

¿Qué *cultura* debe reconocerse en la política multicultural?

NICOLÁS SÁNCHEZ DURA
UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

Resumen

Los que se dicen liberales proponen muy diferentes soluciones a cómo pensar la gestión política de la pluralidad cultural en las sociedades contemporáneas. En este ensayo se pretende mostrar que esa diversidad de pareceres tiene, como uno de sus supuestos fundamentales, diferentes concepciones de la noción de cultura. Con tal fin, se expone críticamente la política del reconocimiento multicultural de Charles Taylor, utilizando para ello algunos aspectos de la identidad cultural según Clifford Geertz, Zygmund Bauman y Michael Ignatieff.

Palabras clave: política cultural, multiculturalismo, liberalismo, identidad personal, identidad cultural.

Abstract

Those who call themselves liberals tend to put forward very different solutions to how to think political recognition of multiculturalism in contemporary societies. This paper is of the opinion that this range of views has different notions of the term «culture» as one of its basic assumptions. To that end, Charles Taylor's political idea of multicultural recognition is critically analysed, taking into consideration some aspects of cultural identity, as given by Clifford Geertz, Zygmund Bauman and Michael Ignatieff.

Key words: cultural politics, multiculturalism, liberalism, personal identity, cultural identity.

I

Con la intención de mostrar lo dicho, procederé tomando como hilo conductor el comentario de Charles Taylor, pues su escrito *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"* ha determinado en gran manera el debate posterior (Taylor, 1993). Taylor parte del supuesto de que nuestra identidad grupal y personal –y el acento está puesto decidida-

mente en la primera porque, según su punto de vista, la segunda depende de aquélla— se moldea por el reconocimiento, carencia de reconocimiento o falso reconocimiento de los otros respecto a nosotros. De tal manera que el falso reconocimiento, o su ausencia en absoluto, produce un verdadero daño, pues hiere la autoestima, produce autoodio y es, por tanto, una forma de opresión. El reconocimiento es pues una necesidad humana vital. Sin embargo, para Taylor tal necesidad ha tenido una génesis histórica, no es atemporal, se debe a transformaciones histórico-culturales profundas que afectan a la configuración de una forma de subjetividad, de comprensión de sí de los sujetos, que es propiamente moderna. Los conceptos clave para comprender tal cambio son los de dignidad, autenticidad, originalidad y dialogía. Ahora bien, para abordar el aspecto que he enunciado interesan especialmente los dos supuestos de autenticidad y originalidad, pues involucran el concepto de cultura.

El moderno concepto de dignidad se opone al de «honor» del antiguo régimen. Es propio del honor basarse en un sistema de privilegios, distinciones y exclusiones que hacen a los sujetos desiguales en razón del lugar heredado que ocupan en una sociedad fuertemente estratificada y jerarquizada. Por contra, el estado republicano sustituye el honor por el reconocimiento de la igual dignidad de todos los ciudadanos. Es, pues, un reconocimiento universal de la dignidad humana que, Ilustración y Kant mediante, se cifra en la capacidad compartida por todos de guiar su vida por principios que la razón autónomamente fija. Ahora bien, ese reconocimiento igualitario se intensifica y resignifica debido a otro factor que florece en los albores de la modernidad: la emergencia de una identidad individualizada que cada cual descubre en sí mismo. De ahí el ideal moderno de ser fiel a sí mismo, también de que esa identidad individualizada se ligue con el ideal de autenticidad, una autenticidad cuyo recurso es el autoconocimiento de una suerte de interioridad del sujeto, una consulta consigo mismo para discernir sus sentimientos morales y peculiaridad constitutiva.

Con todo, este ideal de autenticidad se reelabora con otra concepción que no proviene de la tradición ilustrada, sino de la tradición romántica alemana, de Herder en particular: cada uno tiene su modo original de ser humano. El ideal de la autenticidad se complica así con el de la originalidad. Por tanto, ser fiel a sí mismo, ser auténtico, es ser fiel a una originalidad mía que sólo yo puedo descubrir. Pero hay algo más de extraordinaria importancia: Herder aplica su concepto de originalidad no sólo a los individuos en cuanto personas, sino a los pueblos en tanto individuos. Y lo mismo que las personas, un pueblo o *Volk* debe ser fiel a sí mismo, a su

propia cultura –lo cual en ese momento quiere decir que los alemanes no deben ser franceses de segunda clase o cuasi franceses, sino que deben saber lo que es ser alemán y cuál es el destino de la cultura alemana.

De hecho, aunque Taylor no lo subraya en este texto, podrían añadirse a esta genealogía las nociones de *Esprit de la Nation*, que tiene su origen en Montesquieu, y la de *National Character* que Hume trató por la misma época en un breve ensayo también influyente, *Of National Characters*. En el capítulo iv del libro xix del *Espíritu de las Leyes*, se dice que el *Esprit de la Nation* está formado por varios factores: el clima, la religión, las leyes, las máximas de gobierno, los precedentes, las costumbres (*moeurs*) y los hábitos (*manières*). El espíritu de la nación lo produce, pues, la interacción de causas físicas y morales (sociales). Pero el interés de Montesquieu por este concepto se remonta a estadios más primerizos de su obra. En *De la politique* (1725), afirma la existencia de un alma o carácter de la sociedad –que consideraba como el resultado de una infinita cadena de causas– y que una vez formado tendía *a dominar la sociedad*. Montesquieu piensa en esos factores como estrechamente interrelacionados, de manera que la variación de uno de ellos puede llevar a la afectación de los demás. Si se modificaba el espíritu de la nación se corría el riesgo de que ésta perdiera sus cualidades originales. En su *Essai sur les causes* (1736-1743) afirma que, salvo en las sociedades muy primitivas donde dominan las causas naturales, las causas morales son más importantes que las físicas. De forma que el desarrollo de la civilización comportaba una creciente influencia de la religión, las costumbres, la ley... y el legislador debía influir en las causas morales minorizando las físicas (el clima), aunque sin perjudicar el equilibrio del que estaba formado el espíritu de la nación. Es Hume, en su ensayo *Of National Characters*, el que da una preeminencia definitiva a las causas morales. Hume también suponía que cada nación tenía un conjunto de costumbres características que podían explicarse en relación con causas físicas (el clima) y morales (el gobierno, la riqueza...). Parece que Montesquieu consideró la primacía de lo moral frente a lo físico a partir de la correspondencia con Hume.

Bien, tanto el concepto de *Esprit general de la nation* como el de *National Character*, suponen cuanto menos una concepción unitarista, integrada y homogénea de algo que puede predicarse de todos los miembros de una nación. Lo mismo podría decirse de Herder. Herder fue quien acuñó, y en todo caso popularizó, términos como «lengua nacional» (*Nationalsprache*), «historia nacional» (*Nationalgeschichte*), «educación nacional» (*Nationalerziehung*) o «tradiciones nacionales» (*Nationaltraditionen*). Sin embargo,

nunca utilizó la expresión *Volkgeist*, sino *Geist des Volkes* y *Geist der Nation* y también *National-character* (Llovera, 1994 y Berlín, 2000).

Taylor afirma que los principios de la dignidad, autenticidad y originalidad se resignifican si tenemos en cuenta el punto de vista dialógico. O dicho de otra manera: que la necesidad de reconocimiento aparece a otra luz si tenemos en cuenta que nuestra vida se da en un sistema de lenguajes (verbal, gestual, artístico...) que es el de nuestra comunidad y que ya existe cuando venimos a integrarnos en ella. De manera que, en lo que respecta a la identidad, siempre se construye en diálogo con los otros, con lo que ellos quieren ver en nosotros y a menudo contra lo que los otros ven en nosotros o quieren ver en nosotros. Por tanto, esa identidad individualizada que ahora descubro es el resultado de una negociación dialogada con los otros fuera de mí y dentro de mí.¹

Pues bien, en cuanto la identidad depende de un diálogo ininterrumpido, de una suerte de negociación entre mi interior y el exterior, lo que se subraya ahora es que si fracasa el reconocimiento puede dañar la identidad. Por tanto, lo que se pone en primer plano no es ya sólo la necesidad de reconocimiento, sino la estimación de bajo qué condiciones el intento de ser reconocido puede fracasar.

Así, Taylor señala dos movimientos, convergentes en el supuesto universalista, pero divergentes (incluso conflictivos) en las políticas derivadas, respecto del reconocimiento identitario. Por un lado, con el tránsito del honor a la dignidad sobreviene una política universalista que subraya la igual dignidad de todos los ciudadanos; es una política «ciega a las diferencias», porque lo que pretende es la igualación de los derechos. Su base es el principio de la ciudadanía igualitaria. Por otro, surge la política de la diferencia. Cada uno debe ser reconocido por su peculiar identidad que es única aunque conformada y subordinada a la comunidad cultural a la que pertenece.

En el primer caso, lo que se reconoce son una serie de derechos para todos, haciéndose abstracción de lo que diferencia a los ciudadanos; mientras que en el segundo movimiento lo que se pide es el reconocimiento de lo que les hace distintos, demandándose tal reconocimiento en nombre del ideal de autenticidad (según el rasgo aportado por Herder). O dicho de manera paradójica: dejar de lado lo que no es universal viola el principio universalista del reconocimiento (que tiene como supuesto el ideal de autenticidad).

1. Por ejemplo: las figuras parentales interiorizadas, aunque ya hayan desaparecido físicamente; hay aquí un constante eco del psicoanálisis que también se aprecia en sus citas bibliográficas a pie de página.

Surge así la cuestión político-cultural de discriminación positiva o discriminación inversa: se reclama un trato privilegiado de aquellos grupos culturales que históricamente han sido desfavorecidos con el fin de que sus miembros obtengan ventajas competitivas frente a los de otras comunidades culturales históricamente favorecidas. Ahora bien, la discriminación inversa puede ser entendida de dos formas. Como medida temporal y como medida permanente. Si se entiende temporalmente, lo que se pretende es nivelar el ámbito de lo público, de forma que en un futuro una vez subsanadas las desigualdades se pudiera aplicar una política universalista de reconocimiento ciega a las diferencias. Si se entiende como política permanente, lo que se pretende es conservar por siempre las diferencias culturales, el no retorno a un espacio público indistinto, y la salvaguarda identitaria –de la que se supone la identidad personal es subsidiaria– de formaciones culturales «minoritarias», «minorizadas» o «subalternas» (de todas esas formas, y de muchas más, se les llama y ha llamado).

Pero hay un aspecto más, también de extrema importancia, que se introduce en el planteamiento de la política del reconocimiento de la diferencia cultural. Al exponer la concepción moderna del reconocimiento de la igual dignidad de los hombres decíamos que podía formularse, a la manera de Kant, afirmando que tal dignidad consistía en el reconocimiento de una potencialidad de la que participan todos los hombres: el ser agentes racionales capaces de guiar su vida según principios que la propia razón establece. Es ésta una definición formal de dignidad, basada en rasgos abstractos de cualquier contenido sustantivo. Pues bien, la política del reconocimiento llega a incluir el igual valor de lo que efectivamente se haya alcanzado según el ejercicio de esa capacidad. Sobre este aspecto hemos de volver, pero referido a las encarnaciones culturales comunitarias de tales realizaciones.

Así las cosas, esas dos políticas, que comparten tanto el ideal de autenticidad, como el concepto de igualdad de respeto, llegan a entrar en conflicto. Los primeros reprochan a los segundos que violan el principio de no discriminación. Los segundos reprochan a los primeros que niegan la posibilidad de una identidad no dañada cuando constriñen lo que es diverso a ajustarse a una matriz unitaria (que no es neutral desde un punto de vista cultural), pues esas políticas ciegas a la diferencia no son sino el producto de una cultura determinada instaurada como dominante. Taylor prosigue oponiendo dos modelos de lo que él llama sociedad liberal y toma partido claramente por uno de ellos. En un momento llega a decir que son «dos perspectivas incompatibles de la sociedad liberal» (Taylor,

1993: 89). Y, precisamente, la que defiende Taylor se basa en una concepción de la cultura que me parece muy discutible. Veamos.

Taylor, debido a la protección de lo que llama *derecho a la supervivencia* de una comunidad cultural, admite que las «metas colectivas pueden imponer a la conducta de los individuos restricciones que pueden violar sus derechos» (Taylor, 1993: 83). Tanto es así que admite que, aun a pesar de que no se transgredieran los derechos individuales, «la adopción de una meta colectiva en nombre de un grupo nacional es algo que puede considerarse como discriminatorio de suyo» (ibídem). La razón es clara, pues «siempre ocurrirá que no todos los que viven como ciudadanos bajo cierta jurisdicción pertenecen al grupo nacional así favorecido». Y el ejemplo que propone, tomado de la legislación quebequesa, es la prohibición de que los hijos de los franceses y de los inmigrantes lleven a sus hijos a la escuela inglesa; es decir, que los francófonos deben llevar forzosamente a sus hijos a las escuelas francófonas.

El caso es significativo porque Taylor (1993: 87-89) reconoce que va más allá de las políticas de bilingüismo promovidas por Canadá. Pues de lo que se trata, dice:

no es que la lengua francesa esté al alcance de quienes la preferirán... sino que también implica *asegurarse de que hay aquí, en el futuro*, una comunidad de personas que desearán aprovechar la oportunidad de hablar la lengua francesa.

O dicho más crudamente:

las medidas políticas tendentes a la supervivencia *tratan activamente de crear miembros de la comunidad...* al asegurar que las generaciones futuras continúen identificándose como francófonas. No podemos considerar que esas políticas simplemente estén dando una facilidad a las personas que *ya existen*.²

Es por ello que le parecen insuficientes las posiciones que defienden las políticas que tiendan a «reparar la averías de la igualdad» porque no están destinadas a «asegurar la supervivencia [de las comunidades] a través de indefinidas generaciones futuras» (Taylor, 1993: 64). De manera que Taylor critica a los que sitúan los derechos individuales por sobre los derechos de las comunidades culturales. Como es el caso de Dworkin, cuando afirma que una sociedad liberal no puede adoptar ninguna concepción oficial sustantiva sobre lo que se considera una vida buena, pues ello comportaría la violación del compromiso procesal que obliga a tratarnos recí-

2. El énfasis es mío.

procamente de forma equitativa e igualitaria con independencia de los compromisos sustantivos de cada cual, precisamente en las sociedades modernas caracterizadas por una notable diversidad.

Sin embargo, Taylor afirma que «una sociedad con metas colectivas como la de Québec viola este modelo. Para el gobierno de Québec, es axiomático que la supervivencia y el florecimiento de la cultura francesa en Québec constituye un bien» (Taylor, 1993: 87). Nótese la oscilación terminológica, y por tanto una ambigüedad, que no es irrelevante en absoluto. Pues a veces habla del «gobierno» y otras de la «sociedad». Ahora bien, esta cuestión no es baladí porque los gobiernos van y vienen con una inestabilidad y transitoriedad del todo diferente a la variedad de creencias arraigadas en los ciudadanos de una sociedad. Pero sea como fuere, el derecho a la supervivencia de la comunidad francófona indica para Taylor dos cosas: por un lado, que en ocasiones la naturaleza del bien que se quiere preservar exige que se persiga en común y por tanto que se convierta en materia de política pública; por otro lado, que ello no implica necesariamente una falta de respeto a aquellos individuos que no comparten esa definición de lo virtuoso para la vida.

Ahora bien, Taylor piensa que ambos aspectos son compatibles con los principios de una sociedad liberal. Para ello establece una distinción entre derechos y libertades fundamentales, por un lado, y, por otro, privilegios e inmunidades. Lo que la sociedad liberal debe garantizar son los derechos fundamentales (a la vida, a la libertad, al proceso legal, a la libertad de expresión, de práctica religiosa...): distingue así «las libertades fundamentales, las que nunca pueden infringirse» y «los privilegios y las inmunidades que a pesar de su importancia se pueden revocar o restringir por razones de política pública» (Taylor, 1993: 89). Basta pues con salvaguardar los derechos fundamentales para no conculcar el modelo liberal. Sin embargo, lo problemático de esa distinción se revela cuando, como ejemplo de la misma, avala la medida de que los inmigrantes y los francófonos no pueden llevar a sus hijos a las escuelas anglófonas con el fin de asegurar la supervivencia futura de la comunidad cultural francófona.

La reflexión de Taylor está hecha al hilo de un caso muy concreto. Tan determinada está su reflexión que su texto, a partir de la sección iv, procede como análisis de caso de la coyuntura política del Québec y Canadá, afirmando Taylor en 1992, cuando su texto fue publicado, que el Canadá estaba al borde de «su inminente desmembramiento» por no aplicar la política del reconocimiento; diagnóstico, por cierto, que quince años más tarde podemos considerar ya como errado. Pero lo significativo no es ese diagnóstico, sino la reducción arbitraria que Taylor hace de la com-

plejidad social y cultural del Canadá. Porque habiendo hecho subrepticamente una identificación entre «una lengua = una cultura = una comunidad» el problema queda planteado como si en ese Estado la cuestión fuera el reconocimiento de una cultura minoritaria por otra mayoritaria. Pero lo bien cierto es que Canadá, también Québec, están recorridos por múltiples y discontinuas líneas de fractura económicas, sociales y culturales. Precisamente, ese es el punto de partida de Clifford Geertz a la hora de abordar cómo pensar la diversidad cultural tal como aparece configurada en el mundo de hoy y las consecuencias políticas que de ello se derivan.

II

En efecto, es interesante considerar el tipo de descripción que prologa la opción conceptual de Geertz (2002). Ésta dice que Canadá es un inmenso territorio de diez millones de kilómetros cuadrados, que se extiende desde Detroit hasta el Círculo Polar Ártico, donde conviven franco-canadienses abandonados por Francia tras el triunfo de los británicos en 1793 y lealistas del Imperio Británico huidos de la Revolución Americana; inmigrantes y fugitivos de Europa, también de EEUU y habitantes de Terranova que por un estrecho margen eligieron convertirse en una provincia canadiense en 1949 tras su bancarrota como dominio autónomo. Recientemente ha recibido oleadas de inmigrantes del Pacífico asiático, a la par que perviven un número significativo de grupos amerindios notablemente diferentes. Un 90% de la población se concentra en unos trescientos kilómetros de la frontera de EEUU; la mitad de la población vive en el corredor entre Toronto y Montreal y una cuarta parte vive en Québec, que tiene más de un 80% de habitantes francófonos. El resto de la población vive en el helado norte donde se localiza la mayor proporción de recursos naturales, pero está tan escasamente poblado que hay una mayoría de población amerindia en muchos lugares, además de una clase diferente de minoría francesa en New Brunswick; esquimales inuit en los territorios del noroeste; ucranianos, asiáticos y aún más indios en el oeste; mestizos franco-indios de la boscosa parte central que hablan un criollo mezcla de francés e indio y una gran cantidad de ingleses en Terranova. Pero, además, indios algonquines e inuits juntos constituyen la mayoría de la población en casi la mitad del territorio que reclama Québec; unas poblaciones amerindias con las que ya se han producido conflictos sobre el control de los recursos naturales de los territorios indios tanto del suelo como del subsuelo. Geertz concluye que Canadá como país es más un campo de (cul-

turalmente supuestas) «cunas», «parentescos» o «estirpes de personas» que algo en sí mismo, o que la convivencia problemática de dos culturas enfrentadas, una de ellas falta de reconocimiento.

Ahora bien, esta apresurada descripción empírica de Canadá, más allá de su eventual precisión, no cabe duda de que es más ajustada que la supuesta en el planteamiento de Taylor. Porque lo crucial aquí no es ya la descripción de Geertz en sí misma, sino, como dije, uno de los supuestos conceptuales fundamentales de Taylor que tal descripción, a modo de contraste, pone de manifiesto: el concepto de cultura con el cual trabaja. El cual se muestra de nuevo cuando aborda una cuestión relativamente distinta de la supervivencia cultural como un compromiso sustantivo deseable de una sociedad liberal. Me refiero a su defensa del reconocimiento del «igual valor» de las diferentes culturas, asunto que trata al final de su ensayo y también en «Comparación, Historia, Verdad» (Taylor, 1997). Según lo que nos ocupa, lo relevante aquí no es lo relativo a la necesidad de comparación y la lógica de la comprensión intercultural. Respecto de esta cuestión su punto de vista oscila entre su remisión a la noción gadameriana de «fusión de horizontes» y algunas posiciones intermedias entre las de los wittgensteinianos (como Winch) y las de los popperianos (como Horton y Jarvie) en las discusiones sobre el relativismo de las razones tal como se dio en las polémicas de finales de los años 60 y a lo largo de los años 70-80.

Lo relevante, insisto, es el concepto de cultura que pone de manifiesto. Cuando Taylor aborda el asunto del igual valor de las diferentes culturas advierte que no se refiere a «un medio cultural parcial en el seno de una sociedad»; ni tampoco a «fases breves de una cultura importante» (tal cosa le llevaría a la paradoja de pensar, por ejemplo, que todas las manifestaciones artísticas de una cultura –sea la nuestra– tienen igual valor). No, la cuestión del igual valor la plantea respecto a «todas las culturas que han animado a sociedades enteras durante algún período considerable» (Taylor, 1997: 98). En otro momento dice que las culturas de las que supone un valor igualitario son «aquellas que hayan proporcionado el horizonte de significado para un gran número de seres humanos, de distintos caracteres y disposición, durante un largo periodo de tiempo: en otras palabras, aquellas que hayan articulado su sentido del bien, de lo sagrado, de lo admirable» (Taylor, 1997: 106). Respecto de éstas dice que hay que adoptar la «suposición» de que tienen un valor para todos los seres humanos. Ahora bien, Taylor matiza aquí su punto de vista, pues ésta suposición –en otros lugares le llama «hipótesis inicial», incluso «acto de fe»– es *ex ante*. Quiérese decir que ello no equivale a afirmar que seguro que

toda cultura tiene igual valor, pero que no debe ser descartado hasta que no se proceda a su estudio (se refiere, pues, a las culturas que son suficientemente distantes y distintas de lo que él llama en algún momento «cultura occidental» o «del Atlántico norte»). Lo que es un derecho exigible es esa suposición *ex ante* de que toda cultura tradicional tiene un valor, pero no que el estudio y eventual consideración de ese valor concluya indefectiblemente en el juicio de que es mayor o igual al de las demás.

Ahora bien, lo que quiero subrayar es que tanto en sus afirmaciones sobre la necesidad de garantizar la supervivencia de comunidades culturales, como en la cuestión del reconocimiento *ex ante* del igual valor de las diferentes culturas, Taylor piensa la noción de cultura –por decirlo en términos de Geertz– como un consenso fundamental sobre lo bueno, lo bello y lo verdadero; o si se prefiere, como un consenso sobre concepciones, sentimientos y valores. Una noción integral y configurativa de la identidad cultural que concibe las diferentes culturas en tanto unidades sin fisuras, totalidades absolutamente integradas, de límites precisos y perdurables, donde cada una de ellas es una unidad compacta, homogénea, simple y uniforme. Cada pueblo, etnia, nación... tiene «su» cultura distinta y distintiva. Pero además, es una concepción de la identidad cultural donde los individuos que a tales entidades pertenecen están totalmente determinados en su acción, sin margen alguno para las desviaciones o rupturas del supuesto consenso. Lo que Geertz afirma es que si esa concepción configurativa de cultura podía tener su verosimilitud en el contexto de la etnología del período clásico (donde los objetos de estudio eran pequeñas sociedades ágrafas encapsuladas y desconectadas, pueblos de las selvas, islas y desiertos), hoy tal concepto de cultura es tosco y rudimentario, no sirve para captar la variedad, complejidad y particularidad cultural tal como ahora se muestra y su descripción del Canadá, por ejemplo, sugiere.

El asunto no es que la diversidad cultural haya desaparecido, sino que ya no puede ser concebida como un conjunto de mónadas culturales sin ventanas que coexisten unas junto a otras en un espacio político históricamente determinado. En la sociedad capitalista avanzada, o en la «modernidad líquida» (por utilizar el término de Z. Bauman), pocos son los individuos, si es que hay alguno, que no pasen por más de una comunidad «de ideas y principios» (Kracauer, 2006: 257). Comunidades, por cierto, ellas mismas más o menos auténticas o imaginadas, perdurables o efímeras y, todas, imbricadas de múltiples maneras. Y por ello, afirma Bauman, es tan difícil e inestable resolver la pregunta por la *mismidad* (la consistencia y la continuidad de nuestra identidad a lo largo del tiempo). Por

ello, también, no menos problemática es la pregunta por la *ipseidad* (i.e. la coherencia de lo que nos distingue como individuos), pues tampoco en un momento dado, sincrónicamente, pertenecemos a una sola de esas comunidades (Bauman, 2005: 25). Pero, además, hay que tener en cuenta la lógica de la identidad cultural grupal y personal. Según lo dicho, la identidad de los individuos pueda pensarse en analogía con un puzzle. Sin embargo, hay una diferencia importante. Mientras que resolver un puzzle es una tarea orientada hacia una *meta* (reconstruir un imagen final completa que conocemos de antemano), en el caso de la identidad la tarea está orientada hacia los *finés*. No tenemos una imagen final, sino una serie de elementos de muy diversa procedencia histórica, cultural, social y política con los que «hacemos pruebas». Como afirma Bauman, el problema no es tanto recobrar o hacer sobrevivir una identidad cultural comunitaria, que se supone originaria, cuanto qué puntos de llegada merecen alcanzarse. Dicho brevemente: «resolver un puzzle sigue la lógica de la racionalidad instrumental (seleccionar los medios correctos para alcanzar un fin); en cambio, la construcción de la identidad se guía por la lógica de la racionalidad de finalidades (descubrir el atractivo de los logros que pueden conseguirse con los medios dados)» (Bauman, 2005: 71).

Desde esta perspectiva se podría rescatar algunos de los puntos de vista de F. Barth en su famoso texto de 1969 sobre los grupos étnicos y sus límites. Especialmente, su aspecto central: dejar de considerar a los pueblos como meras unidades portadoras de cultura. También su concepción de que las diferencias culturales relevantes para hacer adscripciones de individuos a colectividades no son objetivas, que esas adscripciones no dependen de una rapsodia de rasgos culturales que el observador atribuye a tal o cual comunidad decidiendo posteriormente si un individuo las comparte. Pues lo decisivo es que sólo son relevantes aquellas diferencias que *los actores* consideran significativas y utilizan polémica y diacríticamente en cada momento y contexto, según sus intereses, frente a los otros.³

Ahora bien, esta lógica de la racionalidad de fines en la construcción o definición de las identidades, contextual y nómada, pone de relieve un aspecto ya apuntado en la descripción de Geertz de la variedad cultural. Un aspecto que cuestiona el mero enfoque culturalista de la política del reconocimiento tal como la concibe Taylor. Pues de la descripción de Geertz también forma parte la desigual distribución de recursos económicos

3. Cf. BARTH, F. (1976): *Los grupos étnicos y sus fronteras*, FCE, México. Pero todo lo que depende de su consideración de grupos étnicos reducidos en sociedades tradicionales, pastunes, etíopes, etc. no puede aquí aplicarse.

entre las distintas poblaciones de Canadá, o los conflictos por los recursos naturales entre los amerindios y los francófonos del Québec.⁴

En efecto, como ha afirmado Bauman «la identidad brota en el cementerio de las comunidades, pero florece gracias a la promesa de la resurrección de los muertos» (Bauman, 2003: 22). Según él, esas comunidades difuntas, de las cuales la búsqueda de la identidad es un «mero sucedáneo», son más soñadas que imaginadas (según la conocida expresión acuñada por Benedict Anderson en su *Comunidades Imaginadas*); siempre ya han sido, o serán en el futuro, pero en nada se parecen a las que realmente vivimos. Todo el proceso moderno acabó con ellas. El anhelo de identidad se inscribe entre esa nostalgia de un pasado soñado y la imaginación de un futuro reconciliado donde por fin seremos lo que somos, es decir, fuimos. Porque esas comunidades difuntas se añoran como un círculo cálido. Un ámbito cuyo confort se debe a que unos no son extraños para los otros, a la buena voluntad cuando es necesario el socorro y la ayuda en tiempos de penuria o peligro. En definitiva, un lugar donde el sentido compartido propicia un entendimiento previo donde se inscribe cualquier ulterior desacuerdo y, por ende, posibilita su resolución. Por tanto, esa calidez acogedora no es un consenso construido, sino algo inmediatamente dado, tácito, vivido con familiaridad y no merecedor o falto de escrutinio, reflexión o experimento. Así las cosas, tal comunidad exige unos límites bien determinados; debe ser pequeña, de forma que sus miembros sean visibles entre sí; y ser autosuficiente, para que los cuidados y recursos a todos alcancen.

Pero, justamente, las sociedades modernas se caracterizan por una asimetría en la distribución de cuidados y recursos económicos. Además, con renovado y progresivo acento el estado nacional deja en manos de los ciudadanos la resolución de los aspectos generales de su seguridad que el estado antes asumía (por decirlo en palabras de U. Beck que Bauman cita, a todos se nos exige «buscar soluciones biográficas a contradicciones sistémicas»).

Por tanto, las urgencias identitarias y la consiguiente demanda de reconocimiento no pueden pensarse al margen de las fracturas de clase y considerarse como un asunto meramente cultural, aspecto que Taylor deja por completo de lado. De hecho, tal aspecto distribuye de forma desigual a los miembros de una sociedad. Para los individuos con recursos, que tie-

4. He resumido su descripción, pero tal como aparece en el texto original incluye las contradicciones entre las provincias occidentales y Ontario, que aporta la mitad del producto interior bruto, etc. Lo mismo para el caso de Sri Lanka, que junto a la ex Yugoslavia, constituye su análisis comparativo.

nen garantizada la seguridad en todos sus aspectos, el respaldo identitario de una comunidad cultural estable no es necesario, ni urgente; además, supone un compromiso a largo plazo que merma la libertad de opciones que pueden permitirse. Para los individuos con escasez de recursos y penurias varias, es fácil imaginar que la pertenencia a una comunidad de fundamento «objetivo» les garantizará una seguridad que la libertad de opción, que nunca han tenido, no les garantiza. Como señala Bauman (2003: 119), citando a J. Weeks:

De hecho, el sentimiento más fuerte de comunidad probablemente provendrá de grupos que consideran amenazadas las premisas de su existencia colectiva y que a partir de esto construyen una comunidad de identidad que proporciona un fuerte sentimiento de resistencia y poder. Al sentirse incapaz de controlar las relaciones sociales en las que se encuentra, la gente reduce el mundo al tamaño de sus comunidades y actúa políticamente sobre esa base. Con demasiada frecuencia, el resultado es un particularismo obsesivo como forma de aceptar la contingencia o vérselas con ella.

Como señaló Rorty —opinión que Bauman suscribe y acentúa— ese particularismo obsesivo no sólo reposa sobre una mala comprensión de la diferencia y de la lógica de la identidad cultural en el mundo contemporáneo, sino que es un señuelo que distrae a los desposeídos de sus verdaderos objetivos. Para la nueva izquierda culturalista su enemigo principal es «una estructura mental más que una estructura de relaciones económicas»; «hablar de dinero es de mal gusto» (Rorty, 1998: 74), afirma Rorty. De manera que para Bauman refundir reales fragilidades materiales individuales en la potencia imaginada de una comunidad tiene como resultado «una ideología conservadora y una praxis exclusivista» (Bauman, 2003: 120) (vuelta a las raíces, imaginarias; los otros, colectivamente, son los culpables de lo que nos pasa a nosotros colectivamente). Tanto es así que la disolución de un espacio público y su saturación por conflictos intercomunitarios es precisamente el tipo de ‘superestructura’ política que requiere en estos momentos la nueva jerarquía de poder...«el orden global precisa de mucho desorden local “para no tener nada que temer”» (Bauman, 2003: 125). En *Identidad*, Bauman llega a afirmar taxativamente que «la guerra por la justicia social se ha malgastado en una profusión de batallas por el reconocimiento» (Bauman, 2005: 57).

Michael Ignatieff también ha subrayado la importancia de los factores políticos y económicos en la dinámica de las diferencias culturales, en su entificación comunitaria (étnica, nacional...) y eventual configuración violenta (Ignatieff: 1999: 39-73). Ignatieff (que igualmente se reivindica como

un ferviente defensor del liberalismo), rescata el concepto de «narcisismo de la diferencia menor» que Freud acuñó en *El tabú de la virginidad* (1917). Afirmaba Freud que «nada fomenta tanto los sentimientos de extrañeza y hostilidad entre las personas como las diferencias menores»; quizá la fuente de hostilidad que, en todas las relaciones humanas, lucha contra los sentimientos fraternales. A Freud le preocupaba por qué depende la identidad masculina de convertir a la mujer no tanto en su objeto de deseo cuanto de su miedo. Freud contestaba: «puede que el terror proceda de que la mujer es diferente al hombre, siempre incomprendible y misteriosa, extraña, y, por tanto, aparentemente hostil. El hombre teme que la mujer le debilite, le infecte de su feminidad y le convierta en un incapaz». Pero Freud retomó el concepto de «narcisismo de las diferencias menores» en la *Psicología del grupo y el análisis del Yo* (1922), donde pasa a tratarlo en el contexto de las diferencias de carácter grupal. Le llamaba la atención que incluso cuando se trata de grupos íntimos –amistades, matrimonio, relaciones paterno-filiales... –los afectos sean a la vez positivos y negativos, ambivalentes. O dicho de otra manera: lo que los miembros del grupo tienen en común –como ocurría en el caso de hombres y mujeres– no siempre se impone a la hostilidad. El mismo o semejante mecanismo se observa, pensaba Freud, en las sociedades y entre las naciones. Pues bien, Ignatieff afirma que el grado de hostilidad, intolerancia e incluso neta violencia entre los grupos no tiene una relación directa con la magnitud de las diferencias culturales, históricas y físicas tal y como las percibe un observador externo y no comprometido con lo observado. De forma que cuanto menores parecen las diferencias para ese observador, mayor puede ser su importancia para los que se definen desde el interior del enfrentamiento. Ninguna diferencia cultural importa demasiado hasta que se convierte en un privilegio y en el fundamento desde el que se pretende legitimar la opresión. De manera que «el poder es el vector que agranda lo pequeño», y en esa dinámica las pequeñas diferencias se enfatizan, cobran un gran valor simbólico. Precisamente, la violencia magnifica las diferencias menores y en muchos casos las diferencias se hacen violentamente agresivas para disimular que son menores.

III

Para concluir. El concepto de cultura que subyace a la política del reconocimiento multicultural de Taylor me parece mal formado y obsoleto. En primer lugar, su asimilación inadvertida (e involuntaria) de lengua y cul-

tura; al ser Québec su análisis de caso, las conclusiones que extrae pecan de afán de generalidad (uno de los más habituales errores de los filósofos, según Wittgenstein). Si en vez de una sociedad marcada parcialmente por la diferencia lingüística de una parte de su población, aplicáramos su punto de vista a una donde la diferencia fuera religiosa, sus conclusiones conculcarían principios básicos del liberalismo político. En segundo lugar, su concepto configurativo de cultura (de stirpe herderiana) no consigue dar cuenta de la variedad y complejidad cultural tal como hoy se muestra en las sociedades modernas. La consecuencia, en tercer lugar, es que su noción de la subordinación de la identidad cultural personal a la identidad cultural comunitaria es demasiado rígida y determinista, permitiendo exclusiones de individuos desafectos o no suficientemente leales. En cuarto lugar, su teoría es en exceso culturalista, de manera que no considera otras determinaciones (políticas, sociales y económicas) del todo relevantes no sólo para pensar la vida en común, sino incluso a la hora de pensar las diferencias culturales y reparar las injusticias.

Taylor reivindica un modelo que califica de compatible con el liberalismo. Por su parte Ignatieff defiende críticamente las instituciones liberales basadas en el principio de que somos, primero, sujetos jurídicos; y ante todo ciudadanos con los mismos derechos y obligaciones. Lo cual supone una ficción conseguida históricamente que consiste en hacer abstracción de la multitud de diferencias que pueden predicarse de los individuos, a la vez que acentúa esa determinación común: ciudadanos sujetos de derechos iguales. En principio, los teóricos liberales clásicos entendían por «individuos libres» a los varones blancos, cristianos y ricos. De manera que la teoría era una ficción que excluía a trabajadores, mujeres, niños, todas las poblaciones de color y las no cristianas. Pero la ficción liberal, piensa Ignatieff, ha tenido la potencia histórica de ir incorporando sucesivamente a los en principio excluidos (mujeres, «pobres», «negros»...). Ello ha supuesto largos procesos de lucha y reivindicación, pero en definitiva lo que se reivindicaba era la inclusión en la ficción. O dicho de otra manera: los excluidos se apropiaron del lenguaje liberal que es universalista y lo usaron contra las primitivas formulaciones del ideario liberal. El proceso de integración de los excluidos lleva aparejado el efecto de separar al individuo de su grupo de identificación inmediato y a pensarse como sujeto de derechos. De forma que ha podido, al cabo, plantear reivindicaciones frente al Estado, e incluso frente a aquellos grupos de pertenencia por medio de los cuales consiguió su inclusión. Ahora bien, todo ello reposa en subrayar el papel primordial de la semejanza humana y, no la negación de las diferencias, pero sí el carácter secundario de las mismas.

En cuanto a Bauman (2003: 164), que critica en este punto a Taylor siguiendo a Habermas y no lejos de Ignatieff en algunos aspectos, afirma que si el reconocimiento de la variedad cultural es el punto de partida correcto, también debemos estar de acuerdo en que «el estado constitucional democrático» es el único marco en el que puede desarrollarse el debate sobre los valores humanos que deben compartirse:

la universalidad de la ciudadanía es la condición preliminar de toda «política del reconocimiento» que tenga sentido. Y, permítaseme añadir, la universalidad de la humanidad es el horizonte respecto al que tiene que orientarse toda política de reconocimiento para tener sentido.

Geertz, también reivindica el liberalismo para sí, añadiéndole el calificativo de «social democrático», puesto que le importa «la distribución equitativa de las posibilidades de vida», y no sólo la neutralidad en asuntos de creencia personal, el individualismo, el énfasis en la libertad y en el procedimiento, o la universalidad de los derechos humanos. Pero no quiere que el liberalismo considere patológicas, primitivas, atrasadas, regresivas o irracionales lo que en algún lugar llama *primordial loyalties*.⁵ El liberalismo, piensa, ha nacido en una parte del mundo, en un momento dado, pertenece a una tradición que se quiere universalista, que recoge una experiencia variada de cómo las gentes diferentes pueden vivir con cierto grado de respeto y debe entrar en discusión con otros universalismos de otros lares culturales e históricos, especialmente con el Islam. Lo más que se puede esperar, afirma escéptico, es «una paz de baja intensidad» y «la obligación moral de la esperanza».⁶

No hace falta viajar a lejanos y exóticos lugares para gozar de la variedad y la diferencia, basta con atender a lo que dicen los que se llaman a sí mismos liberales. De hecho, si pudiéramos exponer todas las diferencias, solapamientos y matices que caracterizan a los teóricos del multiculturalismo, podríamos obtener un buen ejemplo, una imagen, de la complicada identidad cultural tal y como hoy se muestra: como una intrincada malla, cuyos filamentos ni siquiera son continuos, con la que los individuos entretejen su biografía.

5. GEERTZ, C. (1994): «Primordial loyalties and standing entities», Collegium Budapest/Institute for Advanced Study, *Public Lectures* nº 7, April 1994. También, *Reflexiones Antropológicas...* op. cit. pp. 264-267.

6. *Ibidem*, pág. 267

Bibliografía

- BARTH, F. (1976): *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, FCE.
- BAUMAN, Z. (2003): *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, Madrid, Siglo XXI.
- BAUMAN, Z. (2005): *Identitat*, València, PUV.
- BERLIN, I. (2000): *Las raíces del romanticismo*, Madrid, Taurus.
- GEERTZ, C. (2002): *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*, Barcelona, Paidós.
- IGNATIEFF, M. (1999): *El honor del guerrero. Guerra étnica y conciencia moderna*, Madrid, Taurus.
- KRACAUER, S. (2006): «El ornamento de la masa», en *Estética sin Territorio*, Murcia, Colección de Arquitectura.
- LLOBERA, J. R. (1994): *El dios de la modernidad*, Barcelona, Anagrama.
- RORTY, R. (1998): *Achieving our Country*, Harvard University Press.
- TAYLOR, Ch. (1993): *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, FCE.
- TAYLOR, CH. (1997): *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós.