

IDENTIDADES CULTURAIS E INTEGRACIÓN POLÍTICA: UN MAPA CONCEPTUAL

Rafael del Águila

Universidad Autónoma de Madrid

Este traballo ofrece unha especie de mapa conceptual que aspira a clarificar o significado de certas palabras clave que, acotío, foron obxecto de malentendidos. O seu debuxo resalta algúns accidentes xeográficos no espazo das argumentacións políticas, aínda que outros, necesariamente, están ausentes. Sexa como sexa, espero que a representación que o mapa fai do territorio argumental resulte útil e sirva para orientarnos nas polémicas contemporáneas sobre o multiculturalismo e a democracia.

Por suposto, os conceptos aquí analizados poderían ser definidos e tratados doutra maneira, pero a opción que escollín é a que me parece coherente e capaz de eludir algunhas confusións habituais entre nós.

Primeiro agruparei en dous grandes modelos as opcións para tratar o tema da inmigración: o que lles dá prioridade ás identidades culturais e o que llela concede aos valores ilustrados. Gustaríame advertir que esta construción de modelos, como sempre que se trata de modelos, simplifica as complexidades de ambas as dúas posicións, pero penso que é útil e necesaria para proceder a unha clarificación conceptual. Despois disto, tentarei formular un concepto de interculturalidade capaz de conseguir un equilibrio entre os valores da democracia liberal e a sensibilidade coas identidades culturais. A continuación, abordarei os problemas desde unha integración estritamente política. Por último, falarei das prioridades necesarias para esa integración: a autonomía de pensamento, a xeración de lugares de encontro entre o diferente, a educación na diversidade, a deliberación e a discusión conxunta, etc.

AS BASES DA PRIMACÍA DA IDENTIDADE

Culturalismo

O culturalismo remite a unha comprensión dos seres humanos como incardinados nunha cultura específica en que se socializan; deses procesos extraen a súa

individualidade e autenticidade. Isto é debido, como di Parekh, a que non somos seres transcendentais que nos relacionamos exteriormente coas nosas culturas e que elaboramos sobre elas enfoques continxentes. A cultura moldéanos, fainos ser como somos, e os liberais entenden mal este aspecto e axitan continuamente o fantasma dunha autonomía transcultural, culturalmente obtida (Parekh, 2005, p. 172). É dicir, fannos crer que é posible, por así dicilo, «saír da nosa pel» cultural para así xulgar desde fóra as demais culturas e tamén a nosa (Rorty, 1991, p. 211 e ss.).

Para tradicionalistas, comunitaristas ou culturalistas, a identificación humana cunha tradición, unha comunidade ou cunha cultura é ineludible. Vivimos nas nosas comunidades, ao abeiro das nosas culturas, non flotamos racionalmente fóra delas. Non posuímos, fóra delas, acceso ningún a valores, crenzas ou argumentos. Non temos saída ningunha ao «exterior» –quer cara ao mundo da razón, quer cara a outras culturas ou comunidades. Somos os que somos. Para a lectura «forte» deste asunto, a alternativa é clara: tradición ou imitación, autoafirmación ou autonegación, autenticidade ou asimilación. En realidade, «somos» o que verdadeiramente «somos», só cando descubrimos unha identidade en nós e nos mantemos fieis a ese descubrimento (Taylor, 1994, p. 30 e ss.), unicamente cando descubrimos un vínculo que constitúe a nosa identidade (Sandel, 1982, p. 150-152). Trátase, pois, dunha concepción de comunidades, tradicións e culturas como constitutivas dos seres humanos, e non viceversa. É dicir, non é que os individuos se asocien e formen así a comunidade, senón que a comunidade os forma en canto individuos. Polo demais, esas identidades que atopamos esixen unha lealdade completa con elas (MacIntyre, 1984).

De aquí semella seguirse con naturalidade un conxunto de «teses culturalistas fortes» que cómpre subliñar:

Por unha banda, os individuos son constituídos pola comunidade, que é a que verdadeiramente posúe realidade social. O florecemento humano esixe que agromen tamén os grupos identitarios dentro dos que os individuos obteñen sentido para as súas vidas. Son as nosas identidades as que nutren e lles dan contido ás nosas eleccións e opinións.

Por outra banda, os contextos culturais teñen igual valor intrínseco, xa que son eles os que nos permiten a autenticidade e mesmo a humanidade, porque nos fan diferentes e como somos. Por iso, para algúns, o valor da cultura non é

continxente respecto da opinión da maioría, pois a cultura non é só o instrumento do ben dos individuos, senón que debe ser recoñecida e respectada por si soa (Taylor, 1995, p. 137 e ss.).

Ademais, todo isto esixe igual respecto para todas as culturas e este respecto consiste, en primeiro lugar, na esixencia da súa supervivencia e do seu mantemento íntegro. Todo o cal debería frear calquera intervención estatal tendente a «liberalizar» as identidades, pois isto non respectaría a súa autoorganización ou soberanía interna (Galston, 2002, p. 22 e ss.).

Así pois, estamos na obriga de tolerar todas as culturas e deixalas sobrevivir, desenvolverse e tamén de recoñecer o seu valor intrínseco (Taylor, 1994, p. 64). O asimilacionismo é unha sorte de aniquilación; a mestizaxe, unha ameaza; a pureza cultural, un deber. Todas son nalgunha medida valiosas, e incluso teñen un mesmo «dereito á supervivencia cultural», pois, ao cabo, son orixes da individualidade (Kukhakas, 1992).

Desta maneira, e por último, as culturas convértense en política e moralmente constitutivas da identidade e da autenticidade individual e colectiva, e esixen accións políticas precisas tendentes a protexelas e promovelas. Tamén demandan recoñecemento e dereitos de grupo, que se sitúen por riba dos individuos (Young, 2000; Galleoti, 2002). As culturas non son elixidas polos seus membros, son o seu *telos* vital (Colom, 1998, p. 155 e ss.).

Ao meu ver, boa parte dos problemas de encaixe que hoxe temos coas identidades culturais son debidos a estas definicións. Boa parte dos conflitos culturais proceden desta comprensión específica da prioridade da cultura sobre o individuo. Así, na «crise das caricaturas», onde uns defendían a liberdade de expresión tipicamente ilustrada –baseada neste caso na liberdade «de sátira»–, outros esixían respecto pola súa cultura, pola santidade das súas tradicións ou a existencia dunha dobre vara cultural. De igual modo, as reivindicacións dalgunhas comunidades islámicas que queren educación segregada dos seus membros, é dicir, sen mesturarse con outras comunidades, en termos da súa cultura de referencia e impartida polas súas autoridades tradicionais.

Ambos os dous exemplos, de maneiras distintas, apuntan a unhas características esenciais das políticas identitarias que suxiren o establecemento de sistemas de convivencia de corte multicultural.

Multiculturalismo

O multiculturalismo significa a convivencia de entidades culturais así definidas. Estas identidades compréndense agora como máis ou menos pechadas e estables, e o ámbito de encontro no que interactúan é, por así dicilo, «exterior». As distintas identidades actúan exteriormente unhas con respecto ás outras. Como bólas de billar, compactas e densas, as culturas baten entre si nun ámbito político de coexistencia ou de guerra, dependendo dos casos. As coñecidas teses do choque de civilizacións proceden dunha comprensión das identidades nesta liña de cerramento, estabilidade, non permeabilidade, exterioridade, que xera odio á diferenza e que inclina finalmente cara ao conflito e a guerra (Huntington, 1997).

Así definidas as cousas, os partidarios deste multiculturalismo non son –non o poden ser– favorables á mestizaxe. Naturalmente, poden entender que as culturas cambian e que os procesos de intercambio mutuo entre elas existen, pero non miran estes procesos con simpatía e tenden a crer que a mestizaxe é unha práctica que pon en risco a autenticidade da súa cultura, a santidad da súa tradición, a importancia da súa identidade. A mestizaxe podería ser considerada algo indesexable e, nos casos extremos, criminal, porque atenta contra o carácter central das culturas como ámbitos de socialización dos individuos e arrisca a supervivencia da cultura do caso. Mesmo o contacto con outros ou os argumentos foráneos á tradición do caso poden ser considerados lesivos para a identidade. Desde este punto de vista, trataríase de construír ámbitos de autodeterminación cultural que fagan que, cando choquen as «bólas de billar», homoxéneas e densas, non se produzan conflitos excesivamente lesivos para a convivencia. O máximo ao que podemos aspirar é a coexistir, non a convivir, a lograr unha sorte de *modus vivendi* minimalista (Gray, 2001), non unha comunidade política estable baseada en normas compartidas.

Os exemplos deste tipo de multiculturalismo son moi variados: desde a estratexia dos «nacionalismos étnicos» que reclaman un Estado para eles, non definido polo pluralismo interno, senón pola homoxeneidade; ata os acordos dentro de ordes políticas multiculturalis que manteñen xurisdicións separadas entre os seus compoñentes, como no Toledo medieval entre musulmáns, cristiáns e xudeus. Estes exemplos fannos ver que o multiculturalismo así

definido non ten por que ser, nin usualmente o é, unha solución cómoda para os valores do liberalismo democrático e que, de feito, pode convivir, mesmo en ocasións de maneira máis desafogada, con réximes non democráticos.

O modelo «millet»

Pero se aceptamos, como a moitos lles parece razoable, algunhas destas afirmacións, estaríamos na obriga de admitir que o conflito de identidades non deriva do «feito do pluralismo» (Rawls, 1993, 2002) nin ten unha base individualista –moral, relixiosa, ideolóxica, etc.–, senón que deriva das diferenzas entre grupos, a asimetría entre culturas e modos de vida, a exclusión de diferenzas non maioritarias, a desigualdade de poder. E, daquela, o problema da tolerancia e a convivencia será un problema de visibilidade, de inclusión pública, de repartimento do poder político, de restitución de condicións de igualdade, dignidade e respecto para as formas de vida excluídas (Galeotti, 2002).

E hai quen cre que isto só é posible mediante un modelo de convivencia multicultural ao que se lle chamou «millet», é dicir, espiga. Igual que a espiga suxeita mediante unha palliña central os distintos grans de trigo ou cebada, unidos levemente a ela, así o Estado sería unha fina subxección institucional da que están suspendidas as densas comunidades culturais.

Este modelo pode localizarse facilmente no tipo de convivencia dos antigos imperios: en boa parte do imperio de Alexandre Magno; en Roma, desde logo; na convivencia baixo o imperio musulmán en España; o imperio Otomán, nas «repúblicas de indios», etc. Hoxe tamén existen lugares distintos e distantes onde este modelo se desenvolve: Malaisia, onde conviven seguindo estas regras e baixo un réxime autoritario unha maioría musulmá malaia, cunha minoría chinesa budista e cristiá e unha minoría támil hinduísta; ou Holanda, onde baixo un réxime democrático avanzado conviven as maiorías cristiás cos inmigrantes musulmáns ou doutras relixións e etnias; así foi ata o asasinato do cineasta Van Gogh hai poucos anos. O seu influxo como ordenación para a diversidade cultural chegou igualmente, con algún que outro matiz, ata Canadá e as súas comunidades indíxenas, ou Gran Bretaña e as súas comunidades de inmigrantes; así foi ata os atentados do 7X e as súas consecuencias, que parecen estar promovendo certos cambios.

Non é preciso dicir que entre todos estes casos hai diferenzas moi notables: para uns, a segregación de comunidades ten unha base xurídica –distintas leis para diferentes comunidades–; para outros, a base é puramente social –vivir en barrios separados– ou cultural –recibir educación en colexios propios. Para unhas comunidades, existe unha auténtica soberanía do grupo sobre os seus membros; noutros casos, é unha prioridade do grupo relativamente intervida polas institucións da sociedade de acollida, etc. Pero a nós, agora, o que nos interesa é aquilo que as diferentes alternativas dentro do modelo comparten: a prioridade xeral da cultura.

En realidade, o modelo parte da idea de que a diversidade cultural é un feito, de que a cultura é constitutiva dos individuos e da vida social e política en xeral, de que os grupos esixen e necesitan dereitos colectivos, de que igualmente resulta necesario recoñecer a forza da pertenza e os dereitos de autodeterminación das culturas en aspectos cruciais.

A visión, como sabemos, xustifícase acudindo á idea de que os seres humanos están integrados na súa comunidade cultural e que todo aquilo que verdadeiramente lles importa –costumes, relixións, prácticas sociais, valores, sentido e significado para as súas vidas, identidade, familia, condutas, moralidade, etc.– pertence ao ámbito da cultura e está determinado por ela. O Estado como tal non ten *status* moral ningún. A súa tarefa límitase a soste, alimentar e coidar das distintas comunidades culturais que o habitan. É un marco laxo de institucións dirixido a crear coexistencia entre elas (Gray) e garantir unha orde que permita o desenvolvemento da vida política e social de cada unha das distintas comunidades culturais.

Polo tanto, o Estado non debe intervir nos seus asuntos internos, en como ordenan a convivencia entre os seus membros ou regulan certas institucións, como a familia, os deberes relixiosos, os roles do home e mais da muller, etc. Desde a educación segregada ata a xurisdición sobre os membros do grupo por parte das súas autoridades tradicionais, as distintas solucións multiculturais varían en intensidade, pero manteñen a tendencia ao illamento. O Estado, pola súa parte, debe limitarse a recoñecer o seu dereito a unha autonomía interna practicamente total. Aquí, os verdadeiros protagonistas políticos son os grupos, non os individuos que os compoñen. E isto convérteos en suxeitos de dereitos e responsables colectivos do exercicio da liberdade. Todo iso desemboca en que os

individuos deben lealdade á súa pertenza cultural e á súa comunidade tradicional e non, ou non necesariamente, ao Estado que os acubilla.

Todo isto desembocou, para moitos dos seus críticos, na idea de que o «millet» conduce necesariamente a unha política de guetos. E isto demostra unha intolerable indiferenza ante os individuos cando non están perfectamente asimilados á súa comunidade cultural de orixe, é dicir, cando teñen problemas ou adoptan unha postura crítica respecto da súa tradición. Este modelo non permite intervir no nome do individuo e dos seus dereitos, pois iso transgrediría a soberanía do grupo sobre os seus membros.

As políticas identitarias esíxenlles aos poderes públicos recoñecemento, é dicir, visibilidade na esfera pública monopolizada por identidades hexemónicas –brancos, homes, clase media alta, etc. Igualmente, esixen que se respecten as súas diferenzas e tradicións e tamén ámbitos de non interferencia para as súas prácticas sociais ou culturais peculiares, ou accións afirmativas para resarcilos da exclusión sistemática e mais da inxustiza. Ademais, esixen a prohibición de certo tipo de linguaxe humillante e degradante que a cultura maioritaria utiliza acotío e que ofende a súa identidade. Con que base lle formulan estas esixencias á sociedade democrática? As críticas recentes de Bikuh Parek ás solucións liberais son pertinentes neste punto.

Segundo o autor británico, as posicións liberais en calquera variante son incapaces de afastarse do individualismo. Certamente, recoñecen acotío que a cultura axuda, por exemplo, a obter autonomía, pero suxiren que esta autonomía debe usarse para transcender o marco cultural. Así e todo, a cultura é importante e está ineludiblemente entrelazada coas nosas capacidades. Pero os ilustrados, os liberais e demócratas occidentais ao máis que chegan é a suxerir unha autonomía transcultural, culturalmente obtida (Parekh, 2005, p. 172). É dicir, supoñen que un pode adoptar unha instancia de autonomía despegándose dalgunha maneira fóra do ámbito cultural; Parekh disente desa posibilidade. Cando menos neste texto¹.

Con todo, na preocupación xenuinamente liberal democrática está establecer certos límites á diversidade cultural. Aquí resulta extremadamente relevante o concepto de «restricións internas» elaborado por Kymlicka (1995). É certo, di,

¹ Parece haber un cambio de opinión na súa intervención na International Labor Institute of Geneva no verán de 2005, é dicir, despois dos atentados do 7X en Londres (*Prospect Magazine*, September 2005, <http://www.prospect-magazine.co.uk/list.php?autor=917>).

que todo grupo limita as liberdades persoais dos seus membros nalgũa medida. No nome da solidariedade social, da pureza cultural, das crenzas relixiosas, da orde pública, da convivencia cívica ou da seguridade política, os grupos limitan a autonomía dos seus membros, co obxectivo de protexer o grupo e a súa orde do impacto da disensión interior. Agora ben, unha visión liberal deste asunto obríganos a establecer, por así dicilo, límites a eses límites, xa que se as restricións internas limitan excesivamente os dereitos dos seus membros ou lles impiden cuestionar o *statu quo* ou revisar acordos selados con anterioridade ou poñer en cuestión algunhas autoridades ou certas prácticas, daquela, a súa protección deixa de estar lexitimada, porque unha visión liberal «require liberdade dentro do grupo minoritario» (Kymlicka, 1995).

Que existan restricións internas ilexítimas, que se permitan certas prácticas baseadas na crueldade, a dominación ou a exclusión permanente cos membros do grupo, para moitos liberais e demócratas resulta extremadamente criticable neste modelo «millet». A desconsideración dos dereitos individuais, as fortes tensións intracomunitarias entre tradicionalistas e reformistas –que o modelo desconsidera–, o adoutramento e o fanatismo nas escolas segregadas, a ensinanza do odio a valores cruciais para as sociedades democráticas e, no límite, a aparición de intolerancia, dogmatismo e violencia dificultaron aínda máis este enfoque. Se a isto lle engadimos os problemas de seguridade xerados polo terrorismo islámico e, en xeral, polo terrorismo global, a reacción en contra destes modelos de convivencia illacionistas e antiilustrados non se podía facer esperar.

AS BASES DA PRIMACÍA DO DISCURSO ILUSTRADO

Liberalismo e democracia

O liberalismo democrático enfoca estes problemas e alternativas de xeito radicalmente oposto ao culturalismo. Se as prioridades para este eran a cultura, a tradición, a identidade ou o grupo, para a perspectiva moderna e o liberalismo político as cousas son diferentes: o que prima é a autonomía individual.

A concepción moderna de autonomía está profundamente ligada ao concepto de liberdade e xorde como unha rebelión contra o Antigo Réxime e o seu princi-

pio de adscrición. A súa primeira intención política é desligarse dunha comprensión dos seres humanos aos que definía como produtos do desempeño de determinados roles sociais establecidos por dereito de nacemento. Cada individuo era entendido daquela en relación coa comunidade, o grupo ou a corporación da que formaba parte. É dicir, no Antigo Réxime, os individuos estaban definidos polas súas identidades. Os seus dereitos, as súas posibilidades vitais, a súa identidade política eran establecidos como reflexos daqueles grupos en que estaban integrados e de cuxos límites non podían escapar. Un era conde ou servo ou monxe ou natural de tal ou cal lugar ou membro de tal ou cal gremio, etc., e isto determinaba completamente a súa individualidade, que só se definía mediante esta adscrición.

O concepto de autonomía aspira a romper unha estrutura establecida que, segundo o discurso moderno, é asfixiante para a individualidade e mais para o exercicio da razón. Así, a autonomía libera a individualidade das presións que sobre ela exercían os poderes establecidos. Claramente, tras esta descrición estaba a idea ilustrada de individualismo e a idea democrática de autogoberno, é dicir, a consideración dos individuos como señores de si mesmos, como suxeitos das súas accións, amos do exercicio da súa razón e protagonistas das súas vidas.

Esta idea está tamén detrás do contractualismo: son individuos no seu uso de razón os que pactan a creación dunha sociedade e dun goberno que lles garante a súa seguridade (Hobbes, 1971), os seus dereitos (Locke, 1963) ou as súas liberdades políticas (Rousseau, 1989). Tamén o concepto de autonomía é o eixe do *sapere aude* kantiano, dese «atreverse a saber», que responde á pregunta: Que é a Ilustración? (Kant, 1975).

Así mesmo, estas prioridades da autonomía son compartidas polo enfoque republicano. A súa reivindicación da liberdade como non dominación, como non dependencia, autorizaría a poñerlles límites a certas prácticas –fosen estas culturais ou non. De feito, autorizaría, no nome da república e dos seus valores cívicos, a intervención sobre os casos sociais ou culturais en que se dan exemplos de dependencia e dominación co obxectivo de establecer as condicións de liberdade e autonomía. A garantía da autonomía e da liberdade prevalece sempre sobre calquera outra consideración cultural, tradicional, relixiosa, etc. (Skinner, 1990; Petit, 1997).

Particularmente interesante para os problemas que nos ocupan é o concepto de autonomía que manexa John Stuart Mill. A autonomía debe comprenderse

nun sentido interactivo, é dicir, debe referirse á formación de cidadáns con disposición crítica no seo dunha tradición. Non é simplemente a capacidade de determinar de maneira perfectamente racional os nosos obxectivos baleirados de toda identidade particular e de toda elección «non racional». Stuart Mill sinalábo taxativamente: é mellor equivocarse por un mesmo que acertar seguindo os ditados alleos. A autonomía, pois, serve para elixir os obxectivos vitais dos individuos. Actuar por rutina, seguindo calquera autoridade ou tradición establecida, ou ben deixarse arrastrar pola inclinación inmediata ditada polas nosas paixóns non é autonomía. Tampouco o é esmagar as nosas paixóns particulares baixo o peso da razón abstracta e facer desta a nosa ditadora interna, como semella desprenderse da teoría kantiana. Cómpre descubrir os obxectivos e as inclinacións que nos son realmente propias. Que non resultan ser produto da manipulación externa, a imposición cultural ou o autoengano. O principio, xa que logo, é o da liberdade e a autoexpresividade individuais case absolutas e cunha única limitación, a do dano que as nosas accións e eleccións lles puidesen causar a terceiras persoas. «A única parte da conduta de cada un pola que é responsable diante da sociedade é a que se refire aos demais. Na parte que lle concerne só a el, a súa independencia é, de dereito, absoluta. Sobre o seu corpo e o seu espírito, o individuo é soberano [...]; o dano ou risco de dano aos intereses dos demais [é] a única cousa que xustifica a intervención da sociedade» (Mill, 1970, p. 66 e 180).

Xa que logo, o individualismo é un ben en si mesmo. A liberdade e a capacidade para elixir por un mesmo é un elemento crucial para unha vida humana plena. O individuo non é só un membro do grupo, senón que, a través da reflexión, é quen de adquirir a suficiente distancia crítica respecto das tradicións recibidas.

Hai algunhas cousas que toda perspectiva moderna, liberal, democrática ou republicana comparte con relación á autonomía. Por exemplo, que pensar e elixir por un mesmo constitúe un dereito irrenunciable dos individuos, e que, polo tanto, o Estado ten a obriga de protexer ese dereito, incentivalo e desenvólvelo. É o problema do necesario respecto que unha sociedade xusta debe mostrar por todos e cada un dos cidadáns e un compoñente imprescindible das liberdades.

Isto non significa, non obstante, que aquí opere unha especie de «todo vale». Para algúns teóricos liberais que seguen unha inspiración kantiana –o primeiro

Rawls, por exemplo–, cando se exercen a autonomía e mais a racionalidade descóbrense, desde logo, unha pluralidade nas respostas individuais, pero tamén unha sorte de uniformidade de fondo: finalmente, todos eliximos os valores centrais da Ilustración e o liberalismo democrático (Rawls, 2002)².

Polo demais, se definimos a comunidade política, segundo o fan os republicanos, como unha asociación entre cidadáns libres e iguais que pactan certos principios de xustiza e logran acordos constitucionais sobre os límites da autoridade, os dereitos e as obrigas, poderemos incorporar democraticamente os membros doutras culturas ao noso *demos* democrático. Pero, certamente, isto supón esixencias para todos: require unha identificación ineludible coa comunidade política en si, cos seus valores básicos e centrais, así como un compromiso importante de reciprocidade e lealdade mutuas.

Esta liña é coherente cos que seguen o ronsel de John Stuart Mill. Para estes enfoques liberais, democráticos ou republicanos, aínda que resulta innegable que o exercicio da racionalidade produce e reflicte o pluralismo humano e que debemos aprender do diferente, temos, así mesmo, que poñerlle determinados límites ao pluralismo (Raz, 1986).

En efecto, a tolerancia do diferente ou o respecto e o recoñecemento son prácticas cuxo valor está vinculado ao da liberdade e a autonomía, e só se atopan limitados por eles. A tolerancia coas diferenzas identitarias ten un límite na defensa e a protección das condicións que fan posible a liberdade e mais a autonomía. A apertura a outras culturas e formas de vida, o respecto polos diversos puntos de vista e concepcións do mundo, o recoñecemento das identidades plurais son esenciais para que poidan existir cidadáns autónomos e capaces de elixir por si mesmos. Pero isto non significa que adoptemos un punto de vista «relativista» fronte a esa diversidade, senón que a defensa da integridade ética e/ou política do liberalismo democrático, da cultura cívica da república, é tamén un elemento crucial da defensa do réxime de tolerancia e do pluralismo. Segundo esta concepción perfeccionista, o que fai preferible a nosa cultura liberal democrática é o seu pluralismo e a súa apertura ao cambio, e isto esixe o noso compromiso cos valores que a fan posible.

² Desde logo, o recurso á «posición orixinal» para establecer os principios de xustiza parte deste suposto.

Isto é un tanto semellante ao que Richard Rorty (1991) chamou «etnocentrismo franco». É dicir, que esa defensa dos valores liberais e democráticos debe apoiarse na «nosa» idea das cousas, e que non está inscrita na «racionalidade humana» nin nas estrelas, pero que, non obstante, merece a nosa lealdade. Así pois, debemos asumir que é a nosa propia cultura liberal democrática a que determina a nosa opción por eses valores que priman a autonomía e mais a liberdade. Pero tamén cómpre que nos decatemos de que é esa cultura a que tamén nos ensina a valorar o pluralismo, o respecto polo diferente e a diversidade cultural. Se respectamos outras culturas é porque esta nosa cultura cívica nos educou igualmente para facelo. Confeso que esta idea está detrás da proposta de interculturalismo que veremos máis adiante.

Sexa como for, que riscos comporta este punto de vista?

A tendencia do perfeccionismo no ronsel de Mill ou do republicanismo é a de tolerar de modo pleno e positivo unicamente aquelas prácticas ou formas de vida que non lles impiden aos seus membros o exercicio da autonomía³. Aquelas formas culturais ou políticas que lles negasen eses dereitos ás persoas que as integran non deberían tolerarse. E, desde logo, a ausencia de autonomía sería proba de opresión –cultural, política...– do grupo sobre os seus membros.

Nun primeiro momento, esta xustificación parece razoable. Pero, curiosamente, esta viraxe cara á prohibición de modos de vida e culturas baseados na heteronomía, este límite que quere garantir a autonomía de todas as persoas, xera aquilo ao que se quere opor: paternalismo, é dicir, a xustificación da necesidade de que uns decidan por outros. Porque, en efecto, cando nos opoñemos a que se realicen determinadas prácticas peculiares, pero que nos son estrañas e extravagantes –acudir a todos lados co *chador*, por exemplo–, tomamos decisións sobre o que os demais, acotío de maneira libre e autónoma, decidiran por si mesmos. Se podemos demostrar que a decisión é forzada, teríamos problemas para lexitimar a intervención. Pero, sen dúbida, cando optamos por prohibir esa práctica sen máis, estaremos a actuar de xeito paternalista.

³ Por suposto, tamén aquelas prácticas que lles producen «dano a terceiros» ou as que xeran riscos insustentables para o sistema de convivencia liberal democrático. Pero estes son problemas diferentes do que agora nos interesa subliñar.

Polo demais, adóitase esquecer que outros costumes peculiares, os nosos, son tomados por «normais» –a touca das monxas, o uniforme nos colexios privados...–, mentres se consideran infamantes para os individuos costumes parecidos, pero estraños. Por outra parte, algúns dos nosos «costumes» non son elixidos tampouco por todos e cada un, senón impostos como requisitos ou establecidos por seculares tradicións: por exemplo, o ensino da relixión católica en colexios públicos financiados polo Estado.

Así pois, o paternalismo supón actuar, no tocante aos outros, sen lles conceder unha marxe para a elección autónoma, porque consideramos que non están preparados para exercer a súa autonomía. O exemplo típico disto é o educativo –«para facer as persoas autónomas cómpre educalas»– e o paternal –«impóñolles disciplina aos meus fillos para que poidan ser autónomos algún día». É indubidable que se trata de afirmacións razoables e prudentes, pero tamén extremadamente problemáticas. Porque, cando este argumento é levado ao público, fai que nos relacionemos co distinto, con outras culturas ou individuos, dunha maneira realmente ensoberbecida: «as rapazas e mulleres que levan *chador* na escola non saben o que é a dignidade da muller, e nós, si». Ou ben, no extremo: «os salvaxes deben aprender os valores da civilización», como dicía o racionalismo imperialista decimonónico. E non é isto unha forma de imposición intolerable?, unha maneira de dicir que os outros deben ser coma nós? E non anula isto o exercicio da autonomía?

Ademais, o problema é que todo isto choca de fronte con outros valores centrais do liberalismo democrático. Por exemplo, aqueles que afirman que nunha sociedade xusta non deben ser favorecidas na esfera pública ou impostas aos demais concepcións relixiosas, morais ou políticas ningunhas, nin sequera as propias. Precisamente, a autonomía viría a garantir iso. Pero esta diversidade de diferenzas que considera xustificable un trato desigual acaba por socavar o fundamento do seu exercicio.

Por iso, desde enfoques ilustrados esíxese a neutralidade e igual respecto por parte das institucións públicas fronte ás distintas identidades.

Esta concepción de neutralidade consiste en adoptar unha posición imparcial verbo das diferenzas conflitivas que non deben ser reprimidas. Aquí, as razóns para a tolerancia da diversidade son independentes da desaprobación moral que nos suscite o «contido» da diferenza. Non se trata agora de primar a autonomía.

A concepción neutral de tolerancia é unha fórmula que se fundamenta noutra crenza tipicamente liberal democrática: a equidade e o igual respecto que se lles debe a todas as persoas fai obrigado que tratemos con imparcialidade as súas concepcións do mundo (Dworkin, 1990).

O modelo de «asimilación»

Así e todo, o modelo moderno e ilustrado que prevaleceu durante bastante tempo foi o asimilacionista. Un modelo diametralmente oposto ao multicultural, e ao cabo tamén problemático.

A idea dos asimilacionistas ten un punto de razón, como polo demais o tiña igualmente o modelo «millet». Pensan os seus partidarios que, para que unha sociedade sexa cohesionada e estable, cómpre que participe dun nivel significativo de crenzas e valores amplamente compartidos. Que comparta unha concepción da vida boa e un conxunto de prácticas, costumes, hábitos, etc. En definitiva, que comparta unha cultura básica capaz de dar sostén a un modo de vida común.

Se culturas diferentes –por exemplo, aquelas procedentes da inmigración ou ben minorías étnicas máis antigas e establemente establecidas no seu territorio– aspiran a que os seus integrantes sexan aceptados como cidadáns iguais, deben, en primeiro lugar, «aculturarse» nesa cultura básica. En segundo lugar, deben tamén comprometerse de maneira exclusiva e lealmente coa república en que agora viven e esquecer a nostalxia pola comunidade de orixe. En terceiro lugar, deben participar na vida común da sociedade de maneira activa e en todos os seus ámbitos –políticos, sociais, económicos, etc.–, e que non sexa vista con simpatía ningunha forma de segregacionismo ou illacionismo en ningún deses ámbitos –sociais, culturais ou políticos. E en cuarto lugar, deben interiorizar os valores, prácticas, normas e comportamentos básicos da unidade social existente e que deben reafirmarse e non transformarse. Este modelo funciona, pois, en termos de adaptación, aculturación, lealdade e participación no ben común tal e como este se atope establecido. O caso francés e, en boa medida, o estadounidense, ata ben entrados os anos sesenta, parecen compartir estas esixencias.

A asimilación cultural, a aculturación, a asunción completa dos valores e da cultura da sociedade de acollida son, neste modelo, requisitos ineludibles para a

integración social, económica e política. Ademais, a asimilación comporta a desaparición de comunidades organizadas con base cultural, agás aquelas que responden á cultura maioritaria, de modo que os inmigrantes deben ir disolvéndose culturalmente nos valores dominantes e maioritarios. O obxectivo desta estratexia é que a sociedade absorba os elementos novos que se lle incorporan, sen alterar as súas estruturas culturais, sociais ou políticas. Dito metaforicamente, que todos os ingredientes fervan na mesma pota e se disolvan nunha salsa común: este é o coñecido *melting pot* estadounidense. Todo puré, sen «tropezóns» identitarios.

Quizais sexa a coincidencia dun pobo homoxéneo cun Estado democrático, que está nas raíces da meirande parte do pensamento político ilustrado, o que suxire que a sociedade de acollida debe protexerse de calquera pluralismo cultural (Schnapper, 2007).

Pero aquí, como no caso anterior, hai tamén problemas. En primeiro lugar, parece existir un rexeitamento do diferente: o distinto considérase inaceptable, se non abertamente estúpido ou malvado. A pluralidade semella en si mesma incorrecta ou desviada, e non existen no modelo impulsos recíprocos co distinto, nin desexo ningún de aprender do outro ou de incorporar modificacións a unha unidade social que se dá por sentada. Pero isto é perfectamente irrealista. Porque o asimilacionismo esquece que calquera sociedade moderna está atravesada de diferenzas morais, políticas, culturais, ideolóxicas, filosóficas, en moitos casos irresolubles. E por mor deste esquecemento, o modelo mantén unha presión ubicua e continua cara a unha esixencia sempre maior de adaptación, de unidade e de homoxeneidade.

Non obstante, semella que máis que diante dun *melting pot*, estamos fronte á hexemonía de identidades culturais dadas. De aí que a crítica ao modelo asimilacionista esixa, por seguir cos símiles culinarios, a substitución da pota por unha *salad bowl*, é dicir, unha ensaladeira chea dos seus claros e visibles anacos de tomate, leituga, cebola, etc. Xuntos, pero non revoltos. Ou quizais revoltos, pero visibles nas súas diferenzas.

Así pois, estamos lonxe de resolver satisfactoriamente este asunto desde a perspectiva da asimilación. As críticas ás limitacións ao pluralismo que este enfoque produce están xustificadas. Para algúns teóricos pluralistas e simpatizantes do multiculturalismo, ao se aliñar coa autonomía estase a traizoar o

«espírito liberal» (Larmore, 1987; Rawls, 1993), comprométese o valor da diversidade (Mendus, 1989, p. 108), tómase partido na loita entre tradicións e elúdese a importancia do pluralismo (Galston, 2002). Isto por non falar de que hai vidas excelentes que non son especialmente autónomas (Gray, 1996)⁴.

E hai quen chega realmente lonxe ao tratar de subliñar a prioridade do pluralismo sobre o liberalismo democrático. Os ilustrados, din, mesmo cando atenúan en moitos casos certos principios liberais democráticos, condicionan ao cabo a tolerancia con outras identidades culturais a que respecten eses mínimos. E isto pode interpretarse como unha violación da autonomía moral doutras culturas (Parekh, 2005, p. 175). Segundo Parekh (2005, p. 492), mesmo as culturas represivas teñen valor, pois significan moito para os seus membros e merecen por iso tolerancia e quizais respecto. En realidade, «purgar» as diversas identidades de elementos «iliberais» ignora a complexidade desas identidades e suscitara, finalmente, o seu rexeitamento (Kekes, 1996).

Tampouco a solución de neutralidade semella, pois, satisfactoria. Porque, en que sentido deben ser os poderes públicos neutrais á identidade? En efecto, neutralidade pode querer dicir que o Estado se abstén de intervir –como noutro ámbito quere o neoliberalismo económico– ou ben que o Estado intervéñ para crear as condicións necesarias para unha igualdade de oportunidades que é a única garantía real de neutralidade. En realidade, un Estado perfectamente neutral é imposible. Cando se legisla, digamos, verbo do aborto, o suicidio, a eutanasia, a violencia doméstica, a dignidade da muller, as orientacións sexuais minoritarias, o matrimonio e tantas outras cousas, non importa o punto de vista que escollamos para facelo, este non será neutral. Este tipo de neutralidade é intervención mesmo cando o seu obxectivo é igualar as oportunidades das culturas marxinadas –que significaría exactamente iso nun contexto pluricultural? En nada disto é posible unha neutralidade estatal. Polo demais, se non se interviñese en absoluto, nin se legislase sobre aqueles ou outros asuntos, esa política non sería neutral, senón que deixaría as desigualdades e as exclusións exactamente como están.

Pero é totalmente falso que os seres humanos se identifiquen unicamente cos iguais e rexeiten sistematicamente o diferente. E esta presuposición dáse,

⁴ Gray refírese a artistas, monxas, etc.

curiosamente, nos dous modelos: o «millet» e o asimilacionista. O primeiro, ao suxerir a prioridade das culturas homoxéneas sobre o Estado plural; o segundo, ao suxerir a necesidade de protexer unha suposta uniformidade da sociedade de acollida. E estas presuposicións non só son equivocadas, senón perigosas, porque con elas existe o risco de dirixirse paulatinamente cara ao autoritarismo, a xenofobia e o racismo.

INTERCULTURALISMO: CARA A UN LIBERALISMO DEMOCRÁTICO SENSIBLE Á DIFERENZA

Acaso o interculturalismo poida ser ao cabo unha solución frutífera para tratar estes asuntos. O interculturalismo, ademais, semella máis compatible con valores e crenzas centrais para o liberalismo democrático e, así mesmo, aspira a ser respectuoso coas identidades culturais. É unha alternativa que se desenvolveu recentemente e que ocupa un lugar intermedio entre o liberalismo democrático individualista e as políticas multiculturais, e que avoga por unha especie do que eu chamaría unha «democracia aberta ás diferenzas».

Segundo esta visión da diversidade cultural, a forma máis correcta de ordenar o pluralismo de culturas non é pechalas e fundamentar a convivencia na homoxeneidade ou na non intervención nos seus «asuntos internos», senón ao contrario; é dicir, o que debemos facer é abrir as culturas a influencias e contactos mutuos e construír o ámbito político de convivencia sobre a pluralidade e a mestizaxe, e non sobre a homoxeneidade e a pureza. En definitiva, o interculturalismo vai na procura de puntos de encontro onde o multiculturalismo busca segregación de ámbitos culturais de non interferencia.

Porque realmente máis que identidades o que temos son «estratexias identitarias» (Bayart, 1996), é dicir, utilización política das culturas como arma nos conflitos sociais. Acontece aquí como na invención de tradicións (Hobsbawn e Ranger, 1983; Anderson, 1993): empréganse fragmentos do pasado, máis ou menos reais, comunidades máis ou menos imaxinadas, postos ao servizo da intervención política. Isto supuxo, desde logo, innovacións profundas, relevantes e importantes desde o punto de vista da xustiza; por exemplo, ao denunciar a xenofobia e mais o racismo, ao esixir a non discriminación ou reclamar a

igualdade cívica, etc. Neste sentido, as políticas identitarias son perfectamente compatibles coa democracia. Pero isto tamén nos aclara o carácter necesariamente dúctil, aberto e maleable das identidades. Estas non son dadas, senón creadas sobre unha aparencia, sen dúbida real, pero suxeita a múltiples lecturas e interpretacións.

Neste sentido, o suposto do interculturalismo é que paga a pena loitar por flexibilizar as distintas culturas, facelas sensibles á reflexión, á crítica interna e externa, empurralas cara á interacción, incentivalas a aprender do distinto, a desenvolverse e madurar no cambio e a autotransformación.

Podería afirmarse que este enfoque pon por diante os nosos valores. Rorty (1991) ten razón, é a nosa cultura liberal democrática a que nos inclina cara ao proxecto intercultural, é dicir, a colocar en primeiro lugar a crítica, a flexibilidade identitaria, a apertura cara ao diferente, a aprendizaxe do distinto. Pero, aínda que isto fose así, e estivésemos a falar en termos que antepoñen os nosos valores, non deberíamos botarnos atrás, senón aprender a escoitar as queixas que se poderían emitir contra tal proxecto e aguzar a nosa sensibilidade e a nosa capacidade para escoitar. Queixas que, por outra banda, obterán a nosa comprensión e quizais o noso apoio se van dirixidas a mellorar e afinar os nosos sistemas de convivencia liberal democráticos e a afianzar os nosos ideais de xustiza.

Polo demais, é completamente certo que o proxecto intercultural ten claros efectos beneficiosos, se o xulgamos desde os baremos liberal-democráticos. Por exemplo, coa posta en marcha de todos estes procesos, os compoñentes das culturas, é dicir, os individuos concretos, que son o único que realmente importa, serán máis intelixentes, máis capaces de pensar por eles mesmos, de elixir e actuar autonomamente, estarán máis seguros de si mesmos, menos tensos na defensa da súa identidade particular, máis tendentes a recrear identidades múltiples, etc. Tamén é certo que o proxecto intercultural implica exactamente o contrario que o multicultural: implica apertura cara ao distinto, cambio constante, mestizaxe e mestura, e non, en troques, un relativo peche, unha aposta pola estabilidade da tradición e unha tendencia a valorar a pureza identitaria –elementos todos que tamén están presentes no asimilacionismo.

Non obstante, neste proxecto intercultural existe tamén a necesidade de pensar en solucións multiculturais complementarias. No caso contrario, pouco ou nada o diferenciaría do liberalismo democrático individualista. A esixencia de

ceder ámbitos culturais autónomos vén non só da necesidade de acubillar os que alí queiran facelo, por exemplo, identidades que desexan vivir sen mestura –comunidades de monxes beneditinos, bares gais, indíxenas amazónicos. Tamén porque doutro xeito perderíamos unha parte do pluralismo que quizais tampouco quereíamos perder. Porque o argumento multicultural ten razón ao sinalar que certas identidades máis fortes, numerosas, ricas ou poderosas, mellor adaptadas ao medio, mellor colocadas no mercado, mellor consideradas polo poder político hexemónico ou pola opinión pública maioritaria teñen moitas posibilidades de desconsiderar ou esmagar ou, no límite, eliminar outras identidades menos favorecidas por aquelas circunstancias. Existen casos en que isto non nos importará nada porque, dígase o que se diga, non todas as culturas nos parecen igualmente dignas de ser preservadas e defendidas –ninguén derramaría moitas bágoas pola definitiva desaparición do nacionalcatolicismo ou do fundamentalismo islámico, por non falar da cultura das mafias ou dos *skinheads* ou dos terroristas. Pero hai outros casos en que tamén os interculturalistas sentirían como unha perda importante a desaparición dun ámbito cultural máis débil que os seus competidores –do cine europeo fronte ás producións de Hollywood, ou dos departamentos universitarios de Filoloxía Clásica diante do embate do mercado, por exemplo.

Todo interculturalismo ten que ser, xa que logo, coidadoso con este feito e tratar de combinar na súa medida adecuada os ámbitos de repouso e non interferencia con aqueles de pluralidade e mestizaxe, lugares onde os individuos vexan protexidos os seus desexos de autenticidade e lugares de encontro mestizos, plurais e abertos.

INTEGRACIÓN POLÍTICA, NON METAFÍSICA

Quizais por iso, os modelos de integración política que aspiran a ser sensibles ao discurso identitario proliferaron na teoría liberal contemporánea: digamos, o segundo Rawls. Tamén é perceptible unha certa evolución cara a unha maior sensibilidade coa linguaxe do liberalismo democrático e a autonomía desde os partidarios do modelo alternativo: digamos, Parekh⁵.

⁵ Ver a súa citada intervención na International Labor Institute of Geneva no verán de 2005.

En opinión deste último, cómpre comezar por recoñecer que os procesos de integración deben ser contemplados como procesos de dobre sentido. É dicir, que así como aos inmigrantes e ás minorías se lles esixe a integración e a reformulación dalgúns dos seus valores básicos –que acepten certo modelo de restricións internas, por exemplo–, a sociedade que os acolle debe igualmente ser sensible ás novas demandas sociais e culturais e aos novos desafíos que a aparición recente de novas formas de vida cultural comporta. É dicir, que así como se lles esixe aos grupos culturais minoritarios que «liberalicen» no posible certas prácticas, abandonen outras, asuman certos compromisos, etc., as sociedades de acollida deben transformarse para afrontar estes novos retos. Deben usar adecuadamente tanto o recoñecemento do diferente, como o respecto polo distinto ou, cando menos, a tolerancia co outro. A nosa autocompreensión debe transformarse dalgunha maneira para favorecer a integración. De feito, esta actitude beneficiará o propio proceso de integración, pois a reciprocidade e a experiencia de axuste mutuo acaban sendo benvidas por ambas as dúas partes. Porque Parekh leva razón, a integración frústrase máis polo rexeitamento e a exclusión que por ningunha outra cousa.

Ademais, para conseguir un diálogo frutífero, ás veces cómpre ceder espazos de repouso onde se poida garantir o apracible gozo da diferenza –a relixión adoita ser aquí o exemplo, pero non é o único. A prioridade política é a de establecer unha comunicación significativa entre individuos procedentes de diferentes culturas. Pero isto depende, entre outras cousas, da creación dun ambiente de confianza mutua que se ve favorecido, sen dúbida, pola existencia daqueles espazos de repouso identitario. Ser minimalistas neste eido tamén axuda: aspirar á integración na economía e nos valores políticos básicos e non preocuparse demasiado de ámbitos morais ou de costumes ou de hábitos ou outras peculiaridades sociais –a non ser que transgridan gravemente dereitos básicos– adoita ser unha boa recomendación para conseguir unha relación relaxada entre comunidades.

Por iso, John Rawls (1993), Jürgen Habermas (1998) e outros suxiren que o mellor é circunscribirse á linguaxe da cidadanía. Unha linguaxe de procedementos e non substancialista. Así e todo, o certo é que os procedementos democráticos de deliberación e decisión esixen algunhas cousas. Requiren, por exemplo, unha disposición ao diálogo, certa preocupación pola forma de vida democrática, un recoñecemento, respecto ou tolerancia co adversario, unha leal-

dade ás regras do xogo, a obediencia ás leis –agás en casos extremos–, unha disposición a resolver os conflitos mediante a deliberación, etc.

Así pois, esta non é unha alternativa sen esixencias. Non obstante, é unha opción que contén esixencias razoables. A reciprocidade pode axudarlle ao inmigrante a sentirse tratado con equidade, e pode tranquilizar o cidadán da sociedade de acollida, nos seus medos á diferenza, mediante o encontro, o diálogo e a deliberación conxunta. E eses contactos crean unha linguaxe común, desmontan guetos mentais duns e mais dos outros, xeran un sentido de responsabilidade colectiva, etc.

Polo demais, o exercicio da razón pública non precisa que un se retire das súas conviccións comprensivas, por utilizar a linguaxe rawlsiana. Dentro do pluralismo razoable das distintas formas de vida culturais podemos xerar un consenso superposto –*overlapping consensus*– que consista nas institucións básicas da democracia liberal, é dicir, as estruturas e os procedementos políticos da nosa forma de vida política.

Unha parte esencial dunha política democrática debe ser unir o recoñecemento e o respecto polo que é distinto. Tamén de tolerancia, con aquilo que nos desagrada, pero cuxa prohibición crearía máis problemas dos que resolvería. Igualmente, isto favorecería os acordos necesarios para xerar un consenso superposto sobre as regras do xogo políticas esenciais da democracia.

Aínda que nada garanta que isto sexa un proceso sen tensións. É moito menos que poidamos darnos o luxo de non establecer límites ás pretensións lesivas para a nosa convivencia democrática ou aos mínimos morais dunha sociedade decente. É probable que aquí haxa unha porcentaxe de aculturación –ou sexa, unha influencia cultural das maiorías sobre as minorías– que se fai ineludible tamén no caso da integración política. Pero esta aculturación semella xustificable á luz das deficiencias e os riscos que os modelos asimilacionistas ou «millet» comportan.

REFLEXIÓN, ENCONTRO E DELIBERACIÓN

En boa medida, os malentendidos e tensións que produce o modelo «millet» derivan da súa base epistemolóxica, á que nos referimos xa varias veces. Derí-

vanse, pois, da prioridade que adscribe á autenticidade e á cultura no tocante á individualidade e o uso público da razón, á consideración dos individuos como ligados firmemente á súa identidade, á idea de que a «auténtica» individualidade deriva da pertenza, da identidade prefixada que «recuperamos» ou da concepción esencialista e non reflexiva desta. Unha sorte de osificación da identidade á que Kwane Anthony Appiah (2005, p. 110) chama «síndrome de Medusa». E o paradoxo é que foi contra esa maneira de ligar os individuos cos seus roles sociais contra o que se rebelou a Ilustración: contra o principio de adscrición que facía dos individuos meros reflexos dos seus roles sociais e que os convertía en autómatas irreflexivos –un era nobre ou servo, ourive ou pintor, home ou muller..., pero non individuo. O concepto, expulsado daquela pola porta, entra hoxe pola fiestra. A adscrición de dereitos a grupos antes que a individuos ou a estes en canto membros do grupo é o que provoca estas tensións. De feito, a concesión de soberanía aos grupos sobre os seus membros non é máis que o epítome da tiranía, porque subordina os individuos e os suxeita a disciplinas ilexítimas. É verdade que se adoita esgrimir a favor desta tese que é a cultura a que ofrece o contexto da reflexión e o sentido da acción, pero non é menos certo que isto, con frecuencia, non é máis que unha racionalización das aspiracións de poder das «autoridades culturais tradicionais» (Gutmann, 2003).

Pero, igualmente, o asimilacionismo suxire prioridades dúbidas: a homoxeneidade da razón, a consideración doutras culturas como en estado de minoría de idade permanente, a exclusión do que é diferente, o rexeitamento do que non se avén ao molde do xa coñecido, etc. Certamente, como veremos, hai diferenzas e diferenzas, pero xa sabemos que, ás veces, certas prácticas dúbidas que condenamos claramente cando nos resultan estrañas, son admitidas se as identificamos como familiares.

Penso que a única forma de desbloquear estes asuntos e facerlles, así mesmo, xustiza á democracia e ao peso da identidade en nós sería devolverlles, nun contexto liberal democrático, a ductilidade ás identidades, incluídas as propias, e a súa proclividade ao cambio. O seu carácter aberto, evolutivo e talvez en ocasións reflexivo. A súa «inexistencia», a non ser que sexan comprendidas como compostas por individuos concretos e reais, que non sempre se axustan aos moldes e definicións previas ou que sempre manteñen o dereito irrenunciábel a cambialas cando así o desexen. Trataríase, en definitiva, de poñer de novo a racional-

dade diante da identidade, por usar a frase de Amartya Senn (1999). Ou se vostedes o prefiren, o latinismo: *In dubio pro ratio*.

Cómpre, pois, entender as identidades en termos de reflexión, apertura, cambio e mestizaxe. Naturalmente, isto non pode implicar que se borren todas as diferenzas culturais no nome da integración política. O asimilacionismo non é preciso nunha especie de *overlapping consensus* político que garanta a convivencia e mais a xustiza procesual. Pero o que esta política si debe supor, penso, é unha opción favorable á reflexión e mais á crítica, antes que á acomodación ao culturalmente dado. Non se trata, pois, dunha posición equidistante, senón dunha toma de partido polos valores da autonomía, contrapesados polo respecto ao diferente. Un chamamento a unha democracia aberta.

Pero isto non nos exime de pensar os límites. Porque habería diferenzas e diferenzas, exercicios da autonomía e exercicios da autonomía, usos da liberdade e usos da liberdade. Habería, en realidade, unha especie de «diversidade das diferenzas»:

As diferenzas compatibles coa democracia liberal e os seus principios substanciais fortes, que deben ser non só permitidas senón promovidas e consideradas un dereito, porque aumentan a diversidade e iso enriquece a todos.

As diferenzas incompatibles con algún elemento do núcleo ético do liberalismo democrático, pero cuxa existencia debe ser tolerada porque non producen un dano evidente. Estas deben ser «privatizadas» ou toleradas por razóns de prudencia, pero non obteñen o noso respecto, xa que a base do respecto é a autonomía e aqueles costumes peculiares non adoitan ser elixidos senón impostos por autoridades específicas como ritos de identificación dos implicados.

E, por último, as diferenzas incompatibles coa primacía da autonomía na elección e que ademais si producen un dano, talvez irreparable, ao modo de vida democrático liberal e ao civismo cidadán –desde os tratos infamantes e sistemáticos a un colectivo, ata comportamentos que producen riscos graves para o sistema democrático. Nestes casos, a tolerancia debe ser excluída e a práctica, prohibida.

Estes límites ás diferenzas deberían ser obxecto de deliberación pública e, alí onde sexa posible, xustificados ante audiencias pluriculturais en que os implicados se atopen e onde se discutan.

Jürgen Habermas (1999) ou Anne Philips (1999) puxeron de manifesto como a discusión pública das diferenzas está ligada a unha concepción do flore-

cemento humano vinculada coa participación, a deliberación conxunta dos implicados, a acción comunicativa, o acordo, pero tamén a negociación, o regateo e o compromiso de respecto ás diferenzas cando o acordo non sexa posible. Isto implica a obriga de repensar as razóns da desaprobación que suscitan certos valores ou condutas en nós e mais nos outros. A discusión pública forza os participantes á reflexión e, xa que logo, a tomar unha certa distancia crítica respecto da súa propia identidade. Isto constitúe unha potente arma contra os prexuízos e os estereotipos que inundan a relación co distinto e, por iso, pode ser un magnífico instrumento para incentivar a comprensión mutua. Na súa discusión pública, hai, igualmente, unha moi sa relativización da diferenza e unha exposición ao feito das identidades múltiples. Como xa sinalou Michael Walzer (1996), cando as identidades se multiplican, as paixóns divídense, ampliando así o espazo de negociación e mellorando as posibilidades de autotransformación ligadas ao descubrimento do outro.

Isto implica un coidado ao cidadán respecto da democracia, da palabra, das deliberacións conxuntas, de individuos plurais e diferentes na procura de accións políticas concertadas. E implica tamén unha prioridade da autonomía, a liberdade e a reflexión individuais. Porque se trata, en efecto, de individuos que discuten e acordan, non de civilizacións, culturas ou grupos. Só os individuos negocian e obteñen consensos (Senn, 2006). Temo que sexa unha concesión ao culturalismo expresar os acordos ou as diferenzas en termos de identidades.

Boa proba diso é que o así chamado choque identitario e a incompatibilidade cultural raramente lle afectan á identidade entendida como un todo. Máis ben adoitan concentrarse de maneira variable en certos valores e crenzas que tampouco son frecuentemente ineludibles para manter a identidade e que adoitan reflectir hexemonías internas e repartimento do poder no grupo. É máis, de feito, se o pensamos, as crenzas e os valores que son constitutivos da identidade nunca resultan fixos, nin dados, nin esenciais. Mesmo cando non son elixidos, senón adscritos, ou se a decisión de politizalos é unha resposta a agresións externas –defínome como homosexual ou como musulmán ou como muller e reivindicoo politicamente esta característica da miña identidade porque son agredido e discriminado por selo–, incluso neses casos, as identidades non son pechadas nin dadas. Certamente, hai cousas que non podo evitar que sexan e talvez cousas, como suxería Ortega y Gasset (1997), que non podo evitar crer –«las

ideas se tienen, en las creencias se está». Pero non só unha cousa me define, non só unha crenza me identifica. Todos posuímos identidades múltiples. E que elixamos uns ou outros trazos para politizalos, unha ou outras crenzas para convertelas no eixe da nosa acción política é un acto en boa medida voluntario. De feito, a inmensa maioría das crenzas defínense precisamente porque poden afirmarse ou revisarse ou reconsiderarse con base no argumento e nas evidencias.

O malo das políticas do recoñecemento dogmáticas, as políticas identitarias fanáticas ou a intolerancia multicultural é que xeran segregación e que poden acabar por comportar un esencialismo irrealista e perigoso. O malo do asimilacionismo cego ás diferenzas é que adoita rematar en idéntico lugar: esencialismo e imposición.

Necesitamos, pois, educación cívica transversal e intercultural, dirixida a crear reciprocidade e boa disposición das partes para lograr a integración. As vías políticas de mutuo recoñecemento, respecto e tolerancia son as que, ao cabo, poden unirnos a un proxecto político común de convivencia na pluralidade.

Un proxecto político que faga proliferar lugares de encontro pluriculturais no social, o educativo, o económico, o político, o institucional. Lugares onde a coexistencia poida converterse en convivencia, onde o hábito na interacción elimine malentendidos e medos, pois nada hai máis perigoso que o que Edward Said chamou «choque de ignorancias». Lugares plurais que funcionen como escolas de cidadanía democrática.

Un proxecto que non tema a mestura e a mestizaxe, pero capaz de integrar e comprender os lugares de repouso identitario. Capaz de comprender, así mesmo, a importancia da diferenza e o esencial do encontro deliberativo co outro. Disposto á prevención e á represión da discriminación, a xenofobia e o racismo.

Un proxecto que prime a deliberación conxunta de individuos plurais, que incentive a autonomía reflexiva. Porque o igual respecto e a neutralidade non poden ser un freo ao libre acceso á reflexión de todos os individuos, independentemente da súa orixe cultural. Porque, se os individuos se sitúan en horizontes concretos, non están atados a eles, nin encerrados en tradicións culturais impermeables. A disposición crítica que constrúe e desmonta estas reflexións é a que abre estes procesos e os dota de coherencia (Kaufman, 2005, p. 288).

Así e todo, non estamos ante unha panacea. O encontro, o diálogo e a deliberación públicos son sempre fráxiles e están baseados en certa disposición

das partes. Alí onde esta disposición non existe, é inxenuo, equivocado e perigoso supor que a repetición de fórmulas e clixés –por moi politicamente correctos que sexan– nos axudará a logralo. De feito, estes enfoques impecables, lonxe de lograr pacificar os conflitos, apazugar as diferenzas ou negociar os desacordos, poden incrementar a fragmentación, a división e os choques identitarios.

Malia todo, non temos outra vía para tratar estes asuntos que esta intermedia, tentativa, contraditoria ás veces, sensible á diferenza desde a reivindicación dos valores liberal democráticos; comprometida, así mesmo, coa liberdade e co pluralismo, coa autonomía e a reflexión, co encontro e a deliberación. Non obstante, algo debe quedar claro: esta vía non nos ofrece unha solución senón un camiño.

BIBLIOGRAFÍA

- ANDERSON, B.: *Imagined Communities*, Londres, Verso, 1993.
- APPIAH, K. A.: *The Ethics of Identity*, Princeton, Nova Jersey, Princeton University Press, 2005.
- BAYART, J. F.: *L'illusion identitaire*, París, Fayard, 1996.
- COLOM, F.: *Razones de identidad*, Madrid, Anthropos, 1998.
- DWORKIN, A.: «Foundations of Liberal Equality», en *The Tanner Lectures on Human Values*, XI, Salt Lake City, University of Utah Press, 1990.
- GALLEOTTI, M. A.: *Toleration as Recognition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- GALSTON, W.: *Liberal Pluralism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- GRAY, J.: *Issaiab Berlin*, Valencia, Editions Alfons el Magnànim, 1996.
- GRAY, J.: *Las dos caras del liberalismo*, Barcelona, Paidós, 2001.
- GUTMANN, A.: *Identity in Democracy*, Princeton, Princeton University Press, 2003.
- HABERMAS, J.: *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998.
- HABERMAS, J.: *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós, 1999.
- HOBBS, T.: *Leviathan*, C. B. Macpherson, Penguin, Harmondsworth, Middlesex, 1971.
- HOBBSBAWN, E. e T. RANGER (ed.): *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- HUNTINGTON, S.: *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Bos Aires, México, Paidós, 1997.
- KANT, I.: «¿Qué es la Ilustración?», en E. IMAZ (ed.): *Filosofía de la Historia*, México, FCE, 1975.
- KAUFMAN, J. C.: *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*, Lassay-les-Château, Armand Collin, 2005.
- KEKES, J.: *The Morality of Pluralism*, Princeton, Nova Jersey, Princeton University Press, 1996.
- KUKHAKAS, C.: «Are There Any Cultural Rights?», *Political Theory*, 20 (1 febrero, 1992).
- KYMLICKA, W.: *Multicultural Citizenship*, Oxford, Clarendon Press, 1995.
- LARMORE, C.: *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- LOCKE, J.: *Two Treatises of Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1963.
- MACINTYRE, A.: «Is Patriotism a Virtue?», *The Lindley Lectures*, University of Kansas, 1984.
- MENDUS, S.: *Toleration and the Limits of Liberalism*, London, MacMillan, 1989.
- MILL, J. S.: *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1970.
- ORTEGA Y GASSET, J.: «Ideas y creencias», *Revista de Occidente*, Madrid, Alianza Editorial, 1997.
- PAREKH, B.: *Repensando el multiculturalismo*, Madrid, Istmo, 2005.
- PETTIT, P.: *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford, Clarendon Press, 1997.
- PHILLIPS, A.: «The Politization of Difference: Does This Make for a More Intolerant Society?», en J. HORTON e S. MENDUS (ed.): *Toleration, Identity and Difference*, Londres, MacMillan, 1999.
- RAWLS, J.: *Political Liberalism*, Nova York, Columbia University Press, 1993.
- RAWLS, J.: *A Theory of Justice. Revised Edition*, Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, 2002.
- RAZ, J.: *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1986.
- RORTY, R.: *Objectivity, Relativism and Truth, Philosophical Papers I*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- ROUSSEAU, J. J.: *Du Contrat Social, Oeuvres Politiques*, París, Garnier, 1989.

- SANDEL, M.: *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- SCHNAPPER, D.: *Qu'est-ce que l'intégration?*, París, Gallimard, 2007.
- SENN, A.: *Reason Before Identity*, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- SENN, A.: *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, Londres, Allen Lane, Penguin Books, 2006.
- SKINNER, Q.: «The Republican Ideal of Political Liberty», en G. BOCK, Q. SKINNER e M. VIROLI (eds.): *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- TAYLOR, C.: «The Politics of Recognition», en A. GUTMANN (ed.): *Multiculturalism and «The Politics of Recognition»*, Princeton, Nova Jersey, Princeton University Press, 1994.
- TAYLOR, C.: *Philosophical Arguments*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1995.
- VIROLI, M. (ed.): *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- WALZER, M.: *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Madrid, Alianza, 1996.
- YOUNG, I. M.: *Inclusion and Democracy*, Nova York, Oxford University Press, 2000.