

MULTICULTURALISMO, IDENTIDAD Y RECONOCIMIENTO.

Juan Manuel Forte Monge. Universidad Complutense de Madrid

Resumen. Se concibe el multiculturalismo como una propuesta de reconocimiento cultural y político. Una propuesta que se apoya en ciertos supuestos antropológicos y filosóficos: la noción de autenticidad cultural, cierta equiparación de las diferentes culturas, el carácter positivo la diversidad cultural, un ideal armónico de convivencia de la diversidad, la eficacia de los mecanismos de reconocimiento, etc. Esta comunicación se propone analizar algunas de estos supuestos y las dificultades y aporías que generan.

Abstract. Multiculturalism is understood as a policy of political or cultural recognition. A policy of recognition which relies upon some anthropological and philosophical assumptions: the notion of cultural authenticity, the presumption of equal worth of the different cultures, the positive value of diversity, the peaceful coexistence of plurality and diversity, the efficacy of recognition, etc. This paper attempts to analyze some of these assumptions and the difficulties related to them.

Es un hecho que la mayoría de las sociedades contemporáneas son multiculturales en mayor o menor medida (se calcula que menos de un diez por ciento de los estados nacionales son étnicamente puros¹. Por lo demás, sabemos que, de la mano de la movilidad global y los desajustes demográficos, este fenómeno va en aumento. Por tanto, puede decirse que el modelo de sociedad contemporánea, para bien o para mal, es multicultural.

Por otro lado, es obvio que cuando se habla de multiculturalismo se alude a una corriente política normativa que, con independencia de sus múltiples versiones, reivindica o promueve el reconocimiento y respeto de la diversidad cultural (como en el caso de C. Taylor, en *The Politics of Recognition*². En otras palabras, lo que nos interesa aquí es una corriente de pensamiento que defiende el respeto de la identidad cultural de los diferentes grupos que componen una sociedad, y que aboga por el reconocimiento institucional y social de estas identidades, normalmente aludiendo a una cierta igualdad. Dicho esto, mi propósito es analizar qué sentido puede tener hablar de identidad cultural, y qué significa reconocimiento cuando éste viene aplicado a instancias como cultura, grupo cultural, etc.

En primer lugar, creo que conviene aclarar qué acepción del término cultura voy a manejar. La cultura puede concebirse del modo más amplio, coincidiendo con el conjunto de fundamentos y productos de una sociedad, a la manera como la antropología de E. B. Tylor³ la concebía, esto es, en el sentido de un todo complejo que incluía creencias, conocimiento, artes, costumbres, etc. En el límite opuesto, ésta como una propiedad aislada que recoge exclusivamente algunos rasgos fenoménicos compartidos por un grupo de individuos (como cuando en el lenguaje periodístico se habla de cultura feminista, cultura del jazz, o similares). En mi caso, haré un corte aquí que permita que el concepto de cultura sea mínimamente operativo en relación al multiculturalismo. Para ello, consideraré por cultura el rasgo propio y común de una realidad que podremos llamar comunidad⁴ Comunidad (*Gemeins-*

¹ En la década de los 90, Kymlicka hablaba de 184 estados independientes, en los que había diseminadas 600 lenguas y 5000 grupos "étnicos" diferentes (cf. *Multicultural Citizenship*, Clarendon Press, Oxford, 1995, pág. 1).

² "The Politics of Recognition", en *Multiculturalism*, Princeton U. P., Princeton, págs. 25-73.

³ E. B. Tylor, *Cultura primitiva*, Ayuso, Madrid, 1977, pág. 19.

⁴ En este sentido, esta idea de cultura incluye la idea de Kymlicka que propone reservar el término multiculturalismo para referir las diferencias nacionales y étnicas (*op. cit.*, pág.18).

chaft) en el sentido de Ferdinand Tönnies⁵ es decir, una agrupación humana que orienta su comportamiento por un sistema de fuerzas y motivaciones compartido, que poco o nada tiene que ver con la elección o el uso deliberado de un cálculo racional, sino más bien con valores y patrones de actuación conscientes o inconscientes adquiridos básicamente por tradición. Como es bien sabido, Tönnies oponía este sistema orgánico de fuerzas indeliberadas, y en buena medida espontáneas, a la idea de sociedad (*Gesellschaft*), en la que los individuos separan netamente los medios de los fines elegidos, y lo hacen desde un cálculo pretendidamente racional. Evidentemente, aunque estas dos pautas de comportamiento (o estos dos tipos de voluntad, como Tönnies las designaba) nunca se dan en estado puro, podemos aceptarlos como ideas tipo (en el sentido de Max Weber) hacia los que se aproximan los comportamientos y los sistemas de pensamiento de los grupos y los individuos reales. Por lo demás, asumiré aquí (y éste es quizá el supuesto más significativo de mi ponencia) que la distinción comunidad / sociedad no es una mera distinción entre dos tradiciones, sino una verdadera oposición. Que la modernidad, la racionalización y la ampliación de la racionalidad capitalista o administrativa no significan la implantación de otra tradición exclusivista, sino la negación de toda tradición comunitaria; que, en definitiva, el proyecto ilustrado de racionalidad moderna implica no una tradición más entre otras, sino un modelo de educación y pensamiento que aspiraba a proporcionar a los individuos la formación necesaria para la consideración crítica de toda tradición y cultura particular (como viene caracterizada, por ejemplo, C. Laborde⁶). Desde este punto de vista, incluso la postmodernidad no implicaría en principio un renacimiento de la tradición y la comunidad, sino, más bien, una socialización de las tradiciones, una puesta en el mercado de los productos tradicionales donde el individuo elige su religión o rituales de boda, más o menos como elige la casa que desea o puede comprarse. Es decir, la recuperación de las identidades culturales no supone un problema para la mentalidad moderna, siempre que ésta se lleve a cabo sin imposiciones, cumpliendo con el marco de legalidad y siempre que no se convierta en una imposición pública, sino que sólo sea una elección privada. Por tanto, asumiré aquí que, en la medida en que la sociedad avanza (esto es, en la medida en que avanza el proceso de racionalización, impersonalización y mercantilización), la comunidad en el sentido tradicional desaparece o pierde fuerza. Y, sin embargo, admitiré al mismo tiempo que, en tanto la sociedad cosmopolita y de individuos adultos y libres no sea posible, que mientras no se pueda prescindir de la familia, del vecindario, de las naciones, de ciertas religiones comunitarias, etc., algo quedará de comunidad, por más que reducida, desfigurada o fragmentada ante el avance de la modernidad racionalizadora. Antes de pasar a analizar la postura de las doctrinas multiculturalistas a este respecto, conviene examinar algunas consecuencias de estas consideraciones previas.

La primera, que, cuando aludíamos al término cultura aplicado a la comunidad, no habíamos aclarado qué tipo de propiedad considerábamos. Y, en realidad, poco importa si se concibe la cultura como una sustancia (de la que los individuos de la comunidad serían los accidentes); o, al contrario, como una suerte de accidente de la que los organismos son la sustancia; como un sistema de creencias o modos de percepción y representación; o más bien, junto con lo anterior, como un sistema de realidades objetivas (instituciones, artefactos, materialidades), que estructurarán el espacio en el que se mueven los individuos. En cualquiera de estas concepciones, creo que podemos estar de acuerdo en ciertos puntos sobre la idea de cultura: en primer lugar, que la cultura comunitaria se presenta como un todo complejo y

⁵ F. Tönnies, *Comunidad y asociación: el comunismo y el socialismo como formas de vida social*, Península, Barcelona, 1979. De un lado tendríamos la comunidad y, con ella, el ámbito de la *Wesenswille*, o voluntad esencial, natural y orgánica; del otro, la sociedad o asociación, basada en la *Kürwille*, la voluntad racional o reflexiva. En el primer caso, el sistema se regula mediante la filiación, el parentesco, la comunión y la organicidad. En la sociedad, los individuos comparten, sin fusionarse ni confundirse, un sistema caracterizado por la impersonalidad, la artificialidad, el contrato. Por lo demás, es evidente la relación entre esta distinción y la adoptada por Weber (acción tradicional / racional), o la establecida por Durkheim entre solidaridad mecánica y orgánica.

⁶ C. Laborde, "The Culture(s) of the Republic. Nationalism and Multiculturalism in French Republican Thought", en *Political Theory*, 29 (2001), págs. 716-35, aquí pág. 718.

orgánico. Un todo, si se quiere, relativamente abierto a transformaciones e interacciones con su exterioridad, pero, en cualquier caso, un todo de contornos más o menos definidos. Un todo que tiene un carácter dinámico, controlado sólo en parte por elementos conscientes y deliberados, y en su mayor parte, por fuerzas inconscientes e involuntarias. Un todo que, en mayor o menor medida, determina o directamente constituye la identidad compartida de los individuos en el contexto de la comunidad, así como produce y recrea rasgos distintivos y diferenciadores respecto a los individuos de otros grupos.

Por consiguiente, si la cultura comunitaria es un todo complejo y estructurado, ésta no puede concebirse como un mero agregado (en ese caso estaríamos ante meros usos sociales e instrumentales de los rasgos y tipos culturales). En el sistema cultural habrá sin duda partes accidentales o irrelevantes; habrá, sin embargo, también, rasgos constitutivos o esenciales, sin los cuales el todo perderá su estructura o su unidad. En consecuencia, las culturas comunitarias tendrán una estructura jerárquica, en la que habrá elementos fácilmente desechables y sustituibles, pero otros que no puedan suprimirse de golpe sin resquebrajar la forma del entero sistema. Y habrá, al lado de ellos, toda una serie de fenómenos, de pautas, de ideas, que nada tendrán de esenciales y ni siquiera quizá de culturales, puesto que serán de índole social (en el sentido que hemos venido remarcando) y que, por ello, no identifican a nadie ni a nada, serán de todos y de nadie.

Podemos volver ahora a la cuestión del multiculturalismo. Éste no se refiere al hecho de que los diferentes espacios sociales y económicos constituyan a la vez un espacio comunitario o nacional, algo que conlleva sus propios problemas y que se contradice con el universalismo y el cosmopolitismo (como nos muestra, por ejemplo, C. Laborde en su ya citado *The culture(s) of the Republic*), sino que se trata de que un mismo espacio social y político contenga en su interior una variedad de comunidades culturales. Las cuestiones que la doctrina multiculturalista plantea en este caso son múltiples, y la principal, creo, es si, puesto que efectivamente la sociedad multicultural es un hecho de facto, las diferencias culturales y comunitarias que ésta implica debieran conservarse o incluso promoverse. Como sabemos, el multiculturalismo opta por esto último. Y no lo hace en principio por tratarse de un residuo inevitable, o un recurso instrumental de las sociedades y estados para su supervivencia (como podría ser el caso del nacionalismo estatal); ni tampoco parece que el motivo principal de esta defensa se halle en que las identidades comunitarias representen un complemento necesario para proteger al individuo allí donde el mercado y el estado son impotentes o inútiles, aunque este último elemento se utiliza a menudo como fuente de legitimidad. Si fuera este último el motivo principal, nada tendría que objetar el multiculturalismo a la asimilación y estandarización, puesto que todas las culturas pueden en principio cumplir esta función. En realidad, la defensa de las identidades comunitarias aparece a menudo abordada desde la misma perspectiva conservacionista que hallamos en la protección de las especies de animales en extinción; en otros casos, a veces en combinación con lo anterior, se asume la diferencia como un valor intrínseco que permite que todas las culturas alcancen un valor equivalente. Ésta parece ser la justificación subyacente en uno de los principales teóricos del multiculturalismo, Charles Taylor, quien conecta la reivindicación del respeto y el reconocimiento con la presunción de que todas las culturas (aquellas que pueden calificarse de “auténticas” y perdurables) tienen algo importante que decir o aportar a los seres humanos⁷. No se trata, sin embargo, de que todas las culturas puedan descubrirse equivalentes en sus logros e instituciones concretas, cuanto de que todas ellas se complementan en alguna medida, aportando sus propias contribuciones en campos heterogéneos (*Ibid*, 71). El problema de esta especie de ecumenismo cultural es que no sabemos desde qué plano y en nombre de qué podemos juzgar el valor y las aportaciones de las diferentes culturas, a no ser que se asuma a alguna de ellas como patrón y medida (como propone el etnocentrismo) o, aún más problemático, que se adopte una especie de sujeto trascendental (¿quizá la perspectiva de sujeto racional de la modernidad?) o

⁷ “The Politics of Recognition”, pág. 66.

para estar más a la moda, una suerte de fusión de horizontes hermenéutico cuyos misterios en este terreno he de confesar que no he logrado desvelar. En cualquier caso, aceptando que efectivamente se puedan descubrir las aportaciones que cada cultura hace a la civilización humana y que no halla ninguna que, siendo auténtica, se quede al margen de estas aportaciones, quedaría todavía por resolver la cuestión de si una aportación parcial por parte de una cultura otorga derecho de conservación a todo el lote al que va unida, o si, más bien, han de suprimirse aquellas partes que puedan considerarse desagradables o negativas para el intérprete (en nombre de la humanidad). Pero entonces, volvemos a la cuestión que planteaba hace un momento, esto es, la de que las partes esenciales y constitutivas de una cultura no pueden suprimirse sin descomponer la estructura global, o como suele decirse, sin crear un proceso de "aculturización". Por lo demás, tampoco puede pasarse por alto el hecho de que el propio intento conservacionista supone ya aceptar el influjo de una fuerza externa, deliberada y extraña a la identidad cultural, cuya espontaneidad y dinamismo interno (señas de autenticidad) resultan desde ese mismo momento traicionados⁸

Como hacía referencia anteriormente, la idea sobre la que se suele fundamentar esta legitimidad es asumiendo el valor del pluralismo conservacionista. Así, en el artículo I la Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural, se estipula que la diversidad cultural para los hombres es "tan necesaria como la diversidad biológica para los organismos vivos"⁹. Y, además de remitirnos al patrimonio de la humanidad o a los factores de desarrollo, se nos dice que "la defensa de la diversidad cultural es un imperativo ético." Ahora bien, resulta evidente que la noción de pluralismo está normativamente cargada y no es equivalente, en absoluto, a la mera multiplicidad. Pluralismo es un término de la cultura occidental, y en este sentido, está íntimamente relacionado con las ideas de tolerancia, apertura, antidogmatismo, diferenciación entre vida privada y pública. E incluso, yendo más lejos, podemos decir que la idea de pluralidad tiene un neto carácter político liberal, en relación con el estado de derecho y la separación de poderes, la libertad de expresión, la separación entre política y religión, la democracia (es decir, un sistema en el que las mayorías no aplastan a las minorías), la igualdad de derechos ciudadanos, etc. El pluralismo en este sentido tiene que ver con la apertura a un elenco de posibilidades y adhesiones voluntarias que los individuos adoptan para constituir libremente sus anclajes identitarios. Por lo tanto, estamos nuevamente ante una concepción social y cosmopolita de la pluralidad comunitaria, que reproduce el esquema de la voluntad racional y de la separación medios/fines. Y por ello mismo, nada extraña que en esa misma declaración de la UNESCO se nos hable de tolerancia, de derechos humanos, libertades básicas, etc. Esto es, se nos hable desde un modelo de sociedad universal y cosmopolita que es perfectamente incompatible con gran parte de las culturas comunitarias conocidas. En efecto, como ya he señalado, a nadie se le oculta el hecho de que las identidades comunitarias implican a menudo paquetes enteros de normas y prácticas de los que no es posible salirse y que se contradicen con cualquier idea de libertad individual o proyecto elegido. La declaración de la UNESCO, en este sentido, contiene el supuesto básico de que toda cultura es compatible con una sociedad cosmopolita con individuos que gozan de derechos universales básicos; un supuesto, por tanto, que puede servir para aclamar y proteger la variedad de lenguas, de folklore o de logros técnicos y artísticos, pero siempre que éstos se desconecten del resto de instituciones y prácticas anexos a ellos, que a menudo se revelan incompatibles con la tolerancia, la igualdad de derechos o el pluralismo mismo. Frente a este ideal armonizador y armónico, el hecho es que, incluso en el caso de comunidades que comparten la misma idea de organización social y política, nos encontramos con que basta que difieran en un elemento, por ejemplo, su concepción de la identidad nacional, para que la incompa-

⁸ Habermas, *Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State*, en A. Gutmann (ed.) *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton UP, Nueva Jersey, págs. 107-48, aquí pág.131.

⁹ Y prosigue diciendo: "En este sentido, constituye el patrimonio común de la humanidad y debe ser reconocida y consolidada en beneficio de las generaciones presentes y futuras".

tibilidad se imponga a la voluntad de convivencia.

De lo dicho se siguen al menos dos cosas. Que ninguna propuesta multicultural puede obviar el hecho de que muchas partes esenciales de los sistemas culturales comunitarios pueden ser incompatibles entre sí. En segundo lugar, que la defensa del pluralismo no sólo no tiene nada que ver con la defensa de la mera pluralidad, sino que éste sólo puede hacerse desde unas coordenadas universalistas y cosmopolitas, es decir, desde una tradición eurocéntrica o desde un modelo normativo racionalista que es justamente la negación crítica, como ya dijimos, de la comunidad, y que por tanto impone serios recortes legales y morales a toda comunidad que quiera entrar en su espacio.

La segunda cuestión de la que me gustaría ocuparme aquí el problema del reconocimiento¹⁰ que se erige como el instrumento básico de las políticas y los programas multiculturalistas. En primer lugar, se suele estipular que el reconocimiento introduce un elemento de dignidad y autoestima en los individuos que comparten una comunidad diferenciada y a menudo minoritaria o marginada. De esta manera, el reconocimiento implicaría además de un beneficio directo para estos grupos, una potenciación del sentimiento de co-pertenencia y de la cohesión social. Conviene aquí hacer varias distinciones. En primer término, el reconocimiento explícito del que aquí hablamos consiste en una relación en la que alguien o algo reconoce a un segundo sujeto, institución o colectivo. Además, pueden distinguirse dos tipos básicos de reconocimiento, el reconocimiento de distinción y el de conformidad¹¹ Reconocer lo distinto equivale a asumir y respetar la diversidad y la diferencia, mientras que la conformidad reconoce lo igual y se orienta a la asimilación.

Pues bien, aunque el multiculturalismo abogue por el reconocimiento de la diferencia y de lo distintivo, éste se lleva a cabo con políticas que pretenden la igualdad¹² incluso en aquellos casos en que se trata de programas de discriminación positiva. Es decir, nuevamente, como en el caso del pluralismo, nos encontramos con que el reconocimiento supone una idea de igualdad que apela a la tradición eurocéntrica liberal o socialdemócrata de derechos y libertades, y que, por consiguiente, no parece transportable a la estructura de cualquier comunidad dada.

Ahora bien, un punto aquí decisivo es que cualquier proyecto de reconocimiento reclama la reciprocidad. No sólo ya por una cuestión de pura lógica, sino por los efectos empíricos bien conocidos que producen las políticas de reconocimiento sin reciprocidad. En efecto, el reconocimiento en una sola dirección conduce inevitablemente a problemas bien conocidos por la literatura multicultural. El primero de todos, que el "grupo reconocido" puede no reconocer por su parte el espacio social de igualdad y de derechos desde el que recibe el reconocimiento. Lo que sucede a menudo en estos casos es que se asume la superioridad de este espacio sin otorgarle legitimidad, por lo que, al cabo, el reconocimiento se interpreta desde la comunidad minoritaria o marginada como mera reiteración disimulada de la jerarquía cultural¹³ Además, puesto que el reconocimiento implica un proceso psicológico e intersubjetivo, existe el problema de hallar los medios objetivos e inequívocos que puedan satisfacer las demandas razonables de reconocimiento. De no ser así, la necesidad de reconocimiento y de autoestima, como bien nos enseñó Freud, puede convertirse en insaciable. Algo que abre las puertas al victimismo y al resentimiento permanente. El reconocimiento unidireccional corre pues el riesgo de no ser nunca

¹⁰ Uno de los primeros en plantear esta cuestión fue también C. Taylor, en su ya citado "The Politics of Recognition".

¹¹ Una terminología empleada por T. Todorov en *La vida en común*, Taurus, Madrid, 1995. Aquí, págs. 120-21. A nadie se le escapan los enlaces que la cuestión del reconocimiento tiene con Hegel y su actualización hermenéutica en Gadamer, pero esta cuestión ya nos llevaría lejos de la brevedad aquí exigida.

¹² Por igualdad entiendo aquí la igualdad de estirpe liberal (imparcialidad legal ante las diferencias) o socialdemócrata (distribución de la riqueza, oportunidades), a las que creo que se reducen en último término la mayoría de las propuestas multiculturalistas. Sobre esta cuestión, cf. J. Rodríguez Pereda, *Identidades, demandas de igualdad y estado de derecho*, en *El espejo, el mosaico y el crisol. Modelos políticos para el multiculturalismo*, Anthropos, México, 2001, págs. 97-115.

¹³ Cf. D. Cornell and S. Murphy, "Anti-racism, Multiculturalism and the Ethics of Identification", *Philosophy and Social Criticism*, 28/4 (2002), págs. 419-49; también el artículo de M. Beck Matustik en el mismo volumen, *Contribution to a New Critical Theory of Multiculturalism*, 473-82.

suficiente; de ser considerado una ofensa más de la cultura dominante o, quizá peor, de convertirse en un instrumento que revitaliza o fortalece divisiones comunitarias latentes o en vía muerta.

No cabe duda de que existen múltiples ejemplos de minorías oprimidas e históricamente discriminadas. Una cuestión que seguramente la modernidad no ha sabido ni podido afrontar sin contradecir sus principios por un lado o por otro. La propuesta multicultural (en realidad, un intento más de afrontar esta cuestión), se enfrenta al problema de reivindicar un reconocimiento que pretende la igualdad y que al mismo tiempo no quiere ser asimilatorio, ni universalista, ni eurocéntrico. Tiene que convencernos, sobre todo, de que ese modelo que no admite la más mínima excepción ni privilegio en relación a los derechos ciudadanos, sociales y políticos, no sólo es un modelo defectuoso, sino que existe algún tipo de alternativa eficaz y consistente¹⁴

Juan Manuel Forte Monge
Dpto. Filosofía IV
Facultad de Filosofía
Universidad Complutense de Madrid
jmforte@filos.ucm.es

¹⁴ En la literatura multiculturalista, suele hablarse de modelo agotado, excluyente y represivo en política interior, colonizador en política exterior (J. M. Mardones, "El multiculturalismo como factor de modernidad social", en *El espejo, el mosaico y el crisol*, ed. cit., pág. 49).