La multiculturalidad

Ferenc Fehér

Traducción de Jaime Moreno Villarreal

A lo largo del siglo XIX, los únicos precursores de la multiculturalidad en el mundo democrático de entonces fueron Suiza, con su base cultural trilingüe, y Estados Unidos, con la libre coexistencia de diferentes denominaciones religiosas. Ambos fueron excepciones también en lo concerniente a la concepción de democracia que predominó hasta el fin de la Segunda Guerra, y que se oponía totalmente a cualquier idea de acuerdo multicultural. En los lugares donde acaso existía, la democracia era una réplica del modelo antiguo, con modificaciones modernas particulares. Equivalía a elecciones libres (por lo menos en lo básico) para puestos públicos; a un electorado muy restringido y lentamente creciente; a un sistema de representación parlamentaria que por momentos se combinaba con aspectos de participación ciudadana directa en el proceso político; al gobierno de la mayoría, que invariablemente lindaba con una hegemonía dictatorial sobre las minorías políticas, étnicas y sexuales; y a la identificación del *demos* con el *etbnos*.

Este último aspecto, que es de herencia griega, fue crucial para la concepción que las democracias del XIX tuvieron de sí mismas, pues se consideraba entonces a la democracia y al estado-nación como entidades casi idénticas por su nacimiento simultáneo. El estado-nación, en cuanto constituye una transmutación de la soberanía monárquica, no podría haber surgido sin contar con cierto grado de movilización de masas; la democracia sólo podía entenderse como acuerdo político surgido en un *etbnos* particular. Pero además, la herencia griega suponía correlativamente la noción de barbarie. En términos de la visión democrática europea general, el extranjero —excepto si se trataba de un exiliado político reputado— equivalía al bárbaro; y el trato que se dio a los refugiados después de la Primera Guerra —analizado tan intensamente por Hannah Arendt— significó el preludio de los traslados masivos y los campos de concentración totalitarios. Pero es verdad que la democracia sumó a su antiguo espíritu, tan carente de solidaridad, una innovación cristiana: la idea y el ejercicio de la asimilación. La asimilación es una versión temporalmente modificada del bautismo. La creación de un ser cristiano redimido (si bien potencialmente), que se verifica en el bautizo a la luz de la gracia, halla su equivalente en la forja de un renovado ser "naturalizado" en el forastero que se asimila a través de un dilatado proceso de *Bildung*. Sin embargo, como lo atestiguan convincentemente las historias de las comunidades judeo-alemanas o húngaras, o de la comunidad japonesa-norteamericana, la asimilación, que pudo ser bastante dolorosa y oprimente para quienes la sobrellevaron, con frecuencia no se consideró concluyente e irrevocable. En horas de humillación nacional y bajo el paroxismo de la histeria política, el *etbnos* dominante pudo siempre revertir el proceso, y declarar a quienes hacía mucho tiempo que se habían asimilado extranjeros embozados y potencialmente peligrosos, y propinarles un tratamiento en consecuencia.

Fueron necesarios cuatro vectores históricos para desatar el cuestionamiento del patrón democrático dominante que identificaba al *demos* con el *etbnos*: el expediente Hitler-Stalin, o sea la larga sombra del totalitarismo; el colapso de los imperios coloniales y el creciente sentimiento de responsabilidad al respecto, por parte de Occidente; la difusión y reproducción mundiales del contrato político-social de la modernidad, que frecuentemente no está apuntalado por el espíritu de vigor y cultura de la modernidad; y finalmente, la crisis filosófica del humanismo universalista. El primer factor obligó a dejar de considerar al totalitarismo simplemente como "el *otro* de la democracia", e hizo que se reconociera en determinadas prácticas democráticas —especialmente en el trato a las minorías y a los extranjeros— las semillas del totalitarismo. El segundo factor llevó a los propugnadores occidentales de la democracia a realizar enmiendas, e incluso a abrir las puertas de sus propios países para naturalizar a grandes grupos de antiguos súbditos coloniales y reconocerlos como ciudadanos cuya presencia como "diferencia cultural" ya se dejaba sentir en el escenario doméstico. El tercer factor hizo posible que grupos humanos diversos, que vivían apenas a mitad de la ruta hacia la modernidad formularan sus demandas en el lenguaje dominante de la modernidad: "el lenguaje de los derechos". En interesante contraste con esto, los partidarios del cuarto vector han subrayado con gran vehemencia el carácter "opresivo", coercitivamente nivelador y frecuentemente hipócrita del universalismo en el que el propio "lenguaje de los derechos" se fundamenta. Todos estos factores reunidos han creado el nuevo patrón emergente de la política moderna que en la actualidad se halla aún en etapa experimental: es la combinación de la democracia "pura" con la política en pro de los derechos humanos, combinación que constituye la única base posible para cuestionar la identificación absoluta del *etbnos* con el *demos*, y para entablar la demanda por la multiculturalidad.

Las sucesivas olas de nacionalismo, la construcción del estado-nación y la geografía política de Europa como entidad dominante sólo pueden entenderse con el telón de fondo del colapso de los órdenes universalistas previos o de los intentos por establecerlos. La primera oleada de esta especie llegó con el protestantismo, que significó el fin del *ordo sacra et universalis* católico. La lectura instantánea, abiertamente nacionalista que hizo Sickingen de la reforma religiosa luterana, y la alianza política que ofreció a Lutero son elocuentes por sí mismas. Por cierto que Dilthey estaba en lo correcto al subrayar que puesto que el protestantismo enfrentó en bloque a la Contrarreforma —esa tentativa católica para restaurar el orden universal—, el enemigo que deberían

vencer los católicos —la facción protestante y sus ejércitos cosmopolitas— esbozaba ya el preludio a un orden universal de índole opuesta. Pero una vez que las guerras de religión llegaron a su fin, el impulso protestante hacia la separación en naciones se dejó apreciar claramente. La segunda —si bien más reducida— oleada universalista irrumpió con la Revolución Francesa, que enarboló la promesa de universalizar el legado de la Ilustración. Más cuando las guerras revolucionarias francesas se revelaron apuntadas a la creación de una esfera de influencia, y el nuevo orden europeo napoleónico se tradujo obviamente en nueva versión de la tradicional estrategia francesa hacia la hegemonía en Europa, y cuando la clase política europea reconoció en la Santa Alianza —esa versión conservadora del escenario napoleónico— una excusa semejante para otro caso de política hegemónica, entonces el Congreso de Viena, siguiendo la recomendación de Talleyrand, introdujo el siglo de la soberanía nacional (en lugar de la monárquica). La tercera oleada fue el experimento comunista de creación de un nuevo universalismo político, que se sustentó en la promesa de la emancipación de clase y en la utopía de la homogeneización social total; concluyó con la reformulación del difunto imperio de los Romanov, con una enorme periferia dependiente en torno, en lugar de dar alumbramiento a la "república proletaria mundial". Esta ola acaba de romper frente a nosotros. El resurgimiento del nacionalismo al despertar puede traducirse en una indeseable emanación del gran cambio, pero el curso de los acontecimientos sigue un patrón muy bien establecido, históricamente hablando.

La creación de un "espíritu nacional" como respuesta al colapso de un orden o experimento universalista testimonia en síntesis que: un simple cambio de autoridad (del orden universal al estado particularista) y la concomitante racionalización del sistema político en algún aspecto (por ejemplo, la transición de la soberanía monárquica o de partido a la soberanía popular) escasamente bastarían para mantener la cohesión interna de un grupo humano. Un divorcio total entre el *ethnos* y el *demos* nunca ha funcionado hasta ahora, por lo menos no en el caso de grupos humanos que posean memoria e identidad continuas y bien conservadas. Más bien es la tendencia opuesta la que vemos surgir con frecuencia: es decir, el emplazamiento artificial de una "etnicidad" ahí donde antes hubo solamente un *demos* con éxito insuficiente y con quejas constantes por la falta de espíritu patriótico en la "comunidad nacional". El problema verdadero se halla en que la separación autoinducida de esos cuerpos colectivos particularistas, que se definieron a sí mismos como naciones a partir de un trasfondo universalista (cosa que constituye un proceso normal de individuación, según Luhmann), fue en busca de una nueva *sustancia* que ocupara el lugar de la vieja sustancia cristiana.

Es un dilema genuino y no artificial. Hegel está en lo correcto al afirmar que la nueva era (la cristiana) creó una interioridad en los seres humanos que se vieron influidos por el espíritu cristiano, un lugar hueco, un espacio vacío que había que llenar con un sustrato, y que debía alojar una sustancia. Y el cristianismo universal resolvió este problema con admirable éxito durante un milenio. La sustancia que ofrecía era por principio "espiritual", en contraste con la "natural". Enfrentó al cristiano contra los lazos de sangre y la tierra de donde se originaban, estos últimos denominados atinadamente *Erde* por el pagano Heidegger. En segundo lugar, opuso a los cristianos contra los miembros de todos los otros universalismos religiosos como un bloque que poseía la "justicia", la sustancia "santa" opuesta a la "maligna", lo que contribuyó por demás a su autoseparación. Finalmente, proveyó a los cristianos de reglas ceremoniales y signos claros y sencillos por medio de los cuales la identificación (tanto de propios como de extraños) se convirtió en una tarea fácil por encima de las barreras de lenguaje.

¿Pero qué clase de sustancia podría ser ofrecida por la nación? Por principio, siempre ha existido una dualidad incómoda en el seno mismo del término "nación". Por un lado, significa un acuerdo puramente político, con un sistema de libertades, derechos y obligaciones, así como un nuevo tipo de autoridad. Este aspecto de la nacionalidad no podría ahondarse en una "sustancia", pues nunca fue propiedad de un grupo particular; por lo menos al principio fue generalizable, universalizable. Por otro lado, la connotación de "nación" en términos de territorio compartido y antepasados comunes podría haber servido para una nueva sustancia, y ha sido incesantemente enfatizada como tal por todas las mitologías modernas de la nación. Había que considerar sagrada a la tierra nativa, antropomórficamente transfigurada y sexuada a la vez: podía ser tanto el cuerpo paterno como la matriz. Además, la memoria de los "antepasados paradigmáticos" dio forma, por lo menos, a figuras metahumanas. La exhortación a no desarraigarse del cuerpo del padre o de la madre, del suelo de *la patria*,[1] y la advertencia correlativa de no contaminar la sangre sagrada de los antepasados que pervive en uno, todo esto apuntaba a suplir con la sustancia nacional el vacío que surgió en la época de la creciente secularización, al sobrevenir el repliegue de la sustancia cristiana.

De cualquier manera, el segundo aspecto de la nacionalidad nunca podría haberse desarrollado consistentemente en una nueva sustancia sin los peligros que los padres fundadores del nacionalismo siempre quisieron evitar. El aspecto político, racionalista y secularizador del nacionalismo siempre ha permanecido como una corriente poderosa, firmemente opuesta a la sustancia mítica de la tierra y los antepasados. Aun más, el objetivo inicial del nacionalismo fue precisamente el reacomodo del antiguo orden patriarcal: la nación se impuso por encima tanto de la autoridad familiar y regional como de los vínculos sanguíneos. Ser sensible a la sustancia sagrada y mística, al nuevo Santo Grial en el interior del individuo como nueva sustancia, y al mismo tiempo ser capaz de hacer un relato formal, legal de ella, ponía en riesgo la unidad de una definición sustancial de la nacionalidad. Además, en tiempos del funcionalismo en expansión —el de la moderna economía mundial de mercado— no sólo se daban el relato político - jurídico y el de "la tierra y de los abuelos" como esencias de la nación, sino también un relato mecanicista. Aparte de los marxistas, algunos liberales y weberianos definieron a la nación también en términos económicos como "la dimensión óptima de la empresa". (Bastará aquí con referirnos al famoso análisis que hizo Naumann de la necesidad de un acuerdo centro-europeo acerca de cómo el tamaño de la "empresa nacional" se volvió obsoleto sobre todo frente a la competencia norteamericana y el mercado mundial.)

[1] En español en el original.

En este tejido de definiciones de la nacionalidad en competencia —sustancial, formal y mecanicista—, la búsqueda de lo sustancial ha podido mantenerse firme y ser capaz de satisfacer aún sólo transformando el esquivo término de "cultura" en la nueva sustancia. Es verdad que los fundadores del concepto de cultura o *Bildung* fueron inicialmente, y casi sin excepción, miembros de una élite cosmopolita: Kant pensó en términos de *Weltburgertum*, Goethe subrayó la presencia de la *Weltliteratur*, en cuyo marco las nuevas literaturas nacionales habrían de desarrollarse. No obstante, contamos con el relato detallado de cómo el concepto originalmente cosmopolita se convirtió gradualmente en la nueva sustancia de la construcción nacional, en Meinecke. Alemania no fue más que el caso paradigmático, debido a la circunstancia de que la cultura "alemana" y el estado "alemán" fueron creaciones artificiales paralelas, nacidas de un proyecto públicamente planeado, discutido y al que se le otorgó una dimensión filosófica.

La cultura como el término sustancial de la nacionalidad y de la autodefinición nacional tiene muchos aspectos que parecen servir igualmente bien para ese cometido. La cultura como sustancia nacional implica la idea de una autocreación artificial, contrapuesta a la procreación "natural", lo que está en armonía con el lado humanista-racional del nacionalismo. En la medida en que nuestra sustancia nacional es una cultura particular, ya no estamos atados a los orígenes místicos, *Blut und Boden*; podemos traer a cuenta obras de arte, costumbres, relatos y símbolos que han dado forma a nuestro imaginario y a nuestras acciones comunes, a nuestro ser entero. Al mismo tiempo, la cultura se convierte en una "segunda naturaleza"; es sustancia precisamente en este sentido. Uno descodifica los signos naturales de la filiación nacional de otra persona y descubre por ellos la "sustancia" ajena. La cultura, que es apropiable por el extranjero y al mismo tiempo actúa "instintivamente" en nosotros, es a la par artificial y natural, en armonía con el nacionalismo de doble faz a lo Jano. Por otra parte, la "cultura" fue inventada junto con la "civilización", siendo esta última su término opuesto, universalista. La civilización está desde el principio enraizada en las cosas y en las reglas; la cultura se implanta sobre todo en el lenguaje, cuya apropiación culmina con el uso "natural" de ese instrumento; lenguaje es naturaleza (sustancia) y artificio (función) simultáneamente. Mientras que manejar las cosas y obedecer las reglas apropiadamente es, por lo menos en principio, una aptitud universal, el dominio pleno de una lengua y formar parte de su "vida" es algo que se restringe a un grupo particular. Por ello, la asimilación lingüística corre inseparablemente con el nacionalismo. La cultura es, además, equivalente a la memoria colectiva. El historicismo (que nutre a esa memoria) y el nacionalismo son no sólo fenómenos contemporáneos, sino que están intrínsecamente vinculados. La memoria, por definición, no es ilimitada; está restringida a un espacio (no somos ubicuos para recordar lo que ocurrió "allá") y a un tiempo; pero lo que es más, la memoria colectiva está deliberadamente condicionada a la limitación. Se supone que cada quién recuerda los relatos colectivos de su propia "comunidad" y no los de otras; de ahí el premeditado egocentrismo de la memoria nacional. Pero la memoria es un factor "sustancial". De acuerdo con diferentes teorías, lo que crea y mantiene al *ego* es la capacidad de recordar. La memoria colectiva compartida es de igual modo un componente de la afiliación nacional naturalizante y sustancialista. Si no podemos recordar ningún otro relato que el de nuestra colectividad, nuestro vínculo con el pasado único que poseemos colectivamente será tan indivisible como nuestro apego a nuestro pasado personal a través de la memoria. La cultura debe ser también una sustancia ética. En todas las teorías y relatos de la nacionalidad, la sustancia colectiva se formula también, abierta o veladamente, en términos morales. El "carácter nacional", ese aventurado experimento del siglo XIX, se desarrolló directamente a partir de la concepción ética de la sustancia nacional.

Una nación = una cultura: ésta es la fórmula inherente a todos los aspectos de la cultura como sustancia nacional. Ecuación inevitable, dadas las tareas asignadas a la "cultura" para servir como sustancia de la nueva identidad colectiva. Si una cultura particular funciona, en efecto, a la vez como sustancia apropiable y "natural" de un grupo humano, tener culturas diversas produciría una comunidad híbrida, carente de identidad clara, con una memoria colectiva confusa y un carácter dividido. La ocupación y la dominación extranjeras, no importa con cuánto tacto se realicen, se sufren invariablemente como violación de la propia sustancia colectiva, precisamente por lo anterior. Esta también es la razón que explica por qué las aspiraciones culturales han sido siempre un poderoso vehículo de la construcción nacional —que con frecuencia calla deliberadamente las implicaciones políticas de su movimiento.

Los movimientos que actualmente surgen proclamando la "multiculturalidad" como derecho propio dentro de una comunidad nacional, se alzan en contra de esa tradición fuertemente pertrechada de identificar a la cultura con la nación —la primera como sustancia de la segunda. Estos movimientos provienen de diferentes orientaciones y mantienen aspiraciones diversas. Entre los primeros de una larga lista, plantean sus demandas las víctimas sobrevivientes del colonialismo doméstico, así como los herederos del colonialismo externo y del esclavismo de una civilización emancipadora (los indígenas nativos de Norte y Sudamérica, los negros descendientes de esclavos y la población colonial en los Estados Unidos, Francia y Gran Bretaña). La más grave y legítima acusación que dirigen al estado-nación de los blancos es que destruyó su cultura, y por lo mismo su sustancia colectiva (aquí, como en otras partes, hacen uso de un argumento transmitido por su antiguo opresor). Se hallan actualmente en proceso de construir una memoria colectiva propia, que no es por fuerza más mitológica que los mitos de las naciones europeas. Con dos diferencias. Primera, que no pueden dar cuenta de la laguna en su memoria histórica; aceptar una culpa cuando menos parcial por esto sería, evidentemente, una tarea demasiado dolorosa para ellos. Están mucho menos consagrados al celo por hallar evidencias fácticas de su pasado colectivo que los arqueólogos europeos; les interesa más el establecimiento del cuadro general de su pliego ideológico. Segunda, que las perspectivas políticas (resumidas en elegir la segregación o la multidiversidad en el seno de su propia comunidad) son mucho menos claras para ellos de lo que fueron para los constructores de la nación. Relacionado con esto está el embrolladísimo asunto de los "derechos históricos sobre un territorio". Algunos de estos grupos se encuentran donde están desde que "el tiempo es tiempo", otros fueron ubicados sin su

consentimiento en lugares específicos por un periodo suficiente para hallarse en posición de reclamar una parte de la "herencia" que va unida al territorio. Los gitanos pertenecen fundamentalmente a este último grupo, y en la actualidad enarbolan aún su derecho a la "diferencia". Entre otros factores, su problema se ve agravado por no haber trabajado siquiera en la reconstrucción de su memoria colectiva; les basta con poseer sus inmaculados y llanos mitos de origen. Desde este punto de vista son únicos, pues tanto los indios de Norte y Sudamérica como los negros emplean el vocabulario de la modernidad.

La comunidad religiosa judía constituye un grupo especial. Su caso explicita de inmediato que el reconocimiento de la libertad religiosa no es necesariamente idéntico a la multiculturalidad (y que por lo mismo, Suiza es mejor ejemplo de una "solución ideal" al problema que proviene del siglo XIX, que los Estados Unidos). Los judíos obtuvieron libertad religiosa en muchos países en etapas en las que estaban lejos de ser reconocidos por su diferencia cultural, como *etbnos* con una religión particular. Por otra parte, ciertos problemas que son intrínsecos al primer grupo de demandantes no intervienen en el caso de la "diferencia judía". En dos mil años de Diáspora, los judíos han mantenido un relato histórico-religioso continuo, firme y detallado que ha conservado su memoria colectiva y, por lo mismo, su identidad. En cierto sentido, la vida de los judíos en la Diáspora no ha sido más que seguir viviendo y construyendo ese relato de continuidad. A este respecto, por consiguiente, después del Holocausto y al término de la discriminación institucional en su contra —pagada a tan exorbitante precio—, los judíos no mantienen ninguna demanda frente al estado, y su única demanda frente a la sociedad es por el reconocimiento de su relato como una de las piedras de fundación de la "cultura occidental" (cosa que puede verse actualmente en las crecientes referencias a la "cultura judeocristiana"). Por lo demás, la cuestión de los "derechos históricos territoriales" de los judíos nunca ha sido procedente por lo que concierne a la sociedad occidental. Por casi diecinueve siglos, los judíos apenas pensaron en la posibilidad de recuperar su territorio histórico; y cuando comenzaron a pensarlo, sus sueños y proyectos apuntaron más allá del mundo occidental en cuyo seno ha surgido el problema de la multiculturalidad.

Un tercer demandante —en esta ocasión, estrictamente dentro de la Europa histórica— son las víctimas de una centralización excesiva, primero bajo el estado absolutista, y después bajo el estado-nación (los vascos, los catalanes, galeses, escoceses, bávaros, lombardos, bretones, etc.). Considerar la unidad y la homogeneidad del estado-nación (al que se incorporó el relato del pasado monárquico e imperial —en el caso ruso) como una entidad proverbial, fue un peligroso escorzo de nuestra perspectiva histórica. De hecho, la homogeneidad nacional, tal como la conocemos, tiene un pasado muy breve, y algunos de los esfuerzos particularmente brutales para crearla están grabados en la memoria viva. La demanda de muchos de estos grupos por el reconocimiento de sus culturas plantea de inmediato menos y más problemas que los que planteaban las categorías anteriores. Menos, porque casi todos ellos poseen su propia lengua junto con un relato histórico y una memoria firmemente pertrechada; no necesitan ayuda ni del estado ni de la sociedad para reconstruirlos. Más, porque sus movimientos culturales afectan el sacrosanto orden del estado-nación, cuya fundación parecería haber estado ahí desde siempre y para siempre.

Un caso muy especial lo constituyen los enclaves musulmanes del disuelto imperio otomano y las dinastías islámicas centro-asiáticas de los balcanes y de las ruinas del estado soviético; lo mismo sucede con los grupos de hindúes, japoneses y chinos esparcidos por el mundo "occidental". La especificidad de su difícil situación es obvia. En su caso, incluso la tolerancia religiosa fue un proceso más tortuoso que en los casos de las diferentes denominaciones cristianas y de los judíos quienes, en el papel del chivo expiatorio histórico, parecían haber acompañado a la cultura cristiana como contraparte o "sombra amenazadora". Pero aquellos otros, en términos de ritos, reglas de conducta y otros aspectos relacionados, se hallan a mundos de distancia de la cultura occidental. Además, algunos de ellos llevan su diferencia inscrita en el cuerpo.

Por último, está el grupo de los "residentes" (temporales o permanentes). En su caso, tanto la "diferencia cultural" como el cometido de conservar esa diferencia a todo lo largo de su estancia —que se planea normalmente para abarcar el tiempo de vida de una generación— son tan evidentes de por sí que no necesitan mayor comentario.

No es de sorprender, entonces, que los hombres y las mujeres de Occidente, que consideraban hasta ayer su mundo como establecido para siempre, al contemplar esto, enfrenten aturdidos una especie de *Volkerwanderung intra muros*. Y aquellos comentaristas críticos que se inclinan por una visión excesivamente economicista de la historia, reducen ilegítimamente este sentimiento al temor por el empleo en Europa. La cuestión involucrada es más compleja. Si el análisis que hemos hecho de la creación de una sustancia sustitutiva de la cohesión nacional por medio de la cultura es correcto, entonces la gente está expuesta —o así lo cree— a una pérdida masiva de identidad por aceptar la multiculturalidad y por el abandono de la idea y la práctica de una lengua dominante. Su pesadilla es ser invadidos por los bárbaros a los que el Muro contenía.

Tampoco hay razón para rechazar llanamente esos temores. La barbarie —lo hemos aprendido en Schiller— no es la patología de los primitivos sino de los excesivamente refinados. Los occidentales no necesitan ser instruidos especialmente en esto pues, en último término, son los inventores del totalitarismo. Y cuando se atestigua en las mejores universidades norteamericanas manifestaciones en las que los participantes —presuntos miembros futuros de una élite académica— demandan "defender, defender la cultura occidental", se tiene pruebas suficientes del fundamento real de tales temores. O léase, si no, esta reseña de un concierto, tomada del *New York Times*: "La composición se basa en lo que el compositor [un canadiense particularmente consecuente en lo político, F.F.] ha nombrado saqueo-fonía: consiste en desmantelar la música tal como su título desmantela tipográficamente el nombre del compositor. En este caso, la principal obra saqueada fue el Cuarteto de Cuerdas opus 130 de Beethoven. Se interpretaron fragmentos —a veces no más que un solo acorde— que luego interrumpían mientras los músicos, con falso disgusto, lanzaban páginas de la partitura por el suelo. El detrito se acumulaba gradualmente, acompañado por la risa del auditorio." (Lunes 17 de febrero de 1992, p. C-13).

¿En qué momentos se justifica que el comentarista occidental hable de intrusión bárbara de cara a ciertos partidarios de la multiculturalidad? En primer lugar, cuando la reivindicación destruye la cultura y crea solamente "detritos" (como lo observó correctamente el reseñista del *New York Times*), no importa qué tan "sofisticada" o políticamente "coherente" sea la intención tras el gesto. Pues, a pesar del *caveat* de Rousseau respecto al valor moral de la cultura, éste es el único medio en el que la mínima exigencia de humanidad puede conservarse. (Pero si se acepta el argumento de los payasos de la filosofía según el cual Auschwitz fue el resultado del "humanismo residual" de Hitler, si la *minima humaniora* queda así ridiculizada y envilecida, podemos cerrar el tendajo y acabar de una vez con el discurso racional.) En segundo lugar, todo intento por "arrasar" con la diferencia, que es tan característico de la corriente ascendente de la biopolítica en su oposición a la cultura occidental, es sospechoso de barbarie. En tercero y último lugar, se considera con todo acierto bárbara la típica táctica fundada en la aplicación de criterios dobles: la defensa de la brutalidad premoderna acompañada de intolerancia con respecto al culto posmoderno de la "diferencia". Tanto quienes defendieron al palestino que mató a su hija en un pequeño pueblo de los Estados Unidos por su "moral libertina", citando la ley islámica como propia y legítima "diferencia", como los defensores occidentales de la campaña en contra de Rushdie, pertenecen a este grupo. Pero en todos aquellos casos en que la cultura nacional monolítica no enfrenta ni una barbarie cultural ni la arremetida del salvajismo y la ignorancia alentados por esa barbarie, entonces la práctica del monolitismo cultural y el ejercicio correlativo de la asimilación cultural deben abandonarse en favor de una política de derechos humanos.

Aunque los temores respecto a esta empresa no son del todo infundados, hay un hecho —y también una prometedora perspectiva— que los asimilacionistas de Occidente deben considerar. El hecho es que, de cualquier modo, el carácter monolítico de las culturas nacionales europeas se ha ido erosionando de un tiempo a esta parte. Como lo ha subrayado con acierto Zygmunt Bauman, la era posmoderna se distingue por la fragmentación en micro-discursos de un discurso universalista, humanista y racionalista, que en otro tiempo fue vigorosamente homogeneizado. Para bien o para mal, cada "diferencia" (ya sea política, cultural, sexual o racial) posee cada vez más su micro-discurso. La mitad del significado del término "edad hermeneútica" equivale al hecho característico de que la mayor parte de nuestras energías culturales está invertida en la traducción y la interpretación de los "micro-discursos". De hecho, este estado de cosas crea serios problemas. Lo que Occidente ha denominado tradicionalmente "cultura" ha medrado de la universalidad de un discurso que, más que nada, crea sus cánones, normas y valores universales. Con la desaparición de esta universalidad cultural, las distinciones entre lo "alto" y lo "bajo", entre cultura de masas y élite canónica, entre misión cultural y mero entretenimiento, están desapareciendo también, y los peligros implícitos en este cambio son enormes. Al mismo tiempo, la situación posee un potencial emancipatorio igualmente considerable. El aspecto positivo del "debate sobre el humanismo", que corre parejas con el sinsentido reaccionario, cuyo hallazgo se debe sobre todo a la "ideología francesa" —Sartre, Foucault y Derrida— es que Zaratustra, la figura paterna universal y el educador, el humanista, la fuente de luz —es una autoridad opresora. Él no sólo sabía mejor que los hombres cultos qué era lo mejor para el "objetivo" de la educación, sino que compartía además el prejuicio básico de la Ilustración (encapsulado en la recomendación de Kant respecto a que los judíos deberían ser emancipados pero que, a cambio, debían desprenderse de sus formas "primitivas" de culto religioso) de que todas las diferencias culturales deben ser erradicadas. La era de Zaratustra ha terminado, y ha llegado un tiempo en que las diferencias culturales e individuales deben mostrar su rostro largamente escondido y sacar sus valores, silenciados por tanto tiempo, a la superficie.

La perspectiva que se abre con el cambio posmoderno es la posible creación de un nuevo discurso global en el que cada diferencia pueda hallar su contraparte y un espíritu afín en otro discurso quizás muy distante, geográficamente hablando. La globalización de la diferencia local, que alguna vez se condenó al provincianismo inevitable, excepto en los países culturalmente dominantes, y los beneficios universales que trae aparejados este proceso se ejemplifican muy bien con el impacto del cine, que alcanza mucho más allá de sus públicos locales. Otro ejemplo que viene a cuento es la modificación estructural y la globalización del mundo de la novela, género que se ha convertido en multicultural *de facto*. En el siglo XIX, la novela era exclusivamente europea. Los hindúes y los hispanoamericanos cultos leyeron a Balzac, a Flaubert, a Dickens y a Tolstoi; su idea del mundo fue modelada por la magia de París, de Londres, de San Petersburgo y aun por la *couleur locale* de pequeñas poblaciones inglesas y francesas que nunca visitaron y a las que no pertenecían. Quizá los escritores que abrieron brecha fueron los de la India al retratar a los hombres y mujeres de su país de cara al *raj* británico; y esa apertura se amplió con la ficción de los escritores negros de Estados Unidos, cuya narrativa se edificó con trozos de una comunicación muy carente de libertad entre sus allegados y el mundo de los blancos. La "multiculturalidad" es un rasgo perfectamente natural de las grandes novelas de Singer, en las que los "discursos culturales" judíos, polacos y norteamericanos se definen recíprocamente. La presencia común del extranjero en la novela multicultural no es meramente un nuevo rasgo temático; es también una cualidad nueva, estéticamente decisiva. Donde, según una corriente filosófica dominante, el tema debería absorberse en un discurso general —el "texto"— hasta desaparecer, de hecho se abrió la nueva avenida que consiste en transformarse en alguien diferente a través de la lectura del extranjero —un recurso hermenéutico propio de la novela multicultural.

La modernidad occidental se halla en una encrucijada. So pena de perder su carácter de entidad libre, debe poner en cuestión muchos de sus recursos tradicionales, dos de los cuales son la homogeneidad y el monocentrismo de la cultura nacional. Puede alimentar ciertas esperanzas moderadas, pero reales en torno a su proceso de apertura. Igualmente, enfrenta los peligros de la invasión y la erosión. Este mundo no tiene garantía. □