

AMIGOS Y ENEMIGOS DEL MULTICULTURALISMO

Raúl Homero López Espinosa

4

Mi intención es analizar parte de las luchas conceptuales que se libran en el multi- o interculturalismo. Algunos sectores de estos discursos tienen en la mira a ciertos conceptos, son conceptos “enemigos” con los que en todo momento están en tensión o conflicto. En todo momento los critican y a partir de allí pueden configurarse a sí mismos. Lo que sospecho es que, muy probablemente, no atienden suficientemente a aquello que critican. Terminan siendo conceptos “enemigos” por una mera inercia del discurso multi- o intercultural. Conceptos como Occidente, globalización, Estado, institución y liberalismo, están siendo objeto de críticas a priori en muchos casos. ¿Hasta qué punto estas críticas están justificadas? ¿Hasta qué punto estas críticas se demoran al escuchar aquello que critican? ¿Terminan de escuchar lo que el concepto “enemigo” tiene que decir?

Por otro lado, el multi- o interculturalismo conserva un círculo “amigable” de conceptos. A estos conceptos no se les cuestiona, al menos no es muy frecuente hacerlo. Entiendo que dentro del multiculturalismo hay posturas que sí lo hacen pero, como es de esperarse, no es la norma. Y desde luego no tendría que serlo, después de todo la lógica del concepto “amigo” y “enemigo” no es de uso exclusivo de estos discursos. El asunto aquí es que estos conceptos “amigos” muy difícilmente aceptan la crítica. Con ellos opera el discurso, son conceptos base. Terminan por revestirse de cierto halo paradigmático. No se puede dudar de ellos. Se vuelven fetiches conceptuales. Uno de los más consentidos de estos conceptos es el de pluralismo; otros más: memoria, historias de vida, testimonio, narración.

Saber es saber lo contrario. Como dice Gadamer: “Saber quiere decir siempre entrar al mismo tiempo en lo contrario (...) El saber es fundamentalmente dialéctico” (2003: 442). Así que saber los conceptos amigos es entrar al mismo tiempo en los enemigos. En este sentido y para este caso, me centro en el concepto de liberalismo. Propiamente retomo parte de la crítica que hace Héctor Díaz-Polanco al liberalismo de Will Kymlicka y John Rawls. Se trata de revisar esta crítica y advertir su plausibilidad con respecto a aquello que critica. ¿Cuál es el argumento de Polanco en contra del liberalismo rawlsiano? ¿Qué implicaciones tiene su argumentación? ¿Cuál es el sustento teórico de su crítica? ¿Qué tan justificables son las replicas que Polanco hace al liberalismo?

Del amigable círculo de conceptos tomo al testimonio y la narración. La idea aquí es, en parte, criticarlos. Para ello sigo el desmantelamiento que hace Beatriz Sarlo del testimonio. Y me apoyo también en las reflexiones de Eric Hobsbawm. Lo curioso es que todo desmantelamiento de los conceptos viene siempre acompañado de nuevos puntos de apoyo o nuevas perspectivas que hacen más complejo el asunto de estudio del que tratemos. Así que este desmantelamiento, que lo veo como desmantelamiento metódico, es para alcanzar una mayor complejidad en el asunto del testimonio y la narración en el multiculturalismo. De ahí que, hacia al final de este trabajo, exponga algunos cuestionamientos a la crítica de Sarlo y Hobsbawm, además de presentar algunas reflexiones en torno a la etnografía y, finalmente, otras más que refieren al horizonte del texto académico en el campo de multiculturalismo.

El “enemigo” liberal

El multiculturalismo es la ideología del capital porque es un producto neoliberal. Ha sido diseñado en los laboratorios teóricos anglosajones dice Polanco (2007: 173). Usar el término multiculturalismo es arrastrar con toda su historia conceptual. En este sentido, resulta poco razonable usar el término para referirnos a los grupos indios latinoamericanos. Incluso, tampoco es posible hacer una relectura del término sin que pierda su sentido original. Si mantenemos el término multiculturalismo habrá que hacerlo con toda su historia, si queremos adecuarlo, releer algunas de sus premisas, resultaría más oportuno usar otro término: “el multiculturalismo está henchido de principios y valores liberales que son su núcleo. Descargado de todo ello, ¿qué quedaría del multiculturalismo? Es difícil ver alguna utilidad en conservar incluso el término” (Polanco, 2007: 183). Y la misma suerte corre el término indigenismo. Es decir, no tiene sentido usar este término para remitir a los movimientos indios contemporáneos. Ni indigenismo ni multiculturalismo, Polanco propone hablar de autonomismo: “La única alternativa al viejo indigenismo y al nuevo multiculturalismo es el autonomismo que reconoce en el Otro la potencia para vivir *bien* en el mundo” (2007: 183).

Polanco ve un par de cosas en relación con el liberalismo, su paradoja y su prejuicio. La paradoja consiste en que en el liberalismo, el individuo tiene el derecho inalienable a la libertad, pero no es libre de elegir una forma de vida no liberal:

Si uno quisiera resumir la gran paradoja del liberalismo sobre la cuestión en examen debería señalar que esta concepción pone el énfasis en la capacidad de las personas para decidir, para elegir. Pero, al mismo tiempo, sostiene con cierta desfachatez que hay una opción fundamental que está estrictamente prohibida o excluida

del juego de la libre elección: *no elegir la individualización liberal* (2007: 178).

El prejuicio del liberalismo es que piensa como universal el principio de la individualización liberal, siendo éste sólo una cuestión particular. Los teóricos liberales están convencidos de que lo que proponen es universal. ¿Qué pedirían los individuos en la *posición original* y bajo el *velo de la ignorancia*? En primer lugar, libertad. Parece evidente que bajo las premisas que va tejiendo Rawls cualquier individuo tendría que optar por la libertad como primer principio. El principio es universal porque cualquier individuo racional lo elegiría. Según Polanco, esto no es más que una postura particular disfrazada de universal, y esto parecen no advertirlo los liberales.

A partir de este par de aspectos es posible iniciar una discusión con Polanco sobre liberalismo. Las aseveraciones de Polanco con respecto al liberalismo tienen sentido. Pero en estas aseveraciones se deja ver también cierta actitud paranoica en relación con el dicho liberalismo. Polanco se inventa un oponente con el cual hay que estar peleando todo el tiempo. Parece que los teóricos liberales viven para maquinar cómo hacer la vida más pesada a las comunidades indígenas latinoamericanas. En parte, como dije, su crítica tiene sentido, pero también cae en posturas radicales y, pienso, no alcanza a ver las implicaciones de éstas. El punto sería ¿qué significa una forma de vida no liberal?

Dice Polanco: “Kymlicka rechaza toda referencia a ‘derechos colectivos’ (prefiriendo hablar de derechos con referencia a ‘grupos’). Sólo los derechos individuales merecen equipararse con los derechos ‘básicos’ o ‘humanos’ que el liberalismo ya ha definido” (2007: 176). Líneas arriba dice Polanco que Kymlicka no acepta las “restricciones internas” de los grupos, por eso, en última instancia, lo que le importa son los derechos de libertad individual.

Cabe hacer algunos matices aquí. En efecto, las “restricciones internas” no se aceptan en el liberalismo pues esto puede implicar que un grupo determinado no permita las libertades básicas de sus miembros. Una cultura podría prohibir a sus miembros la posibilidad de elegir otras formas de vida y de incorporar a la suya las formas de otras culturas que consideren valiosas (Kymlicka, 1996: 149).

Pero, al menos desde el trabajo de Kymlicka, de lo que se trata es de mostrar que este derecho a la libertad individual no está en contradicción con los derechos de pertenencia grupal, que son derechos colectivos. Lejos de ello la libertad individual es sólo pensable al interior de un grupo cultural. Sí que hay una creencia bastante difundida acerca de que

el liberalismo es contrario a los derechos de grupo, a los derechos diferenciados. Y que estos derechos emergen como contracorriente al liberalismo:

Una creencia ampliamente compartida es que los liberales siempre se han opuesto al reconocimiento político y al respaldo de la etnicidad y la nacionalidad, y que las reivindicaciones en función del grupo para grupos culturales son una reciente desviación iliberal de una práctica liberal largamente establecida (Kymlicka, 1996: 77-78).

Simplemente, dice Kymlicka, esta creencia es errónea y, agrega: “los derechos de las minorías son un componente legítimo de la tradición liberal” (1996: 78). El pensamiento contemporáneo liberal desvincula el derecho a la libertad individual del derecho a la pertenencia cultural. Los hace ver como incompatibles. El pensamiento contemporáneo recurre a la idea de “omisión bienintencionada” o a la de “no discriminación”, pero esto se debe a una serie de contingencias (Kymlicka, 1996: 78).

Lo que sostiene Kymlicka es que durante el siglo XIX y hasta mediados del XX, el liberalismo no veía contradicción entre las libertades fundamentales del individuo y su pertenencia a un grupo cultural determinado, o sea, derechos de minoría étnica o nacionales. Más bien hay un vínculo estrecho entre aquellas libertades y estos derechos. De hecho es muy curioso advertir, dice Kymlicka, que estos liberales estaban más preocupados por los derechos de las minorías nacionales que por los individuales, como sucedió en el periodo de entreguerras:

Una manifestación de compromiso liberal fue el programa de protección de las minorías instaurado por la Sociedad de las Naciones para diversas minorías nacionales europeas, que concedió los derechos individuales universales, así como determinados derechos específicos en función del grupo referentes a la enseñanza, la autonomía local y la lengua (1996: 79-80).

Además, el liberalismo decimonónico estaba preocupado por los imperios multinacionales. Se enfocaba en los derechos de las minorías nacionales, en sus derechos de autogobierno. Liberales como lord Acton defendían la idea de libertad individual asociada a la de pertenencia cultural. Promovían la idea de un Estado multinacional que evitaría los abusos del poder.

Desde luego, también estaban las ideas de John Stuart Mill: o las minorías se separan o se asimilan. Para este pensador no era posible un Estado multinacional. El supuesto era que, para las pequeñas naciones, resultaba preferible asimilarse a las grandes. La corriente socialista también se dibujaba bajo esta misma lógica. David Miller lo dice claramente, las minorías nacionales deben separarse o asimilarse (Kymlicka, 1996:

107). Se requiere cohesión del colectivo e identidad nacional. Esto por la teleología marxista de unificación: la marcha hacia el socialismo podría verse obstaculizada por reivindicaciones étnicas y nacionales. El punto aquí es que el rechazo de los derechos de las minorías no se daba por la dicha “omisión bienintencionada” del pensamiento contemporáneo.

El que el pensamiento contemporáneo liberal deje de lado los derechos diferenciales en función de la minoría a la que se pertenece, se debe, como apunté arriba, a una serie de contingencias. Lord Durham, del círculo de Mill, destinado a investigar las causas de rebelión en Canadá, dijo: “yo esperaba encontrar un conflicto entre un gobierno y un pueblo, y me encontré con dos naciones luchando una contra otra en el seno de un mismo Estado” (Kymlicka, 1996: 84). La solución de los británicos fue la asimilación más o menos forzada de los franceses. Pero esta acción fracasó. La resistencia francocanadiense paralizó al gobierno colonial. El reto era entonces desarrollar una teoría liberal que tomara en cuenta derechos nacionales, derechos de las minorías propiamente.

Pero con la caída del imperio británico los liberales dejaron de pensar esta forma de teoría liberal. Por otra parte, después de la segunda guerra, el conflicto que toma los reflectores es la guerra fría. Y, a esto se agrega, la influencia que tuvieron los liberales estadounidenses que no toman en cuenta la pertenencia de grupo, de minorías nacionales, éstas son invisibles. Quizá fue así porque en Estados Unidos las minorías nacionales son relativamente pequeñas y aisladas, y porque este país se concibe más bien como Estado multiétnico.

Pero hubo otras circunstancias más del mundo de posguerra que contribuyó a lo anterior. El plan de protección de minorías de la Sociedad de las Naciones fracasó. Los nazis manipularon este plan y lo tomaron como pretexto de agresión. Se temía entonces que las reivindicaciones de minorías nacionales atentaran contra la paz internacional. Otro factor más fue la desagregación racial en Estados Unidos. Concretamente, las “leyes ciegas al color”, llevan a pensar que distinción era discriminación. Esta idea se llevó al ámbito de las minorías nacionales, aunque evidentemente éste es otro caso. Las minorías nacionales son pueblos distintos, a los negros no se les consideraba sujetos de pleno derecho de la comunidad. Una última circunstancia fue el resurgimiento étnico en Estados Unidos. Los grupos inmigrantes tenían la obligación de integrarse, sólo así sería viable un país construido por la inmigración poliétnica. Se decía que los inmigrantes van al país receptor por propia voluntad y, por tanto, no tienen derecho a reclamar autogobierno. Se defendía la idea de que las minorías nacionales sí tienen derecho al autogobierno, pues ya estaban asentadas desde hace muchos siglos. Son

pueblos conquistados y no tenían la intención de integrarse al nuevo Estado. Ésta es la idea de Glazer y Walzer, y Kymlicka la comparte (1996: 95). Aunque ve también contradicciones entre estos pensadores, pues terminan por no darle atención a los derechos de las minorías nacionales. Los consideran antiamericanos. Además, dichos autores pensaban que, si se cede con ellos, los grupos étnicos también reclamarían los mismos derechos.

Es por estas circunstancias que el pensamiento liberal contemporáneo se desvincula de los derechos de las minorías. Como dije, Kymlicka afirma que no hay contradicción entre tales derechos y los de las libertades básicas de los individuos. Para mostrar esto, Kymlicka expone su definición de cultura, que es cultura societal, y presenta los principios básicos del liberalismo.

Cultura societal es, en última instancia, aquella cultura que tiene una expresión institucional completa, es decir, económica, política, social, educativa (Kymlicka, 1996: 113-114). Si hay expresión institucional completa, la cultura puede presentar a sus miembros formas de vida significativas. Expresión institucional es, no sobra decirlo, expresión en la esfera pública. Una cultura societal cuenta con una lengua normalizada en las instituciones, es la lengua que se habla en el trabajo, en la escuela, en los procesos jurídicos. De ahí que cultura societal sea una noción eminentemente moderna.

Las libertades básicas del liberalismo son las libertades del individuo. Ser libre es tener el derecho a elegir distintas formas o estilos de vida. El liberalismo: “otorga a la gente una libertad de elección muy amplia en términos de cómo dirigen sus vidas (...) permite que la gente elija una concepción de vida buena, y le permite reconsiderar esta decisión y adoptar un nuevo y esperanzador plan de vida mejor” (Kymlicka, 1996: 117). La creencia sobre determinada forma de vida, sobre lo que es la vida buena, es falible y revisable. En la religión, por ejemplo, se tiene la libertad de hacer proselitismo, de ser hereje, incluso, apóstata. Por eso, una sociedad libre, más allá de otorgar el derecho de elección de estilos de vida diversos, ofrece las condiciones para que sus miembros conozcan estas otras formas de vida: “una sociedad liberal no sólo permite que las gentes sigan su estilo de vida actual, sino que también les proporciona acceso a la información sobre otros estilos de vida” (Kymlicka, 1996: 119-120).

¿Cómo es que la libertad individual queda estrechamente vinculada a la pertenencia cultural? Se dice que en el liberalismo el individuo puede elegir opciones de vida que le son significativas. Son formas de vida significativas para el individuo porque lo son para la cultura a la que pertenece.

La posibilidad de advertir lo significativo de una forma de vida está dada por la cultura societal: “la libertad implica elegir entre diversas opciones, y nuestra cultura societal no sólo proporciona esas opciones, sino que también hace que sean importantes para nosotros” (Kymlicka, 1996: 120). El sentido de un estilo de vida no puede entenderse sin la pertenencia a una cultura determinada. Como individuos le damos valor a determinadas prácticas porque comprendemos los significados que nuestra cultura les otorga. Sólo por el acceso a una cultura societal tenemos acceso a opciones significativas. Sólo se es libre en cultura.

Dice Kymlicka que los liberales han aceptado implícitamente el “supuesto acerca de las legítimas expectativas de la gente a permanecer en sus culturas”. Se referirá, como era de esperarse, a Rawls. Aquí cabría matizar. Se sabe que Rawls (2000) tiene una noción de individuo abstracto. El descubrimiento de Kymlicka iría en el sentido de que, aunque Rawls habla de ese individuo abstracto, implícitamente sostiene la premisa de que el individuo es individuo con cultura.

Pero no es que Rawls haya dejado de advertir esto. El referir a un individuo abstracto tiene sus razones. No es que sea posible desligar al individuo de su cultura, no sería posible. La cuestión en Rawls es especular sobre los principios de justicia que serían racionales elegir para las instituciones en la posición original. Si los elegimos conociendo nuestra posición en la sociedad y nuestros atributos naturales, nuestras opiniones estarán prejuiciados por esto. No nos pondríamos de acuerdo. Partimos entonces de un velo de la ignorancia, pero esto es sólo una especulación. Sólo así podríamos obtener elecciones más racionales. El ejemplo clave es su idea de lotería natural. Si nadie sabe quién ganará la lotería ¿no es lo más racional decir que, todo aquel que se la gane, esté comprometido a beneficiar a todos los demás, en particular a los menos aventajados? Por esta vía Rawls llegará a decir por qué su segundo principio sería elegido en la posición original. Y para llegar a elegir el primer principio la idea es básica: si queremos decidir sobre aquello que nos regirá en nuestras instituciones, antes que nada debemos de tener libertad, libertad de expresión de ideas, de conciencia, esto es, libertades básicas.

El mismo Kymlicka va a decir más adelante que los liberales no piden trascender la cultura, sino sólo tomar distancia de ella para elegir lo que más convenga (1996: 130). Pero esta idea de tomar distancia es distinta a aquella que ve en Rawls un teórico que trabaja con supuestos de los que no puede desligarse.

Retomando el hilo de la idea de Kymlicka. El liberalismo es asociado en primera instancia con un desplazamiento del sentimiento nacionalista. Pero esto no es así, más bien: “Lejos de desplazar la identidad nacional, en realidad la liberalización ha ido pareja a un creciente sentimiento nacionalista” (1996: 128). Libertad y cultura no entran entonces en contradicción. Incluso, de la valoración o respeto que se tenga de una cultura, depende también la valoración o respeto que puedan tener sus miembros de su propia identidad: “Si una cultura no goza de respeto general, entonces la dignidad y respeto a sí mismos de sus miembros también estarán amenazados” (Kymlicka, 1996: 129). El mundo tiene sentido por la cultura, el vínculo de individuos con ella es parte de la condición humana. De ahí que si se quiere fundamentar la libertad individual, se debe incluir y reconocer los derechos de pertenencia cultural.

De hecho, está justificado y es legítima la inclusión y el reconocimiento por parte del Estado de los derechos diferenciados en favor de minorías nacionales o étnicas. El Estado no es neutro, desde su inicio ha favorecido a un grupo, al mayoritario. El Estado no puede argüir que el reconocimiento de derechos de las minorías iniciaría un proceso de diferenciación y discriminación entre grupos, favoreciendo a unos en detrimento de otros. El Estado de por sí cuenta con derechos diferenciales. La supervivencia de una cultura está fuertemente condicionada a que su lengua sea o no la oficial, la del gobierno, la de la escolaridad pública, de los tribunales, los poderes legislativos, los servicios públicos en general: “Cuando el gobierno decide la lengua en que se impartirá la enseñanza pública, está proporcionando la forma de apoyo probablemente más importante para las culturas societales” (Kymlicka, 1996: 156). Esta lengua es la de la cultura mayoritaria. El Estado apoya a esta cultura a través de una expresión institucional completa: económica, política, social, educativa. Es imposible separar Estado de etnicidad. Ejemplo de esto son los días festivos. Toda festividad pública infringe la separación entre Estado y etnicidad. Siendo así, se corre el riesgo de que las minorías padezcan perjuicios por decisiones del Estado, o sea, decisiones que representan a la cultura mayoritaria. En este sentido se encuentran en cierta desventaja, de ahí que sea justificable la promoción de sus derechos, para que sigan siendo viables:

Los derechos diferenciados en función del grupo —como la autonomía territorial, el derecho al veto, la representación garantizada en las instituciones centrales, las reivindicaciones territoriales y los derechos lingüísticos— pueden ayudar a corregir dicha desventaja, mitigando la vulnerabilidad de las culturas minoritarias ante las decisiones de las mayorías. Las protecciones externas de este tipo aseguran que los miembros de una minoría tienen las mismas oportunidades de vivir y de trabajar en su propia cultura que los miembros de la mayoría (Kymlicka, 1996: 153).

Entonces, el reconocimiento oficial de los derechos diferenciales para las minorías es legítimo. El problema propiamente es cómo toma forma esta legitimación. Bajo qué circunstancias proceden o no estos derechos. Por un lado, se habla del derecho de autogobierno y, por el otro, del derecho de representación de grupos en los procesos políticos.

En estricto sentido, son las minorías nacionales las que tienen derecho al autogobierno. Las minorías étnicas o migrantes no. Los migrantes no pueden reivindicar este derecho y, lejos de ello, deben ser integrados. Esto porque se dirigen al país de recepción por decisión propia. Aunque Kymlicka entiende también que no necesariamente puede ser una decisión propia. Las migraciones pueden ser resultado de una distribución injusta de la riqueza internacional. Y los países ricos deberían tomar la responsabilidad que les corresponde. De todas formas Kymlicka termina diciendo que el acceso a los derechos de autogobierno por parte de migrantes no sería la solución, pues la mayoría de los países de los migrantes seguirían en la pobreza. Por tanto, no tienen derecho a autogobierno, tienen derechos poliétnicos, no nacionales.

Kymlicka también se pregunta sobre lo que pasaría si algunas minorías nacionales estuvieran perdiendo su cultura societal. ¿Se les concede derecho de autogobierno o se integran? La idea es que las minorías deberían decidir qué hacer. Ninguna persona ajena podría decidir al respecto. Y es que, dice Kymlicka, la cultura societal de estas minorías puede ser recuperada y fortalecida, y puede preservar tradiciones e incorporar al mismo tiempo “lo mejor del mundo moderno” (1996: 142).

La legitimidad de los derechos varía de acuerdo a las circunstancias. Su examen debe ser minucioso. Cuando se hace así se advierte la dificultad para darles una solución definitiva. El caso de la reivindicación histórica del territorio es muy claro. Teóricamente este derecho puede llevar a ciertas incongruencias, aunque en la praxis los pueblos estén siendo acorralados y apenas tengan espacio para subsistir: “en el mundo real los pueblos indígenas luchan por conservar el mínimo de tierras necesario para mantener la viabilidad de sus comunidades. No obstante, en teoría es posible que sus posesiones de tierras pudieran exceder lo que la justicia permite” (Kymlicka, 1996: 155).

Los derechos históricos sobre propiedades no son fundamento para el autogobierno. Dice Kymlicka: “es un error poner énfasis en los derechos de propiedad históricos, porque tales supuestos no explican por sí mismos por qué los pueblos indígenas tienen derecho a autogobernarse”. No es condición necesaria ni suficiente para alcanzar derechos de autogobierno

el que los pueblos hayan padecido injusticias históricas. ¿Qué implicaría la compensación de estas injusticias? En primer lugar, devolver determinados territorios a los pueblos indígenas puede resultar injusto para los que ahora viven allí, “esto crearía injusticias masivas”. Y, en segundo lugar, se caería en una especie de regresión al infinito en el asunto de las tierras: “las tierras que poseían algunos pueblos indígenas en la época del contacto eran también el resultado de la conquista o la coerción de otros grupos indígenas (...) El argumento compensatorio presumiblemente exigiría rectificar también estas injusticias anteriores al contacto”. Así, la idea de igualdad es proteger la viabilidad de los grupos minoritarios, no corregir injusticias históricas:

El argumento de la igualdad no intenta retrasar el reloj de la historia, ni devolver a los grupos a la situación en la que podrían estar de no haberse producido ninguna injusticia histórica (...) El objetivo de la argumentación de la igualdad es proporcionar el tipo de base territorial necesaria para mantener la viabilidad de las comunidades minoritarias autogobernadas (Kymlicka, 1996: 156-157).

Aquí, a manera de paréntesis, cabría preguntarse ¿qué reivindicaciones han contando con condiciones necesarias y suficientes para alcanzar derechos legítimos? ¿Cuáles serían estas condiciones necesarias y suficientes? Decía Kymlicka que el Estado no es neutro. Por eso no puede rechazar los derechos diferenciados de las minorías, porque de hecho ya concede derechos diferenciados, pero a las mayorías. ¿No pasa algo análogo con las condiciones necesarias y suficientes? El Estado no puede legitimar el derecho de la reivindicación histórica del territorio porque no es condición necesaria ni suficiente, pero, ¿cuántas reivindicaciones han sido legitimadas sin tener las condiciones necesarias y suficientes? Esto lo sabría cualquier foucaultiano. Si el Estado debe reconocer los derechos diferenciados de las minorías porque ya ha aceptado derechos diferenciados para el grupo mayoritario, ¿por qué no habría de legitimar reivindicaciones que no cuenten con condiciones de necesidad y suficiencia, si ya ha legitimado otras sin tales condiciones?

Otro es el problema de la representatividad. ¿Cómo alcanzar una representación justa para las minorías? Kymlicka dice que, si cualquiera de nosotros, en los puestos correspondientes, pudiera luchar por las necesidades e intereses de los otros, no sería necesaria tanta disquisición sobre el asunto (1996: 195). Pero esto es prácticamente imposible dice Kymlicka, no hay garantía de ello. Así que se debe examinar la problemática a la que nos llevan los procesos de representatividad.

Es posible que un grupo minoritario no esté bien representado en un sistema controlado por los valores y reglas de la mayoría.

Los intereses y necesidades del primero son distintos a los de la mayoría. Esto supone que sólo estarían bien representados por algún miembro de su mismo grupo: “la afirmación de que los grupos minoritarios no están suficientemente representados en el legislativo parece presuponer que la gente únicamente puede estar plenamente «representada» por alguien de su mismo género, clase, ocupación, etnia, lengua, etcétera” (Kymlicka, 1996: 192). A esto se le llama representación especular:

(...) se afirma que el legislativo es representativo de la población en general si refleja las características étnicas, de género o de clase de dicha población (...). O, dicho en otros términos, un grupo de ciudadanos está representado en el legislativo si al menos uno o más miembros de la asamblea pertenece al mismo tipo de personas que esos ciudadanos (1996: 192)

¿Cuáles son las implicaciones de esta representación especular? En primer lugar que, aquellos que no pertenezcan a un determinado grupo, se autoexcluirán de luchar por los intereses de esos grupos:

(...) el supuesto de que los blancos no pueden comprender las necesidades de los negros, o de que los hombres no pueden comprender las necesidades de las mujeres, puede convertirse en un pretexto para que los hombres blancos no se esfuercen en entender o representar las necesidades de los demás (Kymlicka, 1996: 194)

La representación especular puede llevar a algunos sinsentidos. A un grupo indígena sólo lo podrá representar un indígena, pero a un grupo de indígenas discapacitados, sólo lo podrá representar un indígena discapacitado, y no uno sano; pero la cuestión puede seguir, a un grupo de indígenas discapacitados y homosexuales, sólo un indígena discapacitado y homosexual lo podría representar:

Cada uno de los grupos tiene subgrupos, con sus experiencias y características propias. Si los hombres no pueden representar a las mujeres, ¿las mujeres blancas pueden representar a las mujeres de color? Dentro de la categoría de mujeres de color, ¿las mujeres asiáticas de clase media, heterosexuales y sanas pueden representar a las mujeres asiáticas pobres, discapacitadas o lesbianas? Llevado a estos extremos, el principio de la representación especular parece acabar con la posibilidad misma de la representación. Si «ningún tipo de reflexión o de comprensión, por muy profunda y sincera que sea, puede saltar las barreras de la experiencia» entonces, ¿cómo podría alguien representar a otras personas? (Kymlicka, 1996: 195).

Y de hecho, agrega Kymlicka, la representación especular no garantiza que el representante de grupo defienda los intereses respectivos. Puede ignorar las peticiones. Antes de terminar el capítulo “Asegurar la voz de las minorías”, Kymlicka refiere a que es legítima la promoción de derechos diferenciados

para los grupos menos favorecidos. Y que podrá ser sólo una promoción momentánea, mientras se nivelan las condiciones de vida de estos grupos:

En la medida en que se considere que tales derechos responden a la opresión o a las desventajas sistemáticas, cabe pensar razonablemente que se trata de medidas temporales en el camino hacia una sociedad en la que la representación especial ya no será necesaria; es decir, como una forma de «acción positiva» (1996: 196).

Deja apuntando también que a mayor autogobierno menor representatividad. Una representación reducida puede considerarse el corolario del autogobierno. Kymlicka finaliza reconociendo que plantea el problema de la representación. Está claro que es legítimo que las minorías tengan derechos diferenciales, y que estén representados, de alguna manera, sus intereses. Cómo lograrlo es un problema. El punto es que los derechos de grupo no son contrarios al liberalismo y, por tanto, es justificable su representación y expresión en los procesos políticos correspondientes.

¿Cuál es el reclamo entonces de Díaz-Polanco? Polanco dice que está prohibido *no elegir la individualización liberal*, por eso se dice que hay una paradoja en el liberalismo. ¿Qué significaría no elegir la individualización liberal? ¿Qué significaría ser no liberal? De entrada ser no liberal significaría conceder “restricciones internas” a los grupos. Tales restricciones, ya lo hemos visto, abrirían la posibilidad de que ciertos grupos o colectivos obliteren el derecho de sus miembros a elegir formas de vida que consideren adecuadas. En tales grupos culturales no sería posible cuestionar las normas establecidas, ni mucho menos renunciar a algunas de ellas y retomar otras de otro grupo. Por eso para Kymlicka estas premisas están restringidas.

El caso de Rawls es muy parecido. En cierto sentido ya había advertido esto. Es decir, el derecho básico del individuo es el derecho a la libertad. Y este derecho no es enajenable. El individuo es libre, pero no es libre de elegir no ser libre. Pienso que, incluso, este último enunciado representa la médula del liberalismo. Si soy libre de elegir ser no libre dejaría de ser liberal. Sería un individuo que elige una postura no liberal. Sería un no liberal. Elegir ser no libre es un absurdo para el liberalismo, por eso queda prohibido, es su restricción.

Polanco reclama que el liberalismo prohíba otra forma de vida no liberal, pero la prohíbe porque si la permite parece que llegamos al absurdo de tener la posibilidad de ser libre de elegir no ser libre. Lo que pide Polanco es romper con la restricción liberal. El reclamo es que no se permite al individuo optar por otra vía que no sea liberal. Pero, al terminar con esta

prohibición y permitir *no elegir la individualización liberal*, es decir, el individuo puede no elegir la individualización liberal, caemos también en una paradoja, la de ser libre de no ser libre. Una forma de vida no liberal significaría que los individuos no son libres por decisión propia. ¿Cómo podemos concebir una forma de vida como ésta?

El liberalismo con el que forcejea todo el tiempo Polanco es, principalmente, el de Kymlicka y Rawls. Ya vimos el enunciado medular de esta concepción liberal: el individuo es libre, pero no es libre de elegir no ser libre. Además, como acabamos de revisar también, no hay contradicción entre los derechos individuales y los derechos de pertenencia grupal. El esfuerzo de Kymlicka se dirige a mostrar que, lejos de contradecirse, los derechos básicos de libertad individual están estrechamente vinculados a los de pertenencia grupal. No es posible la libertad sin referencia a la cultura, pues es ésta la que nos dota de opciones de vida significativas que pudiéramos elegir. Tenemos la posibilidad de ser proselitistas con nuestro sistema de valores y creencias, herejes o, incluso, apóstatas. Los principios de Kymlicka bien pueden empatar con este enunciado que he considerado ser la médula del liberalismo. El derecho a elegir nuestra forma de vida es inalienable, no puede enajenarlo el grupo cultural al que pertenecemos, pero nosotros mismos tampoco podríamos autoalienarnos de él, de ahí que la restricción mínima, la restricción última sea no ser libre de elegir no ser libre.

¿Por qué estas premisas liberales habrían de ser una amenaza para el tejido comunitario como piensa Polanco? ¿Por qué esto está desmembrando a las comunidades indígenas? ¿Una elección de vida no liberal evitaría este desmembramiento? ¿No es paradójica también esta elección? Recordemos la definición de Kymlicka acerca de cultura societal. Cultura societal es cultura con expresión institucional completa. Para no seguir hablando de grupos culturales liberales o no liberales, pensemos en culturas *sociales*. Instituciones educativas por ejemplo. Si seguimos a los “enemigos” liberales las instituciones educativas no podrían tener restricciones internas. Si las tienen podrían enajenar los derechos de libertad básicos de los individuos. Los miembros de una institución sin restricciones internas son libres de cuestionar las normas dadas por la institución, pero también podrían proponer nuevas adaptaciones a las normas o, de plano, renunciar a ella. Tampoco, desde luego, podría un miembro de tal institución, ser libre de no ser libre. ¿Quién de los que trabajamos en instituciones educativas renunciaría al derecho de criticar, proponer adaptaciones o incluso renunciar?

Si seguimos a Polanco las instituciones educativas tendrían restricciones internas, esto, ya se sabe, quiere decir que

a los miembros de tales instituciones se les podrían negar sus derechos de libertades básicas. Los miembros de una institución al estilo Polanco no podrían criticar, ni proponer, ni renunciar a ella y elegir otra. ¿Cuál de las dos opciones es más racional? Aunque aquí nos metemos en otro problema y, más particularmente, en otro concepto enemigo del multiculturalismo: lo racional, la razón. Ya no se puede preguntar ¿qué es más racional? Porque se atenta contra el “fetichismo gramatical del pluralismo”, o sea, todos tenemos nuestras interpretaciones y todas son igualmente válidas.

En el fondo, los conceptos enemigos no los son tanto. Incluso, no son para nada contradictorios con algunos sectores de las nuevas corrientes multiculturales. Por el contrario, algunos de los conceptos considerados como amigables al multiculturalismo, al considerarse conceptos paradigmáticos, no criticables, no hacen más que ocultar vacíos epistemológicos de estas corrientes. Entonces, más bien son malos amigos.

Ya para terminar este apartado. El enunciado: el individuo es libre, pero no es libre de elegir no ser libre, puede ser como dice Polanco, un enunciado particular disfrazado por los teóricos liberales de universal. Puede ser así, pero otra cosa es que sea el enunciado con mayor posibilidad de universalizarse.

Testimonio y narración

Beatriz Sarlo afirma que el testimonio, en última instancia, no cuenta en estricto sentido con un fundamento teórico. El problema está en que el testimonio pretende verdad y ha ganado una confianza excesiva en los terrenos donde opera. No se le cuestiona. Entrelazado con la memoria se vincula al pasado y, en nuestro mundo contemporáneo, compite con la historia, incluso, parece desbancarla. Pero al testimonio no se le somete a las mismas críticas que a la historia, quizá porque el contexto donde emerge, está atravesado por una dimensión afectiva bastante fuerte. La memoria y el testimonio tienen una distribución mucho más amplia que la historia. No sólo está presente en sectores académicos sino que influye en otras dimensiones políticas y sociales donde guía intereses particulares y resuelve situaciones concretas. Sarlo está criticando las premisas que sostienen al testimonio. Concretamente refiere a aquellos que surgen por el terrorismo de Estado dado por la dictadura en Argentina.

Hay una “manía preservacionista” en nuestro tiempo. Preservación que es en buena medida preservación de lo concreto, del detalle, esto es, preservación de los márgenes de la cultura. Las historias orales o los testimonios juegan un papel clave. Son considerados por ciertos sectores académicos

como legítimos, incluso, por momentos, dice Sarlo, se juzgan como más reveladores. La brujería, la locura, la fiesta, las estrategias de lo cotidiano, las historias de la vida, son también parte de aquellos márgenes de la cultura donde se ubica el “detalle excepcional”. Hay un giro subjetivo aquí. Se busca recuperar las tretas del débil, del sujeto marginal que es como un pequeño Ulises, invisible a las grandes ideologías, pero que resiste y conserva su identidad:

Los nuevos sujetos del nuevo pasado son esos ‘cazadores furtivos’, que pueden hacer de la necesidad virtud, que modifican sin espectacularidad y con astucia sus condiciones de vida, cuyas prácticas son más independientes que lo que creyeron las teorías de la ideología (...) En el campo de esos sujetos hay principios de rebeldía y principios de conservación de la identidad, dos rasgos que las ‘políticas de identidad’ valoran como autoconstituyentes (Sarlo, 2006:19).

Según Sarlo, el tema de la identidad de los sujetos ha desplazado al de la estructura, central en los años sesenta. Se ha reivindicado la *razón del sujeto*. Y aquello que ha devuelto la confianza “a esa primera persona que narra su vida (...) para conservar el recuerdo o para reparar una identidad lastimada” (2006: 22), es la historia oral y el testimonio.

El testimonio es narración, se recuerda a través de un relato. Las narraciones históricas de circulación masiva garantizan visiones globales. Suponen siempre una síntesis. En ellas encontramos respuestas para la esfera pública actual. De no tenerlas, fracasarían. La narración está conectada con el imaginario social contemporáneo y recurre “a una misma fórmula explicativa, un principio teleológico que asegura origen y causalidad” (Sarlo, 2006: 15). Se nutren del sentido común. Retoman al pasado de una forma menos regulada por el método. Más bien se regulan por criterios de éxito entre el público. Así obtienen legitimación. Y es que las fuentes testimoniales y su narración ofrecen certezas. A diferencia de la historia académica que ofrece un sistema de hipótesis, que se organiza por principios múltiples y que se rige por las reglas del método, careciendo además, de la nitidez argumentativa que caracteriza a la narración.

El arte de narrar, al menos en un sentido benjaminiano, se está extinguiendo. La extinción de la narración implica la imposibilidad de tener e intercambiar experiencias. Narrar implica “la facultad de intercambiar experiencias” (Benjamin, 1991: 1)¹. Intercambiar experiencias es intercambiarlas de boca en boca. El narrador pleno encarna dos ideas: la idea de que, aquel que viaja, el marino mercante, puede contar algo, —se habla aquí de la lejanía espacial y temporal—, y

¹ La numeración de páginas la tomo de la versión en electrónico disponible en Internet.

la idea que remite a aquel narrador que se conservó en su tierra y que conoce sus tradiciones e historia, el campesino sedentario. Pero ya no se tiene el don de escuchar a éste marino o a este campesino: “desaparece la comunidad de los que tienen el oído atento” (1991: 7)

La narración tiene una orientación hacia lo práctico. No tanto certeza pero sí se afirma su utilidad: la moraleja, el proverbio, la indicación práctica o regla de vida. La narración es consejo: “el que narra es un hombre que tiene consejos para el que escucha” (Benjamin, 1991: 3). Y hoy, según Benjamin, vivimos desasistidos de consejo. De ahí la utilidad de la narrativa. El consejo es “sabiduría entretejida en los materiales de la vida vivida” (Benjamin, 1991: 4). Y los materiales son comunicables oralmente. Porque la experiencia que se narra, es experiencia del narrador o experiencia transmitida. Lo que se transmite está incrustado en la vida del que narra, se “sumerge en la vida del comunicante (...) la huella del narrador queda adherida a la narración, como las del alfarero a la superficie de su vasija de barro” (Benjamin, 1991: 7).

La narración no explica, las historias a las que refiere no explican. Nada explica Herodoto por ejemplo. La narración motiva a la reflexión. No se agota. “Se asemeja, dice Benjamin, a las semillas de grano que, encerradas en las milenarias cámaras impermeables al aire de las pirámides, conservaron su capacidad germinativa hasta nuestros días” (1991: 6-7). No se agota entonces porque puede desplegarse después de mucho tiempo. Sigue provocando sorpresa y reflexión. El lector es libre de arreglárselas con su propio entendimiento. Pero el lector no está sólo, como en la novela. El lector de la narración es también el que escucha la historia y está en compañía del narrador (Benjamin, 1991: 14). Narración es compañía para la vida y cuidado por la vida: consejo. Como en el caso de “La alejandrita” que cita Benjamin, donde las piedras y los planetas se preocupan del destino humano.

Da la impresión de que hay una especie de fetichización de la narración o del narrador. La narración no podría dejar de ser consejo y cuidado por la vida. ¿No podría haber una narración que no cuide de la vida? Para Sarlo, en las ideas benjaminianas sobre el narrador, subsiste una “huella utópica retrospectiva (...) porque dependen de la creencia en una época de plenitud de sentido, cuando el narrador sabe exactamente lo que dice, y quienes lo escuchan lo entienden con asombro pero sin distancia, fascinados pero nunca desconfiados o irónicos” (2006: 33).

¿Por qué el narrador siempre sabe lo que dice? ¿Por qué la narración ha devuelto la confianza a aquel que narra en primera persona? ¿Cuál es el sustento de la narración, del testimonio,

de las historias de vida? Sarlo dice que cuestionarnos sobre la validez del testimonio no es una reacción “frente a lo usos jurídicos y morales del testimonio, sino frente a sus otros usos públicos” (2006: 23). La idea de Sarlo es analizar la “transformación del testimonio en un ícono de Verdad” (2006: 23). De hecho reconoce que los actos de memoria, los testimonios, hicieron posible la condena del terrorismo de Estado, y fueron pieza clave en la transición democrática. Afirma que dicho terrorismo es un caso que debe quedar abierto jurídicamente hablando. Incluso sostiene que seguirá siendo necesario recordar nuestro pasado para no repetirlo. La cuestión es que de esto no se sigue la confianza excesiva depositada en el testimonio. Éste goza de ciertos privilegios que será necesario examinar. El testimonio puede tener hasta cierto punto una legitimidad moral y psicológica, pero intelectualmente hablando, es discutible: “No hay equivalencia entre el derecho a recordar y la afirmación de una verdad del recuerdo” (2006: 57).

En nuestro mundo contemporáneo no hay lugar ya para la Verdad Absoluta, pero sí lo hay para las verdades múltiples, para las verdades de los testimonios, por ejemplo: “la verdad identitaria de los discursos de experiencia” (Sarlo, 2006: 52). La Verdad del Metarrelato parece no tener sentido ya, pero sí lo tiene la verdad de los relatos. ¿Por qué los testimonios sí son susceptibles de verdad? ¿Por qué pueden decir verdad? Sarlo lanza toda una cadena de preguntas:

¿Qué relato de la experiencia está en condiciones de evadir la contradicción entre la *fijeza* de la puesta en discurso y la *movilidad* de lo vivido? ¿Guarda la narración de la experiencia algo de la intensidad de lo vivido, de la *Erlebnis*? ¿O simplemente las innumerables veces que ha sido puesta en discurso ha gastado toda posibilidad de significación? ¿La experiencia se disuelve o se conserva en el relato? ¿Es posible recordar una experiencia o lo que se recuerda es sólo el recuerdo previamente puesto en discurso, y así sólo hay una sucesión de relatos que no tienen la posibilidad de recuperar nada de lo que pretenden como objeto? ¿El relato, en lugar de re-vivir la experiencia, es una forma de aniquilarla forzándola a responder a una convención? (2006: 27-28).

En cierto sentido estas preguntas son retóricas. Bien vistas son afirmaciones con cascarón de preguntas. Para Sarlo el relato no puede evadir la contradicción entre la *fijeza* del discurso y la *movilidad* de lo vivido. Siendo que no puede evadir dicha contradicción, a la narración le es prácticamente imposible guardar algo de la intensidad de lo vivido. Porque cada vez que es puesta en discurso desgasta su significación. Por eso, más bien lo que se recuerda no es propiamente la experiencia sino, a su vez, otro recuerdo, el recuerdo previo a ser puesto en el discurso. Sólo se da una sucesión de relatos, no se recupera nada de lo que se pretende. En estricto

sentido el relato o testimonio, lejos de guardar la experiencia, la aniquila, obligándola a responder a ciertos objetivos dados por una determinada circunstancia. Eso es lo que pasa con los testimonios que emergen por el terrorismo de Estado de la dictadura en Argentina.

Sarlo sigue el deconstruccionismo literario de Paul de Man. La crítica de Man hace imposible el establecimiento de cualquier sistema de equivalencias entre “el yo de un relato, su autor y la experiencia vivida” (2006: 37-38). Sarlo remite al estudio que hace de Man sobre Rousseau. En él encuentra que lo que decimos que es la “conciencia de sí” no es un representación sino la “forma de una representación”, con ello se indica que es una máscara la que habla. Persona es máscara en el teatro clásico. En este sentido, del personaje no podemos juzgar su sinceridad, sino su presentación de un estado de “sinceridad”. Y esto es decisivo para Sarlo y habría que subrayarlo: “no hay verdad sino una máscara que dice decir su verdad” (2006: 39). La persona o personaje vive como Nietzsche, de su propio crédito. En síntesis, lo que diría Sarlo es que el narrador de un testimonio es una máscara, un personaje al estilo del teatro clásico. O sea, en la narración no hay verdad, el narrador sólo *dice decir verdad*. Y éste es su único sustento: vivir de su propio crédito.

Si la autobiografía puede ser definida por de Man con la figura de la prosopopeya, el testimonio puede ser definido también por esta figura. El testimonio es una forma de prosopopeya porque “otorga la palabra a un muerto, un ausente” (Sarlo, 2006: 39). Según Sarlo, el que narra un testimonio, por ejemplo, acerca de la segunda guerra, narra en lugar de un ausente, un muerto, es decir, la víctima total y, por tanto, el que narra no conoce la función última del exterminio. Son falsos testigos: “el que sobrevive a un campo de concentración sobrevive para testificar y toma la primera persona de los que serían los verdaderos testigos, los muertos”. Entonces, más bien no podrían “testificar sobre el campo en la medida en que no han sido víctimas totales” (2006: 44).

Este argumento de Sarlo es muy curioso, hace pensar que los únicos testimonios válidos serían los de las víctimas totales, o sea, los muertos. Dice nuestra autora que los sobrevivientes no conocieron la función última del campo, por eso no podrían hablar plenamente de él. Pero el problema del testimonio no es porque el que narra no haya conocido la función última de cualquier tipo de circunstancia que haya vivido. Lo que sea que haya vivido, sea sólo parcial, pero el punto es que a lo narrado le es prácticamente imposible salvar la experiencia, como se vio en la cadena de afirmaciones bajo el cascarón de preguntas. El problema no es lo parcial o lo total de la experiencia que se vive. Si fuera posible, un testimonio que

narrara la experiencia plena de determinada circunstancia, tampoco tendría más validez que uno de una experiencia parcial. La “víctima total” también diría decir verdad. Cualquier tipo de testimonio: “no lleva en sí mismo las pruebas por las cuales puede comprobarse su veracidad” (Sarlo, 2006: 47).

Un paréntesis. El problema del testimonio, donde no hay verdad y sólo se dice decir verdad, no se resuelve con la referencia a una pluralidad de testimonios sobre el mismo asunto. O sea, “dice decir verdad” es igual a “dicen decir verdad”.

En Sarlo, el testimonio no puede recuperar el pasado. El testimonio vendría a ser una completa innovación con respecto al pasado. Innovación que está en función de intereses y necesidades de determinadas circunstancias actuales. La crítica de Sarlo al testimonio se traba muy bien con algunas de las reflexiones que hace Erik Hobsbawm sobre historia. Habrá que hacer ciertos matices pero, de entrada, Hobsbawm sostendría la idea de que, un intento por recuperar o restaurar el pasado, termina siendo una innovación: “En este punto (...) es donde la exigencia por recuperar o recrear un pasado tan lejano que su relación con el presente es mínima puede equivaler a una total innovación, y donde existe la posibilidad de que el pasado que así se invoca se convierta en un artificio” (Hobsbawm, 1998: 29).

Es posible la narración benjaminiana que cuide de la vida, pero es también posible una narración que haga un uso artificioso del pasado, con la finalidad de “legitimar” o “justificar” movimientos ideológicos que repercutan en nuestro mundo social y político. Para Hobsbawm el historiador tiene la responsabilidad de vigilar los usos y abusos de la historia. Por eso lo que investiga la historia es real. El historiador no puede dejar de partir de una distinción fundamental: la que se da entre los “hechos comprobados y la ficción, entre afirmaciones históricas basadas en hechos y sometidas a ellos y las que no reúnen estas condiciones” (Hobsbawm, 1998: 8).

Todo tipo de ideología se nutre de la historia. Ideologías nacionalistas, étnicas y fundamentalistas. El problema es que pueden o hacen un uso artificioso del pasado: “cuando no hay uno que resulte adecuado, siempre es posible inventarlo” (Hobsbawm, 1998: 17). No se basan en hechos comprobables sino en ficciones. Esto porque prácticamente no hay pasado que se adecue completamente a los intereses y necesidades de los nuevos movimientos. Pero la referencia al pasado es clave en tanto que legitima, y más “Cuando el presente tiene poco que celebrar, el pasado proporciona un trasfondo más glorioso” (Hobsbawm, 1998: 17). Líneas adelante dirá Hobsbawm que no necesariamente el pasado se reinventa, sino que, principalmente, los movimientos ideológicos hacen

un uso anacrónico del pasado: “Son contadas las ideologías de la intolerancia que se basan en simples mentiras o invenciones de las que no existe la menor prueba (...) El mal uso que la ideología suele hacer de la historia se basa más en el anacronismo que en la mentira” (1998: 19). El nacionalismo griego, por ejemplo: “le niega a Macedonia incluso el derecho a llamarse así, aduciendo que, en realidad, se trata de una región griega que forma parte de un estado-nación griego” (1998: 19). El punto es que no existía un estado-nación griego en el siglo IV a. C. Y el imperio macedónico no tenía nada que ver con una concepción de estado-nación moderno.

Hobsbawm entiende que el uso artificioso que se da sobre el pasado, por los diferentes movimientos ideológicos, puede ser sólo por un determinado tiempo. Los movimientos construyen mitos legitimadores para alcanzar sus objetivos, pero, en algunos casos, una vez alcanzados, el uso de la historia retoma su cause científico: “Aproximadamente medio siglo después de que la mayor parte de Irlanda lograra la independencia, los historiadores irlandeses dejaron de escribir la historia de su isla en términos de la mitología del movimiento de liberación nacional” (Hobsbawm, 1998: 21).

De todas formas no se trata para Hobsbawm de aguardar a que los movimientos alcancen sus objetivos y dejen de abusar de la historia construyendo mitos legitimadores. El historiador tiene la responsabilidad de denunciar tales mitos desde su proceso embrionario: “Debemos oponer resistencia a la *formación* de mitos nacionales, étnicos o de cualquier otro tipo, mientras se encuentren en proceso de gestación” (1998: 21). A Hobsbawm le gustaría decir que una historia basada en hechos comprobados, que sabe distinguir entre lo que es y lo que no es así —“O Elvis Presley está muerto o no lo está”— puede contribuir a evitar situaciones que posiblemente se darían si los movimientos ideológicos triunfaran gracias a sus mitos:

Hace poco, los zelotes hindúes destruyeron una mezquita en Aodhya, con el pretexto de que había sido erigida en contra de la voluntad del pueblo hindú por el conquistador mogol Babur en un emplazamiento especialmente sagrado, considerado como lugar de nacimiento del dios Rama. Mis colegas y amigos de las universidades de la India publicaron un estudio en el que se demostraba: a) que, hasta el siglo XIX a nadie se le había ocurrido que Aodhya pudiera ser el lugar de nacimiento de Rama, y b) que casi con toda seguridad la mezquita no se construyó en tiempo de Babur. Me gustaría poder decir que el trabajo ha contribuido en gran medida a frenar el ascenso del partido que provocó el incidente, pero al menos estas personas cumplieron con su deber como historiadores (1998: 18).

Memoria y testimonio van entrelazados, la narración también, ésta puede devenir en mitos legitimadores de movimientos

ideológicos, nacionalistas, étnicos o fundamentalistas. Incluso, como dice Sarlo retomando a Susan Sontag: “el exceso de memoria (...) puede conducir, nuevamente, a la guerra” (2006: 26). O sea, que el narrador numinoso benjaminiano tiene también su reverso.

La ampliación del campo de estudio

La crítica de Sarlo al testimonio es sumamente sugerente. Pero resulta curioso su afán por dismantelar la pretensión de verdad del testimonio, cuando éste está dirigido a un campo donde lo que importa es la prueba y no tanto la verdad. Al final de su texto dice Ferrer Beltrán:

Llegados a este punto, podría cerrarse este estudio con una conclusión como ésta: lejos de ser necesario *desterrar* la noción de verdad para obtener frutos en el análisis de la noción de prueba, es imprescindible comprender adecuadamente las relaciones entre ambos conceptos para captar muchos de sus aspectos problemáticos que rodean al segundo en el ámbito del derecho. Otra cosa es que la prueba de una proposición sobre un hecho no exija la verdad de la proposición. ¡Pero de que la prueba y la verdad no sean hermanas no se deduce que no tengan una estrecha relación de parentesco! (2005: 100-101).

Sea como sea, pero en el derecho, la prueba de una proposición sobre un hecho no exige la verdad de la proposición. El testimonio es una prueba y, como tal, no exige de sí ser verdadero. En dado caso el principal problema epistemológico es, como bien lo denuncia Ferrer, en todo el derecho, en la relación de parentesco entre prueba y verdad. El análisis de Sarlo está tocando a esta relación de parentesco, por más que diga que no es su intención inmiscuirse en los procesos jurídicos. Si su análisis tiene razón no sólo se dismantela al testimonio, sino a todo tipo de prueba.

Pienso que su análisis tiene más sentido cuando nos ubicamos en otros discursos. Sería interesante, por ejemplo, saber lo que epistemológicamente sucede con la etnografía. ¿Cuál es el fundamento de la etnografía si se basa en los testimonios, en las historias orales, es decir, no en la verdad, sino en los que dicen decir verdad? El proceso jurídico gira en torno a la prueba y su relación con la verdad es secundaria. Por eso, el que el testimonio no tenga fundamento teórico es, para el derecho, tan sólo una crítica secundaria, de parentesco. La ausencia de un fundamento sólido de los testimonios, representa serios problemas epistemológicos para aquellos discursos que pretenden verdad, basándose en estos testimonios. ¿Qué sucede entonces con la etnografía? ¿Cómo alcanza el aval académico-científico? Se pretende verdad con base en fuentes de las que no hay manera de fundamentar su valor veritativo. O para no meternos con otro concepto enemigo del multiculturalismo, la verdad, bien podemos decir

que la etnografía pretende “acceder” a la realidad social a través de “hechuras”. Quizá no sea ni verdadero ni falso, el testimonio puede ser sólo una ficción.

Ahora, este cuestionamiento sobre el fundamento de la etnografía no es nada nuevo. Llegué a él a través de la crítica de Sarlo al testimonio, pero desde la misma antropología ya se había advertido este problema. Clifford Geertz ya lo había visto:

En suma, los escritos antropológicos son ellos mismos interpretaciones y por añadidura interpretaciones de segundo y tercer orden (...) De manera que son ficciones; ficciones en el sentido de que son algo ‘hecho’, algo ‘formado’, ‘compuesto’ —que es el significado de *fictio*—, no necesariamente falsas o inefectivas o meros experimentos mentales de ‘como si’ (1987: 28).

Hay una coincidencia sugerente entre Sarlo y Geertz. Sarlo, como veíamos, afirma que en la narración no hay una relación con la verdad. El narrador sólo dice decir verdad. Geertz, cuando explica que en el estudio de la cultura la línea que separa al objeto de estudio, del estudio de este objeto, tiende a borrarse —siendo que una cosa es el objeto de estudio y otra el estudio de ese objeto— dice: “comenzamos con nuestras propias interpretaciones de lo que nuestros informantes son o piensan que son y luego las sistematizamos” (1987: 28). No sólo el que narra el testimonio, el informante de la etnografía vive también a la nietzscheana, o sea, de su propio crédito. Para Sarlo “no hay verdad sino una máscara que dice decir su verdad”. Para Geertz, la etnografía no interpreta acerca de lo que los informantes son, sino de lo que piensan que son, de lo que dicen que son.

Entiendo que puedo estar cayendo en una visión reduccionista y simplista de la etnografía. Gunther Dietz (2010) habla de una etnografía reflexiva, aunque se refiere a ella también como etnografía doblemente reflexiva, autorreflexiva o doble reflexividad etnográfica. De inicio habría que ver si reflexiva, doblemente reflexiva, autorreflexiva o doble reflexividad pueden ser términos usados como sinónimos. Aunque por el momento no es esto lo que importa. Como lo explica Dietz esta etnografía “no se limita ni a la introspección estetizante de gran parte de la antropología clásica ni a la externalización movilizante de la investigación-acción participativa igualmente clásica”.

En este sentido, esta noción de etnografía tendría un plus. Los resultados que arroja esta forma de investigación tendrían que ser más confiables, verificables o, si es demasiado fuerte esta palabra, como dijera Geertz, podríamos decir,

evaluables. Sería así porque esta etnografía arroja tres dimensiones: semántica, pragmática y sintáctica. La semántica abarca al actor, los saberes y las entrevistas etnográficas. La pragmática se centra en la interacción cultural, los “haceres” y las observaciones participantes. La sintáctica se centra en la institución, los poderes y los foros o talleres interculturales.

¿Por qué esta etnografía autorreflexiva evitaría la crítica de Sarlo? Desde esta etnografía podría decirse que se alcanzan visiones más complejas del objeto de estudio. Esto porque no sólo se basan en los testimonios, dados por las entrevistas, sino porque acceden a otras fuentes, y hacen un cruce y contraste entre ellas. Además, este proceso etnográfico promueve el diálogo y un proceso de crítica y autocritica en todos los involucrados.

Habría que precisar cómo se está entendiendo este diálogo y cómo se entienden estos procesos de crítica y autocritica, ¿en qué momentos del proceso de investigación se dan?, o ¿es que se dan en todo momento? ¿Por qué estos procesos serían etnográficos o parte de una etnografía? ¿No es posible que sean ya parte de otras disciplinas o no necesariamente peculiares de la etnografía? ¿El proceso de crítica y autocritica salva la ausencia de fundamento del testimonio? ¿No es la etnografía autorreflexiva una especie de metaprosopopeya? ¿Qué significa en esta etnografía las visiones internas y externas (emic y etic)? Hay entrevistas, observaciones y foros interculturales ¿en dónde está la visión desde fuera que contrasta la praxis? ¿Cómo es posible que la doble reflexividad de la etnografía alcance una visión “desde fuera” y, así, alcance visiones más complejas del fenómeno, por no decir totalizantes? ¿No es como una forma de autoalienación del proceso etnográfico? ¿No las visiones desde fuera se alcanzan por otras perspectivas de análisis, otros enfoques y no por ampliar el abanico de fuentes que siguen una misma línea metodológica?

Otro punto más. Ambos parecen extremos, Benjamin ve a la narración siempre en términos, digamos, positivos. La narración siempre cuida de la vida. Pero Hobsbawm no dudaría en que sería pura o mera ficción, en tanto no se basan en hechos comprobables. Son incluso, meras manipulaciones de la historia, usos anacrónicos de ella para legitimar movimientos ideológicos. Hobsbawm se parece a esos maestros de primer semestre de filosofía que nos explican el paso del mito al Logos. Ambos, Benjamin y Hobsbawm, hacen de la narración o del mito, un fetiche, no sólo el primero como diría Sarlo. Siempre hay un anverso y un reverso de las cosas, y la narración no es la excepción.

A Hobsbawm le interesa la historia seria, pero también las posibles repercusiones políticas y sociales relacionadas con ella. Si lo que importa también son las repercusiones en estas dimensiones, ¿por qué no dar cabida a los mitos o a las narraciones? A Hobsbawm le hubiera gustado decir que sus colegas y amigos historiadores han contribuido en gran medida a frenar el ascenso del partido que provocó aquel incidente. ¿Qué pasaría si fuera un mito o una narración la que contribuyera a frenar el ascenso del partido que provocó aquel incidente? Más aún ¿Qué pensaría Hobsbawm si fuera un mito el que frenara aquel mentado ascenso? ¿O acaso el mito, el testimonio, la narración son sólo para legitimar movimientos ideológicos fundamentalistas?

De hecho, nuestro buen amigo positivista Hobsbawm, no puede evitar recurrir a un testimonio para sostener su idea de las buenas y malas sociedades. Disculpen la referencia tan larga pero es una joya:

Lo que deseo recordarles es algo que me dijeron a mí cuando empecé a enseñar en la universidad. «Aquellos por los que estas aquí —me dijo mi propio profesor— no son estudiantes tan brillantes como tú. Son estudiantes mediocres con mentes faltas de imaginación que se licencian sin pena ni gloria con un aprobado justito y cuyos exámenes dicen todas las mismas cosas. Los que son realmente buenos pueden cuidar de sí mismos aunque disfrutaras enseñándoles. Pero son los otros los que de verdad te necesitan».

Esto es aplicable no sólo a la universidad sino también al mundo. Los gobiernos, la economía, las escuelas, todo lo que forma parte de la sociedad, no existe para beneficio de unas minorías privilegiadas. Estamos capacitados para cuidar de nosotros mismos. Existe por el bien de las personas comunes y corrientes, que no son especialmente inteligentes ni interesantes (...). Existe por las personas que a lo largo de la historia, sólo han entrado en ella como individuos con entidad propia al margen de las comunidades a las que pertenecían por la constancia que ha quedado de su paso en las actas de nacimiento, matrimonio y defunción. La única sociedad en la que merece la pena vivir es aquella que haya sido para ellos, no para los ricos, los inteligentes, los excepcionales, aunque esa sociedad en la que valga la pena vivir deba reservar un espacio y un margen de acción para dichas minorías" (1998: 21-22).

Pero, ¡cómo señor Hobsbawm! Usted que es de las minorías excepcionales, de aquellos que pueden cuidarse de sí mismos, que no necesita de tutor, que son de los inteligentes y brillantes ha tenido que recurrir a un testimonio. ¡Qué es eso de que: "me dijo mi propio profesor"! ¡O Elvis está muerto o no lo está! ¡O usamos los testimonios con pretensiones de verdad o no los usamos! ¡Qué no le diría Sarlo!

Si un pensador excepcional como Hobsbawm ha recurrido al testimonio, ¿por qué no, las personas que sólo dejaremos

constancia por el acta de nacimiento, matrimonio y defunción, podremos recurrir también a los testimonios, narraciones o mitos?

Según Mijaíl Bajtín sólo advertimos por fragmentos nuestro cuerpo, no es posible de otra manera: "Mi aspecto exterior, es decir, todos los momentos expresivos de mi cuerpo, sin excepción, se viven por mí internamente; mi apariencia llega al campo de mis sentidos externos, y ante todo a la vista, tan sólo en forma de fragmentos dispares" (2009: 32). Sólo alcanzamos una visión más acabada de nosotros mismos por el otro, por su mirada y sus palabras.

El otro tiene un excedente de visión sobre mí, y yo sobre el otro. Parecido al excedente de visión que tiene el autor sobre sus personajes. Por eso el otro complementa al yo. Y por eso yo puedo completar el horizonte del otro por el "excedente de visión que se abre desde mi lugar" (2009: 30). Al otro le es imposible acceder a aquello de sí mismo que sólo es posible desde mi posición. Y el yo no alcanza a ver de sí, lo que el otro advierte. De ahí que diga Bajtín: "No hay duda de que mi apariencia no forma parte del horizonte real y concreto de mi visión" (2009: 32).

En los campos de investigación sucede algo similar. Los campos sólo advierten por fragmentos los asuntos de los que tratan. Y sólo es posible alcanzar visiones más completas y complejas de estos asuntos por medio de lo otro. Lo otro, respecto a lo que tradicionalmente se ha entendido por teoría científica es, en buena medida, la narración, las narraciones o relatos. La otredad de la teoría es, en parte, la narración. Así que la narración complementa a la teoría. Entre ésta y aquella alcanzan un horizonte más amplio. La narración, con el excedente de visión que se abre desde su lugar, complementa el horizonte de la teoría.

Michel Vovelle afirma que el estudio de las ideologías y el de las mentalidades, lejos de entrar en contradicción, se complementan, y terminan por ampliar el campo de investigación. Y Vovelle hace una acotación: dicha ampliación, por los asuntos de los que trata el estudio de las mentalidades —muerte, fiesta, costumbres, entre otros—, no es ampliación a un "territorio extranjero, exótico, sino —la— prolongación natural y el punto final de toda historia social" (1985: 19). Lo mismo sucede para la relación entre teoría científica y narración. Ampliar el campo de investigación a la narración no es ampliarlo al terreno exótico. Digo esto porque mentalidad es una forma de narración. Si la narración es una manera de contar algo, la mentalidad también lo es: "Historia de las mentalidades: estudio de las meditaciones y de la relación dialéctica entre las condiciones objetivas de la vida de los

hombres y la manera en que la cuentan y aun en que la viven” (Vovelle: 1985: 19).

Al remitir a la narración no es mi intención abrir el armario de la abuela, en el sentido al que hace referencia Vovelle, o sea, no busco: “el tesoro de una identidad —o— la expresión más auténtica de los temperamentos colectivos” (1985: 16). La idea es ampliar el campo de investigación de la teoría multicultural. Y La posibilidad de advertir una mayor complejidad en los asuntos de estudio tratados requiere de perspectivas distintas. La ampliación del horizonte en los campos de investigación es sólo posible por el complemento entre teoría y narración. Esta última tiene un excedente de visión sobre la primera, por el lugar que se abre desde su posición. Por eso la complementa, por eso completa su horizonte. Pero la teoría también tiene su propio excedente de visión sobre la narrativa. También advierte, del asunto de estudio, aspectos que escapan a la narración, que son imposibles desde su posición.

Supongo que lo que he intentado trabajar aquí no alcanza a ser un desmantelamiento de los conceptos, en el mejor de los casos, la idea es sólo advertir algunos vacíos epistemológicos de los mismos. Y debo insistir que esta advertencia se esfuerza también en ver, como dije, nuevos puntos de apoyo. Es muy romántica una vida nietzscheana, pero las instituciones no pueden vivir bajo este estilo, desmantelando en todo momento todo concepto que se le atraviese. El desmantelamiento de conceptos puede ser, para las instituciones, un desmantelamiento metódico, pero con el fin de entrever algunas certidumbres conceptuales, sabiendo que son provisionales, revisables y parciales.

Bibliografía

- Bajtín, Mijaíl, *Estética de la creación verbal*, Siglo XXI, México, 2009.
- Benjamin, Walter, “El narrador”, en *Para una crítica de la violencia. Iluminaciones IV*, Taurus, Madrid, 1991.
- Díaz-Polanco, Héctor, *Elogio de la diversidad. Globalización. multiculturalismo y etnofagia*, Siglo XXI, México, 2007.
- Dietz, Gunther y Laura Mateos, *Saberes, haceres y poderes en la UVI: hacia una investigación inter-cultural e inter-actoral*, 2010, en imprenta.
- Ferrer Beltrán, Jordi, *Prueba y verdad en el derecho*, Marcial Pons, Madrid, 2005.
- Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método I*, Sígueme, Salamanca, 2003.
- Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, México, 1987.
- Hobsbawm, Eric, *Sobre la historia*, Crítica, Barcelona, 1998.
- Kymlicka, Will, *Ciudadanía multicultural*, Paidós, España, 1996.
- Rawls, John, *Teoría de la justicia*, FCE, México, 2000.
- Sarlo, Beatriz, *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*, Siglo XXI, México, 2006.
- Vovelle, Michel, *Ideología y mentalidades*, Ariel, Barcelona, 1985.