

EL MALESTAR CON LA CULTURA

Francisco Colom González

Instituto de Filosofía - CSIC, Madrid

Uno de los rasgos definitorios de nuestra condición tardo-moderna estriba en la fragmentación de las referencias que durante los dos últimos siglos sirvieron para orientar nuestra noción de la historicidad, el diseño de las estructuras políticas y el horizonte normativo de los movimientos sociales. El sentido progresivo de la historia, la existencia de sujetos colectivos que la protagonizan y la omnipotencia de la racionalidad jurídico-política para cancelar las relaciones abusivas de poder y organizar con autoridad y eficiencia las relaciones económicas y sociales son algunas de las nociones que han comenzado a difuminarse en el tránsito hacia una historia sin final, sociedades con actores fragmentarios, relaciones económicas sin fronteras y Estados progresivamente incapaces de definir las suyas propias. Éste es el contexto en el que asistimos a un nuevo malestar *con* —ya que no *en*— la cultura del que da fe el libro aquí debatido. El malestar se cifra en el uso que se está dando a relatos identitarios de la más diversa índole para poner en un brete a los postulados normativos clásicos del liberalismo.

Ciertamente, como señala Luis Salazar, la perspectiva desde la que se formula este tipo de críticas —la *identidad*— no es nueva en sí misma. Sí lo es la terminología empleada —el *multiculturalismo*— y el contexto histórico en el que cobra su particular significado político —la erosión del Estado nacional y de sus formas de redistribución socio-económica. Por lo demás, no es que el sujeto político vislumbrado por la Ilustración careciese de atributos culturales, pero su dignidad fue con-

cebida a partir de los elementos de universalidad reconocibles en el ser humano, no de la particularidad de sus ritos y costumbres. Quienes simpatizan con esta forma de racionalismo moral, tanto como quienes la denuestan, se equivocan si intentan hacer de ella un ejercicio de antropología política. El examen de la forma en que se construyen nuestras identidades colectivas es algo cualitativamente distinto de la manera en que queramos concebir nuestros derechos y obligaciones con respecto a la comunidad política en la que nos inscribimos. Esas concepciones están íntimamente ligadas con la «narratividad vital», esto es, con la forma de apropiarnos de los relatos de nuestra identidad. Esto es algo que a menudo se olvida cuando se rememora la discusión entre *liberales* y *comunitarios*, una versión americanizada en realidad del debate epistemológico y moral que se dio en el seno del idealismo alemán a comienzos del siglo XIX.

La deriva de ese debate hacia el del *multiculturalismo* es, en lo estrictamente académico, un producto de la hegemonía intelectual norteamericana, pero en su dimensión política forma parte ya del *Zeitgeist* de la postguerra fría. Personalmente estoy convencido de que, una vez demostradas las condiciones políticas para la organización democrática del pluralismo cultural, hace ya tiempo que se dijo todo lo que se podía decir filosóficamente sobre este tema. Que en Norteamérica esa discusión se haya producido a contracorriente del contractualismo rawlsiano o en Francia lo haya hecho mediante la cargante combinación de postestructuralismo

antropológico y postmodernismo filosófico es una cuestión de tradiciones intelectuales. Más allá de las mismas, como ha señalado Jesús Rodríguez, el debate sobre la gestión del pluralismo cultural ha cobrado significados y modulaciones que responden a las distintas circunstancias políticas e históricas de cada lugar. Así, por ejemplo, en España se sobreentiende que el multiculturalismo atañe al modelo de integración que quepa diseñar para la creciente población inmigrante, mientras que en Latinoamérica el problema que lo impulsa, por lo general, es el de la inserción social y política de la población indígena y, en menor medida, de los afrodescendientes. Debido a que nos encontramos ante debates públicos —esto es, debates en los que la definición de los conceptos y reglas dialógicas forma parte de la propia discusión—, no debemos sorprendernos del abuso que suele hacerse de la imaginación histórica en ellos.

Folclorismos románticos y paternalismos políticos aparte, nuestra obligación intelectual consiste en saber ubicar el papel de la etnicidad —y de las *identidades* en general— en los procesos de estructuración socio-política contemporáneos. No comparto, por ello, la idea de Luis Salazar de que todos aquellos que concibieron formas más orgánicas y densas de vinculación social que las del contractualismo ilustrado puedan ser enrolados sin más en la abigarrada e ignominiosa tropa del irracionalismo totalitario y oscurantista, a no ser que se quiera meter en el mismo saco a figuras tan diversas como Edmund Burke, Joseph de Maistre o Charles Taylor. Si en algo han coincidido católicos, tradicionalistas, nacionalistas y socialistas en general ha sido precisamente en cuestionar la abstracción contractual sobre la que se asentaba la *imaginación social ilustrada*. Todas estas tradiciones ideológicas fueron hijas de la modernidad, si bien es

obvio que cada una de ellas ha sido portadora de intenciones políticas específicas. La forma de entender el substrato de las relaciones sociales sobre el que se asienta la vida política ha sido radicalmente distinta en cada caso: la nación católica, cívica o étnica o la comunidad de trabajadores libres.

El liberalismo ha sido más bien indiferente a este tipo de cuestiones, no porque imagine un sujeto desarraigado como protagonista de la comunidad política, sino porque en la estructura de sus intereses normativos las referencias culturales son de un carácter meramente tangencial. El humanismo comercial de la Ilustración escocesa resolvió el dilema hobbesiano del contrato social mediante su sustitución por la figura del mercado. El sujeto utilitarista capaz de aplacar sus pasiones políticas y religiosas mediante el cultivo de sus intereses en el mercado no se apoyaba, sin embargo, sobre un entramado ahistórico: la importancia de las costumbres y del refinamiento de las necesidades para la eficiente división social del trabajo y el comercio civilizado son elementos que aparecen ya en la obra de Adam Smith y de sus coetáneos. Por ello, la *vulgata* que manejan en la actualidad los fundamentalistas del mercado tiene algunas dificultades para conciliar sus objetivos neoliberales y neoconservadores. El socialismo, por su parte, no estaba ni con unos ni con otros. Marx ya advirtió en *El manifiesto comunista* cómo el frío cálculo del capitalismo había provocado que «todo lo sólido y duradero se evapore en el aire», al igual que en *La cuestión judía* previno frente a la vacuidad normativa de la *ciudadanía*, este concepto tan en boga ahora, en la medida en que dejaba fuera de su capacidad emancipatoria el verdadero fundamento de la explotación humana: la alineación social del trabajo. Están probadas, por lo demás, las simpatías ins-

trumentales del marxismo hacia el *principio nacional*, siempre y cuando éste se desprendiese de aditamentos pequeño-burgueses y se supeditase a los objetivos propios del movimiento obrero. Esto es algo que encontramos desde los prólogos de Engels a las ediciones polaca e italiana de *El manifiesto* hasta en los escritos de Lenin sobre la autodeterminación nacional. Entre los llamados austromarxistas cundió incluso la convicción de que la *cuestión nacional* sólo podría limar sus aristas una vez superadas las contradicciones internas de la sociedad burguesa, garantizando mediante la posesión de un Estado nacional propio la pacífica convivencia de los pueblos europeos. Sin embargo, y para desconsuelo de marxistas en general, como señaló con ácida ironía Ernest Gellner —un judío centroeuropeo, según era de esperar—, parece como si el cartero de la historia se hubiese equivocado de puerta al entregar su misiva emancipatoria, pues tras dos siglos de turbulencias modernizadoras han sido finalmente las naciones, y no el proletariado, quienes siguen reclamando el protagonismo de nuestro tiempo.

Los actores contemporáneos del pluralismo cultural vienen, no obstante, a desmentir indirectamente las ambiciones protagónicas de los nacionalistas. Asistamos o no al final de la edad dorada de los Estados nacionales, lo cierto es que la construcción histórica de estas estructuras políticas se convirtió en una auténtica pirámide de sacrificio para numerosos grupos convocados a la misma bajo la promesa de los réditos de una modernidad política encarnada en el principio nacional. Muchas comunidades indígenas mexicanas se cuentan, sin duda, entre las víctimas de ese proceso, pero no creo que sea éste el caso de la mayoría de los movimientos que en el orbe occidental ansían dotarse de un *hogar nacional* propio, ya que la

dinámica social y política del nacionalismo responde a rasgos distintos de los de este tipo de minorías. Por lo demás, dudo mucho de la posibilidad de dotarnos de algo así como una teoría general del nacionalismo. Más bien estamos abocados a estudiar sus diversas tipologías, ritmos históricos y repertorios intelectuales antes de aventurar que hablamos de un mismo y único fenómeno. Lo cierto es, en cualquier caso, que las ideologías identitarias han sido un elemento constante de la modernidad y que las modulaciones políticas de la etnicidad constituyen uno de los aspectos más relevantes de sus procesos de estratificación y de conflicto social. No nos encontramos, pues, ante algo *nuevo* que venga a sustituir el vacío dejado por las viejas utopías industrialistas, sino ante un factor constante en el cambio social cuya significación política es preciso desentrañar y encauzar normativamente en cada caso.

Por todo lo anterior soy bastante escéptico frente a la convicción expresada por Jesús Rodríguez de que las aristas indígenas en el mosaico mexicano se deben sencillamente a su falta de contacto con ese pulimento universal que parece ser el liberalismo político. El indigenismo es una de tantas formas rabiosamente modernas de querer ser ancestral. De hecho, como ideología de Estado para la construcción nacional, a lo largo del siglo XIX y comienzos del XX desempeñó en numerosos países latinoamericanos un papel equivalente al de los nacionalismos en Europa. México es quizá donde más explícita resulta esa equivalencia, al menos desde que los liberales mexicanos optaron por una concepción étnica y romántica de la nación y decidieron que no eran unos nuevos actores sociales los que con el *grito de Dolores* comenzaban a adueñarse del Estado virreinal en el que se habían gestado como tales, sino la ancestral na-

ción mexicana que retomaba su soberanía, vengando así a los manes de Moctezuma —como proclamó Carlos María de Bustamante. La ideología del *mestizaje*, tanto como el indigenismo oficialista de la Revolución, vinieron a confirmar la estructura elemental de este relato histórico, reconfigurando tan sólo sus detalles para darle un sesgo teleológico de reconocible factura positivista. Con ello, los momentos fundacionales de la nación mexicana fueron reescritos para posponer la sutura definitiva de la herida patriótica: Benito Juárez aparecía como el profeta de la reconciliación ontológica nacional, pero su consumación definitiva aguardaba imaginariamente a la llegada de la Revolución. Probablemente el indigenismo neozapatista resulte tan irritante para algunas élites políticas mexicanas porque, con las mismas notas de la partitura oficial —el papel esencial de los indígenas en la *mexicanidad*, la apelación al patriotismo, a las metas de la Revolución y a su prócer mártir, etc.—, interpreta una melodía totalmente distinta: la que describe la marginación secular de los indígenas, quizá demasiado apegados a las miserias terrenales para participar en los ensueños de esa peculiar *grandeur* mexicana atisbada en los designios nacionalistas de la *raza cósmica*. Si se me permite la provocación, considero que los indígenas son demasiado valiosos y merecedores de nuestro respeto como para quedar abandonados en manos del indigenismo. Tampoco merecen sufrir de nuevo en sus carnes los afanes redentores de jacobinos, kantianos, teólogos políticos o revolucionarios reciclados en general. De lo contrario, serán fáciles víctimas de esa mirada paternalista y exótica con que se los ve desde la progresía occidental o del ahuecado discurso patriotero y «civilizador» de los próceres mexicanos de turno.

Las frustraciones provocadas en la con-

ciencia histórica por lo que Weber denominó el *desencantamiento* del mundo han llevado durante los dos últimos siglos a generaciones enteras de intelectuales a buscar en los lugares más insospechados la ingenuidad imaginariamente perdida por la civilización moderna. Tras la Revolución Francesa y las subsiguientes guerras napoleónicas que asolaron el continente europeo, los románticos alemanes buscaron esa ingenuidad en la bucólica placidez de las costumbres campesinas (*völkisch*), mientras que ingleses y franceses se inventaron un orientalismo de tramoya en el que también quedaron encasillados, como toreros y cigarreras, unos españoles cerriles y pasionales, pero enternecedoramente *auténticos*. La revolución industrial cambiaría los referentes melancólicos de la autenticidad. El sujeto étnico o costumbrista encontró a partir de entonces un duro rival en el héroe proletario. La nueva clase de trabajadores asalariados, dotada de un supuesto destino histórico, fue fuente de inspiración ética y estética para cohortes enteras de intelectuales comprometidos con la *cuestión social*. Incluso en un autor tan poco proclive a los comentarios prosaicos como Lenin, podemos encontrar alusiones encomiosas al carácter sobrio y decidido de los proletarios concienciados, tan distinto del de los gárrulos y decadentes burgueses. En plena postmodernidad, o al menos tras la crisis de las utopías de la modernidad industrial e ilustrada, parece haberle tocado el turno ahora a las comunidades indígenas latinoamericanas, sobre todo si saben dotarse de un halo mediático que, con razón, hace tiempo que perdieron las viejas guerrillas marxistas del continente.

Hace un par de años tuve ocasión de acudir en la capital de Chiapas a un seminario en absoluto *radical chic* en el que participaban líderes —no necesariamente zapatistas— de varias comunidades indígenas de la zona. Quedé sorprendido por

la sofisticación y la soltura con que se manejan conceptos de la más avanzada teoría política. Tras los contornos específicos del conflicto chiapaneco recuerdo haber percibido muchos de los tópicos y preocupaciones que se debatían en los seminarios académicos españoles recién terminada la transición política: la naturaleza de la democracia, las deficiencias del principio representativo y, también en este caso, la resistencia de los militantes de *la causa* (cualquiera que sea ésta) a perder el control de la situación mediante reglas abiertas de competencia política. El conflicto de Chiapas, pues, como el de las restantes comunidades indígenas, constituye desde mi punto de vista un capítulo más del proceso

de cambio político mexicano. Este capítulo ha sido central en los avatares de la construcción de la institucionalidad mexicana desde la Conquista y a través de los períodos virreinal y nacional. No es, pues, capricho de una *etnomanía* pasajera ni fruto de la voluntad intrahistórica de supervivencia de un sufriente sujeto colectivo. Hay que abandonar cuanto antes las perspectivas románticas y paternalistas para negociar sin complejos con unos actores sociales que se dotan del discurso ideológico que les resulta más conveniente en cada caso, pero que no pueden evadirse del entorno, los instrumentos y las instituciones de una modernidad política a la que *también* ellos pertenecen.