello pierdan su especificidad y autonomía. Uno de ellos es el valor absoluto de la persona. La estructura y el funcionamiento de cualquier tipo de sociedad se fundamenta en este principio. Es lo único que garantiza el desarrollo libre de los individuos de cualquier grupo social.

En este mundo globalizado es necesario caminar hacia el desarrollo de la conciencia intercultural. Esta concienciación nos permitiría entender que de la misma manera que en la cultura occidental hemos aprendido y valorado el respeto por la Naturaleza como un principio de validez universal, de la misma manera también otras culturas deberían aceptar el respeto y la dignidad que merece cualquier ser humano cuando se le concibe y trata como persona. “Los individuos son participantes en sistemas de valores que están basados en particularidades culturales e históricas. Dentro y fuera de la comunidad, los valores no son inmutables, sino que están en permanente transformación. Hoy es posible distanciarnos más de nuestro propio sistema de valores y acercarnos más a otros sistemas de valores. Y al emplear una perspectiva amplia como miembros de la humanidad, nuestros intereses comparten una dimensión común. En la comunidad global, el individuo, dentro de su derecho a la dignidad humana, debería recibir el reconocimiento de sus derechos como miembro de la humanidad” (Lubbers y Morales: 2008, 58). Las culturas vivas se basan en la diversidad cultural pero ello no obsta para reconocer nuestra humanidad común y universal, nuestra conciencia de especie. Una cultura viva es aquella cuyos miembros deciden tomar las riendas del proceso social para configurar su propio futuro. Es aquella que respeta a otras comunidades y dentro del contexto global que nos embarga negocia con el resto para poder construir en libertad su propia historia. Es aquella que, sin renunciar a su propia identidad cultural, decide apropiarse de su destino y buscar el sentido de su propia existencia como comunidad dentro del amplio arco de posibilidades que ofrece la naturaleza humana (Fernández-Martorell: 2008, 23; Ramoneda: 2010, 61).

No tiene ningún sentido y constituye una pérdida de tiempo seguir discutiendo sobre las manidas dicotomías de inferioridad/superioridad de culturas, de choque o alianza de civilizaciones. Ni desde un punto de vista teórico y mucho menos desde un punto de vista geopolítico. Hay que darse cuenta y aceptar que nos encontramos en un sistema multicéntrico en el que cada una de las unidades de civilización que lo componen lucha por defender su propia identidad pero también configurarla a través de “procesos de aprendizaje intercultural”. Es cierto que el mapa de este mundo multipolar todavía se dibuja con las líneas que traza la soberanía de los Estados-

nación, pero también es cierto que sus áreas culturales son cada vez más difusas y sobre todo permeables. En este nuevo contexto globalizado el reto que tenemos por delante es reconocer el valor intrínseco de las contribuciones de la inmensa riqueza de culturas que han ido configurando el patrimonio cultural de la Humanidad. Sigue siendo válido el consejo que Einstein que con este consejo pretendía evitar las tensiones y los enfrentamientos que generaba la bipolarización en su época. “Mucho más inteligente será preguntarse sobre las tradiciones más dañinas y sobre las más útiles para el hombre, las que hacen la vida más feliz y las que la vuelven más dolorosa. Y luego habrá que actuar en consecuencia, procurando adoptar las que haya resultado mejores” (Einstein: 1980, 102).

A modo de conclusión

Pertenecemos a la sociedad avanzada que se caracteriza por el uso de los grandes avances de la tecnociencia a través de la cual a dominado el mundo. Pensamos que su uso nos permitirá solucionar todos los problemas que tenemos. En el campo de la materia el Acelerador de Partículas del CERN. En el mundo de la vida la Ingeniería Genética que nos permitirá alcanzar la inmortalidad manteniendo todas sus potencialidad como nos promete la Inteligencia Artificial. En el campo de la Geopolítica el uso de armas potentes y cada vez más sofisticadas. En el campo de la Economía hablamos de la sociedad del conocimiento. Pero desgraciadamente nos olvidamos de la cultura. Una formación basada en la conciencia intercultural es la única vía que poseemos en el presente para solucionar los agudos conflictos y las graves tensiones que azotan a la Humanidad. Asumir este consejo exige hoy de todos los ciudadanos la práctica de la conciencia y el aprendizaje intercultural que consiste en apropiarse y llevar a la práctica todos aquellos valores universales que provienen de diferentes culturas y que han contribuido al desarrollo del patrimonio cultural de la humanidad. En este marco teórico sí que tiene sentido reconocer la importancia de la identidad propia basada en un renovado concepto de persona. Esta categoría es ciertamente típica, originaria y propia de la cultura occidental, pero de valor universal y por consiguiente universalizable para el resto de las culturas. Asumir las cargas civilizatorias que este nuevo contexto demanda es el reto que tienen por delante las personas que pueblan el planeta tierra. “Somos parte importante de nuestro querido planeta y hemos de jugar un papel esencial. “Piensa localmente y actúa globalmente”, pero también “piensa globalmente y actúa localmente”, son buenos consejos que debemos seguir en este mundo global. El respeto por la diversidad cultural heredada y el desarrollo mundial sostenible también constituye una pauta sólida para el papel que debemos desempeñar en la vida (Díez Hochleitner, 2009, 81).

Bibliografía

- ARIÑO VILLARROYA, A. (2009): “Estilos de aculturación y encrucijadas de la diversidad cultural”, *Papers*, 94.
- ASSADOURIAN, E. (2010): “Auge y caída de la cultura consumista”, en E. Assadourian (dir.), *La situación del mundo 2010. Cambio cultural*, Barcelona, Icaria.

- AUGÉ, M. (1993): "El hombre y su doble: la necesidad de lo social", en *El genio del paganismo*, Barcelona, Muchnik.
- BADIOU, A. (2010): *Segundo manifiesto por la Filosofía*, Buenos Aires, Manantial.
- BASTIDE R. (1993): "Le principe d'individuation (contribution à une philosophie africaine)", en G. Dieterlen (Ed.), *La notion de personne en Afrique noire*, París, L'Harmattan.
- BATESON, G. (1972): *Steps to an Ecology of Mind*, Nueva York, Ballantine Books.
- BAUMAN, Z. (2005): *Vidas desperdiciadas*, Barcelona, Paidós.
- BECK, U. y GRANDE, E. (2004): *Das kosmopolitische Europa*, Frankfurt, Suhrkamp.
- BOYD, R. y RICHESON, P.J. (2006): "Culture and the Evolution of Social Instincts", en N.J. Enfield, y S.C. Levinson (eds.), *Roots of human sociality*, Oxford, Berg.
- CASSIRER, V. (1975): *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, México, FCE.
- CORM, G. (2010): *Europa y el mito de Occidente*, Barcelona, Península.
- COUNCIL OF EUROPE (2008): *Living Together as Equals in Dignity*, Estrasburgo, Ministerial Session.
- COURBAGE, Y. y TODD, E. (2009): *Encuentro de civilizaciones*, Madrid, Foca, "Las culturas son testimonios de la riqueza de la historia humana" (167).
- DECLARACIÓN DE FRIBURGO (2007): *Los derechos culturales*, disponible en Internet.
- DÍEZ HOCHLEITNER, R. e IKEDA, D. (2009): *Un diálogo entre Oriente y Occidente*, Valencia, Círculo de Lectores.
- DROIT, R-P. (2010): *Occidente explicado a todo el mundo*, Barcelona, Paidós.
- EAGLETON, T. (2010): *Los extranjeros. Por una ética de la solidaridad*, Barcelona, Contextos.
- EASTHOPE, H. (2009): "Fixed identities in a Mobile World? The relationship between mobility, place, and identity", *Identities: Global Studies in Power and Culture*, 16.
- EINSTEIN, A. (1980): *Mein Weltbild*, Zurich, Europa Verlag.
- ELIAS, N. (1991): *Die Gesellschaft der Individuen*, Frankfurt, Suhrkamp.
- ESCOBAR, A. (2010): "América Latina en una encrucijada: ¿modernizaciones alternativas, posliberalismo o posdesarrollo?", en V. Bretón (ed.), *Saturno devora sus hijos*, Barcelona, Icaria.
- FERNÁNDEZ-MARTEORELL, M. (2008): *La semejanza del mundo*, Madrid, Cátedra.
- FONS, V. (2004): *El concepto de persona en África Central*, Barcelona, AEU.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, J.A. (2010): "Nuevas perspectivas sobre el racismo elegante: de la teoría de las razas históricas a la invisibilidad del racismo actual", conferencia-apertura de curso, Universidad de Murcia.
- HABERMAS, J. (2010): "Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 58/3.
- HEINE, S.J. y BUCHTEL, E.E. (2009): "Personality: The universal and the culturally specific", *Annual Review of Psychology*, 60.
- HERSKOVITS, M.J. (1954): *Antropología económica. Estudio de economía comparada*, México, FCE.
- INFORME SOBRE EL DESARROLLO HUMANO (2004): *La libertad cultural en el mundo de hoy*, Madrid, Mundi-Prensa.
- JULLIEN, F. (2010): *De lo universal, de lo uniforme, de lo común y del diálogo entre culturas*, Madrid, Siruela.
- KARSTEN, E. (2002): *Cultural heritage: property of individuals, collectives and humankind?*, Working Paper n.º 39 del Max Planck Institute for Social Anthropology.
- KUPER, A. (1999): *Culture. The Anthropologists' Account*, Cambridge, Harvard University Press.
- LALAND, K.N. et alii (2010): "How culture shaped the human genome: bringing genetics and the human sciences together", *Nature Reviews Genetics*, 11.
- LISÓN TOLOSANA, C. (2010): *Antropología integral*, Madrid, Fundación Areces.

-
- (2011): *Antropología cultural: estilos de pensamiento*, discurso de investidura Doctor Honoris Causa, Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones.
- LUBBERS, R. y MORALES, P. (2008): “Los Estados nacionales, la sociedad global y los valores éticos”, *Debats*, 4.
- MCGARVEY, S.T. (2009): “Interdisciplinary Translational Research in Anthropology, Nutrition and Public Health”, *Annual Review of Anthropology*, 38.
- MANGABEIRA, R. (2009): *El despertar del individuo*, México, FCE.
- MASSIMINI, F., CSÍKSZENTMIHÁLYI, M. y DELLE FAVE, A. (1998): “Flujo y evolución cultural”, en M. Csíkszentmihályi y I.S. Csíkszentmihályi (eds.), *Experiencia óptima*, Bilbao, Desclée de Brouwer.
- NAÏR, S. (2010): “La Europa mestiza”, *Claves de Razón Práctica*, 205.
- PETEIRO, F.J. y FERNÁNDEZ, M. (2009): “La reducción cientista del ser humano”, en G. Dessal (comp.), *Las ciencias inhumanas*, Madrid, Gredos.
- POMERANZ, K. (2010): “De la hegemonía occidental al policentrismo”, en J. Radvanyi y D. Vidal (coords.), *Atlas Geopolítico 2010, Atlas III. Le Monde Diplomatique*, Madrid, Akal.
- PUJADAS MUÑOZ, J.J. (2010): “La etnografía como mirada a la diversidad social y cultural”, en J.J. Pujadas Muñoz (coord.), *Etnografía*, Barcelona, UOC.
- RAMONEDA, J. (2010): “La crisis nihilista”, en F. Jarauta (ed.), *Después de la crisis. Las políticas del futuro*, Murcia, Fundación Cajamurcia.
- ROMERO, J.L. (2004): *La cultura occidental*, Madrid, Siglo XXI.
- RUBIN, J. (2010): *Por qué el mundo está a punto de deshacerse*, Buenos Aires, Tendencias.
- RYLKO-BAUER, B. et alii (2006): “Reclaiming Applied Anthropology: Its Past, Present, and Future”, *American Anthropologist*, 108/1.
- SAN ROMÁN, T. (2006): “¿Acaso es evitable? El impacto de la Antropología en las relaciones e imágenes sociales”, *Revista de Antropología Social*, 15.
- SCHRIEWER, J. (2010): “Comparación y explicación entre causalidad y complejidad”, en J. Schriewer y H. Kaelble (eds.), *La comparación en las ciencias sociales e históricas*, Madrid, Octaedro.
- SCHRÖDINGER, E. (1962): *¿Qué es una ley de la naturaleza?*, México, FCE.
- SCHWARTZ, S.J. et alii (2008): “Broadening the Study of the Self: Integrating the Study of Personal Identity and Cultural Identity”, *Social and Personality Psychology Compass*, 2/2.
- THEISEN, H. (2009): “Grenzen der Integration. Für eine Koexistenz der Kulturen”, *Merkur*, 12.
- TODOROV, T. (2008): *El miedo a los bárbaros: más allá del choque de civilizaciones*, Barcelona, Galaxia Gutenberg.
- TYLOR, E.B. (1871/1994): *Primitive culture: Researches into development of mythology, philosophy, religion, art, and custom*, *Obras completas*, vol. IV, Londres, Routledge / Thoemmes Press.
- WEIGL, R.C. (2009): “Intercultural competence through cultural self-study: A strategy for adult learners”, *International Journal of Intercultural Relations*, 33/4.