

cuadernos

IDENTIDADES PARA EL SIGLO XXI



147

Joan Carrera i Carrera

IDENTIDADES PARA EL SIGLO XXI

Joan Carrera i Carrera

1. ¿POR QUÉ UN MUNDO DIVIDIDO?	
1.1. Un mundo marcado por múltiples fracturas	3
1.2. La raíz de las fracturas: el atomismo	5
1.3. Una solución para las fracturas: recuperar las formas comunitarias	6
2. MODELOS DE IDENTIDADES EN EL SIGLO XXI	
2.1. Nuestra identidad	9
2.2. Una respuesta desde el mercado: la identidad por el consumo	10
2.3. Identidades que matan (la cara oscura de las identidades)	12
3. ¿CÓMO DEBERÁN DE SER EN EL SIGLO XXI LAS COMUNIDADES QUE DEN IDENTIDAD A LOS INDIVIDUOS?	
3.1. Manera diferente de entender los derechos del individuo	14
3.2. Diferente manera de entender la igualdad humana y la justicia	15
3.3. Rasgos a tener en cuenta para construir una noción compleja de igualdad .	16
4. REVALORIZACIÓN DE LAS CULTURAS DIVERSAS. VALOR DE LO DIFERENTE	
4.1. La diversidad admite un cierto grado de exclusión	18
4.2. Categorías de la distinción entre ‘ellos’ y ‘nosotros’	19
4.3. Formas que toman las identidades en los Estados Modernos	19
4.4. Dos formas de concebir la recepción del ‘extranjero’	20
4.4. El respeto a la diversidad implica apoyo a las culturas minoritarias o minorizadas	21
4.5. Otras formas de recuperar el llamado comunitarismo	24
5. ¿QUÉ RASGOS HEMOS DE TENER PRESENTES PARA RECUPERAR LAS FORMAS COMUNITARIAS?	
5.1. Necesidad de una ética de mínimos o global	25
5.2. Algunos rasgos a tener en cuenta para recuperar las identidades en el siglo XXI	26
EPÍLOGO: ¿QUÉ PUEDE APORTAR EL CRISTIANISMO AL DEBATE PARA CREAR UNA SOCIEDAD MÁS COMUNITARISTA?	29
NOTAS	31

En estos comienzos de siglo nos movemos entre dos tendencias que, aunque puedan parecer opuestas, se dan simultáneamente. Por una parte, la de quienes piensan que este siglo será el del “cosmopolitismo” en el que los estados y culturas fuertes perderán poder cediendo su lugar a una cierta cultura global. Ésta, según ellos, se manifestará cada vez más en estructuras supraestatales con poder real sobre los estados (uniones económicas y políticas, movimientos sociales globales, organismos supranacionales especializados...). La otra tendencia está representada por quienes presagian un retorno a formas más “tribales”.

Dentro de esta segunda tendencia, hay dos visiones diversas. La de quienes se inclinan por un cierto “choque de civilizaciones”¹ de las grandes culturas, y la de aquellos que, con una visión más positiva, presagian un cierto renacimiento, respeto y convivencia entre culturas diferentes. Esta convivencia se manifestaría en formas políticas respetuosas del derecho de dichas culturas a existir dentro de marcos globales de convivencia, y en las que esta diversidad cultural sería apreciada como un enriquecimiento por parte de todos los habitantes del planeta. Sería considerada, por tanto, como un bien a proteger especialmente en el caso de las culturas minoritarias que careciesen de medios de expresión y que tuviesen dificultades para autoprotetarse.

Dicho de otro modo, estamos ante una disyuntiva: la pérdida de las identidades fuertes en favor de una cierta identidad más global, o, por el contrario, la recuperación de las identidades, bien sea en forma de conflicto entre ellas, bien sea en forma de convivencia pacífica.

Joan Carrera, s.j. es médico y doctor en Teología Moral. Profesor de la Facultad de Teología de Catalunya y colaborador en ESADE. Miembro del consejo directivo del Centre d'Estudis Cristianisme i Justícia.

INTERNET: www.fespinal.com • Dibujo de la portada: xxxxxxx • Edita CRISTIANISME I JUSTÍCIA • R. de Lúria, 13 - 08010 Barcelona • tel: 93 317 23 38 • fax: 93 317 10 94 • info@fespinal.com • Imprime: xxxxxx • ISSN: 0214-xxxx • ISBN: 84-9730-xxx-x • Depósito legal: x-xxxx-2007 • xxxxxx 2007. La Fundación Lluís Espinal le comunica que sus datos proceden de nuestro archivo histórico perteneciente a nuestro fichero de nombre BDGACIJ inscrito con el código 2061280639. Para ejercitar los derechos de acceso, rectificación, cancelación y oposición pueden dirigirse a la calle Roger de Llúria, 13 de Barcelona.

1. ¿POR QUÉ UN MUNDO DIVIDIDO?

Si atendemos a la herencia que nos ha dejado el siglo pasado, constatamos que el siglo XXI habrá de afrontar cuestiones que aquél ha dejado planteadas sin saber encontrar vías de solución en la práctica. A lo largo del siglo muchos pensadores, politólogos, científicos... han postulado soluciones, pero éstas han chocado siempre con los intereses de los privilegiados, de los grandes estados, de un Occidente rico, de las potencias militares y económicas...

1.1. Un mundo marcado por múltiples fracturas

Podemos apreciar que nuestro planeta sufre algunas fracturas, cuya raíz explicaremos a continuación. Enumeraremos algunas de ellas, que exigen ser reparadas si queremos sobrevivir como humanidad de forma digna. Pueden ser presentadas de forma más o menos catastrofista y la valoración de su intensidad depende mucho del punto desde el que se miran. Es preciso una cierta neutralidad en el análisis. John Rawls afir-

maba que para elaborar una teoría de justicia equilibrada era necesario cubrirse con un “velo de ignorancia”, es decir, que el que elaborase los criterios de justicia para la distribución de la riqueza en el mundo debía hacer el siguiente ejercicio de imaginación: imaginarse que está en una situación previa al nacimiento sin saber en qué clase social le tocará nacer, y desde ahí elaborar el sistema económico justo. Sólo así será capaz de elaborar una teoría que favorezca a quienes se encuentren en peor situación social. No todos valoramos

de la misma manera las fracturas del mundo, sino que lo hacemos en función del lugar desde el que las vemos y del modo cómo miramos nuestro mundo.

Las primeras de estas fracturas hacen referencia a la *solidaridad entre los humanos*. El problema ecológico como problema de solidaridad con las generaciones futuras, de dejar el planeta en buenas condiciones y no totalmente hipotecado, y el problema de la mala distribución de recursos como problema de solidaridad con la generación actual (los países pobres y los excluidos en los países ricos). Basta ojear los índices que publica el PNUD midiendo la desigualdad económica entre países para comprobar como algunos de ellos están quedando descolgados del carro de las nuevas tecnologías: este fenómeno, en lo que se refiere a las tecnologías de la información, es denominado por algunos autores la “brecha digital”; datos significativos de enero de 2004 nos dicen que el tanto por cien de usuarios de internet con respecto al total de la población es del 1,4% en África y del 34,4% en América del Norte².

el verdadero problema
no es de recursos
(o de ideas)
sino de su buena distribución
y de voluntad política

La fractura de la solidaridad está conduciendo ya a formas de competencia feroz para asegurarse los recursos

energéticos, minerales o hídricos; pensemos en muchos de los actuales conflictos para asegurarse combustibles fósiles o recursos hídricos: las llamadas guerras del petróleo (unas en forma de guerra clara y otras en forma de pequeños conflictos armados) y los conflictos más escondidos para asegurarse el agua de los ríos compartidos por varios estados o de los acuíferos subterráneos en zonas cada vez más áridas como consecuencia posible del cambio climático³.

Otra fractura es la que se da en lo referente a *los problemas que tienen que ver con el “sentido de la vida”*, reflejada en las altas cifras de patologías ligadas a la soledad, el estrés y la búsqueda de sectas en las que se encuentra acogida, aceptación, reglas de conducta claras...; es muy significativo el hecho de que en los mismos países en que las grandes religiones disminuyen en número de fieles se dé una multiplicación de sectas, grupos de terapia, de autoayuda...

Otra fractura se da *en el seno de las familias*, en las que cada vez resulta más difícil educar y dedicar tiempo a los hijos dados los ritmos laborales vigentes, especialmente en los países occidentales y en muchos talleres externalizados de empresas multinacionales en los países del Sur. Otro problema que afecta a la familia es el hecho de que la creciente conciencia de la igualdad de género ha conllevado que algunos hombres no sepan asumir un rol más igualitario y surjan formas violentas de machismo. Y en muchos países la igualdad de géneros está aún muy lejos de dar los primeros pasos, pese a mejoras legales en algunos de ellos.

Podríamos seguir enumerando fracturas de nuestro mundo de hoy, como *la fractura laboral*, que se da en muchos países, entre los sueldos altos de quienes tienen conocimientos y los sueldos basura de quienes no han sido formados (no han tenido acceso a una educación cualificada) o ya no se pueden reciclar, dada su edad y otros factores que les han llevado a abandonar el mercado laboral durante un período de tiempo (enfermedades, enfermedades psiquiátricas, problemas familiares...).

Si se mirasen las múltiples fracturas de nuestro mundo desde otro planeta y se pudiese observar toda la segunda mitad del siglo XX se podría afirmar, sin duda, que *estas fracturas tienen solución ya que el progreso de la Tierra en el último siglo ha sido el mayor que ha gozado nunca la humanidad...* Ese hipotético habitante de otro planeta llegaría a la conclusión de que el verdadero problema no es de recursos (o de ideas) sino de su buena distribución y de voluntad política, es decir, de buscar el bien a escala planetaria, y no el bien particular de un estado, de un colectivo, de una empresa...

1.2. La raíz de las fracturas: el atomismo

¿Cuál es la raíz axiológica de las causas que originan estas múltiples fracturas? Dicho de otro modo, ¿qué valores predominan en nuestra manera habitual de hacer las cosas, de planificarlas, de estructurar nuestra convivencia (desde los ámbitos más pequeños a los más grandes...) que hacen posibles estas fracturas? Sucede en este

caso aquello de “la mano invisible” de Adam Smith: nadie parece querer estas fracturas, ni generarlas explícitamente, pero realmente se generan en relación con nuestros pequeños actos, nuestras maneras de permitir determinadas cosas, de apoyar determinadas políticas, de convivir...

hemos construido
unas democracias
sin casi participación real,
reducidas
a un ir a votar
cada cierto tiempo

Avancemos la hipótesis de que *la causa principal de las múltiples fracturas que se van dando en un mundo cada vez más global es el llamado “atomismo social”*. Este atomismo viene propiciado por el creciente individualismo y el poco sentido de comunidad que cada vez más tenemos las personas. Síntomas de este atomismo pueden ser: sentirnos islas en medio de mucha gente, un tejido asociativo cada vez más pobre, nadie se preocupa de lo que le sucede al vecino, nos implicamos cada vez menos en lo que sucede a nuestro alrededor... Hemos dejado de ser animales políticos preocupados por nuestra ciudad (“polis”) y hemos profesionalizado a unos cuantos para que hagan de políticos, olvidando que la política comienza con la implicación de cada uno en aquello que es común. Hemos construido unas democracias sin casi participa-

ción real, reducidas a un ir a votar cada cierto tiempo. Estos son algunos de los síntomas de este atomismo.

La tesis de fondo del atomismo es que el individuo se puede realizar, puede ser feliz (tener cosas, gozar de la vida...) sin los otros. O quizá lo expresaríamos aún mejor si dijéramos que los otros están siempre en función de mi realización personal. Esta tesis ignora que el individuo nace situado y que no somos autosuficientes. Este atomismo es la consecuencia de la consideración del hombre y de la mujer hecha por el liberalismo al enfatizar la capacidad de preferencia y de libertad por encima de los lazos de unión. Esta propuesta mejoró la consideración medieval en la que el hombre y la mujer no tenían derechos individuales, sino sus derechos estaban solamente en función de su pertenencia a un determinado estamento, gremio... Por tanto, el descubrimiento de los derechos individuales fue un paso histórico que no podemos minusvalorar, pero este paso debía ser corregido dialécticamente con una consideración más social del individuo, sin por ello negar sus derechos individuales inalienables.

la comunidad
es una construcción
en la que todos
somos necesarios

Este atomismo va contra las tesis más sociales en las que se postula que el hombre y la mujer no son autosufi-

cientes fuera de la polis, ya que sin la existencia de un determinado contexto social no pueden afirmar su autonomía.

1.3. Una solución para las fracturas: recuperar las formas comunitarias

Para reparar las fracturas proponemos complementar la concepción liberal del hombre-mujer (un individuo con derechos) con la *recuperación del comunitarismo*⁴, es decir, un cierto sentido del hecho que se nace situado en una comunidad concreta en la que imperan unos valores comunes compartidos entre todos. Esta forma comunitaria puede adoptar múltiples formas: familia, país, comunidad religiosa, grupo de acción, movimiento social, pequeña ONG... Es en este ámbito comunitario donde se toma conciencia del valor de los otros en la propia autorrealización. Este sentido de comunidad acentúa que, además de derechos, se tienen deberes con respecto a los otros (“obligaciones”, lazos con los otros). Con otras palabras, que la comunidad es una construcción en la que todos somos necesarios.

No postulamos olvidar los derechos inalienables de los individuos, sino recordar que, antes que individuos, somos seres sociales, que nos hemos ido haciendo gracias a la interacción con los otros, y en primer lugar con la familia, donde el lazo primario es la gratuidad y no el interés... En el propio crecimiento sólo se acepta la corrección del padre o de la madre... cuando se ha experimentado primero su amor incondicional y gratuito y no el interés o el dar a cambio de algo... Es en el ámbito comunita-

rio donde se captan los valores éticos, es decir, aquello que es bueno para la comunidad y aquello que es bueno para mí, sin que se dé una oposición radical entre la esfera del yo y la de los otros (de la comunidad). Mi bien tiene una relación de dependencia del bien de los otros. Estos valores, apreciaciones del bien, son captados en el seno de la comunidad por contagio, al verlos encarnados y vividos en personas concretas, a las que se aprecia. Las comunidades poseen un sistema ético compartido entre sus miembros, es decir que las valoraciones de las cosas son semejantes y la disidencia no extrema (los que piensan de forma diferente) es aceptada desde la estima mutua.

Algunas teorías del desarrollo de los pueblos, no centradas únicamente en el crecimiento económico, postulan la importancia del llamado “capital social”. El desarrollo resulta más favorecido en grupos humanos en los que las personas adoptan un sistema de valores compartidos, en el que se sienten comunidad, ya que sólo así la preocupación social es más fuerte que los intereses individuales (entre líderes, técnicos y toda la población). El Estado de Bienestar europeo funcionó gracias, en primer lugar, al hecho de que después de la Segunda Guerra Mundial fue más fácil suscitar un sentido comunitario, para así poder reconstruir la Europa destruida por la guerra. De este modo, se fue creando una sociedad más solidaria. Una solidaridad intergeneracional, con más atención a la gente mayor, y una solidaridad generacional (fuertes impuestos progresivos para ir disminuyendo la desigualdad y crear una sociedad de clases me-

dias). Sólo se sostiene la solidaridad si se asumen deberes hacia los contemporáneos (deberes de justicia) y hacia las generaciones futuras (deberes ecológicos). Estos últimos han sido olvidados con frecuencia en una cultura en la que prevalece el corto plazo.

la justicia actúa
para asegurar
que el exceso de derechos
de algunos
no pase por encima
de los derechos
de los otros

En el contexto de las formas comunitarias, *la noción de justicia* no es un término abstracto, o una virtud paliativa (para remediar las grandes injusticias que genera el sistema económico), ya que en los ámbitos comunitarios se da una solidaridad entendida como *fraternidad de base* que hace que la virtud de la justicia sea espontánea. El ejemplo de la familia, como *comunidad fuerte*, es donde más claramente se aprecia que no son necesarios principios de justicia para resolver conflictos internos, pues no se requieren árbitros ni controles externos, como serían leyes o reglas, ya que se da una fraternidad de base, un aprecio mutuo. No queremos decir que no sean necesarios principios de justicia en el seno de una comunidad, ya que cada vez los modelos comunitarios son más complejos y pueden incluir muchos individuos con sensibilidades diferentes,

y no son tan homogéneos como de entrada podríamos pensar. Pero sí afirmamos que estos principios de justicia serán mejor aceptados en contextos comunitarios, ya que existe un consenso básico de fondo sobre los valores y un aprecio cooperativo entre sus miembros.

Recordemos que, en el sistema liberal (donde los individuos son muy autónomos y con pocos lazos entre ellos), la justicia actúa como remedio para regular el individualismo y asegurar que el exceso de derechos de algunos no pase por encima de los derechos de los otros creando excesivas desigualdades en la distribución de los recursos. De esta necesidad de principios de justicia nace un marco jurídico mínimo que asegura que la distribución de bienes y recursos no viola ninguno de los derechos de los individuos. El encargado de llevar a cabo esta distribución en las economías sociales de mercado es el libre mercado, que actúa como mecanismo redistribuidor de la riqueza. Se incluyen, sin embargo, mecanismos correctores para que no se dé una distribución excesivamente desigual (impuestos progresivos, impuestos sobre herencias, ayudas económicas a los más pobres...). Cuando más liberal es la economía menos correcciones incorporan. Sin negar la necesidad

de este marco jurídico, está claro que las personas cumplen más con él cuando su convivencia tiene un sentido más comunitario.

En el atomismo social actual se da, sin embargo, la persistencia de formas comunitarias en las que se dan lazos de solidaridad interna y de gratuidad. El problema es cómo se viven. Muchas personas viven la tensión que representa vivir ámbitos altamente comunitarios y, simultáneamente, otros ámbitos en los que predominan las formas competitivas y muy individualistas. Por ejemplo, alguien puede comportarse en su empresa como un ejecutivo agresivo sometido a una alta presión competitiva y al cabo de unas horas comportarse como un buen padre o madre en la familia, en la que las relaciones son de gratuidad y cooperación. Teniendo en cuenta que la psicología humana tiende a la unidad interior de la persona, puede darse con frecuencia una interferencia sumamente dañina entre estos ámbitos. Como sucedería en el caso de introducir elementos de competitividad o de interés en las relaciones de pareja o en las relaciones con los hijos. O si se introduce una relación de compasión en el trato con los clientes de una empresa.

2. MODELOS DE IDENTIDADES EN EL SIGLO XXI

Un tema muy relacionado con el sentido comunitario es el de la identidad. Nuestra identidad es definida en parte por su reconocimiento o por la ausencia del mismo, es decir, por un mal reconocimiento por parte de los otros. Este mal reconocimiento puede llevar a una imagen desfavorable de uno mismo. La identidad puede estudiarse desde un nivel puramente personal, como el ir siendo fiel a mi originalidad en diálogo con los otros, para así llegar a ser seres humanos completos. Pero también desde un nivel más amplio, que tiene que ver con la identidad que adquirimos por la necesidad de sentirnos formando parte de un colectivo de iguales.

2.1. Nuestra identidad

Esta identidad se da en las comunidades en las que prevalece un modelo de convivencia cimentado en unos determinados valores y un sentido de vida tejido de relatos compartidos que nos identifican con algunos de los otros humanos (los de mi comunidad). Este ámbito comunitario es el más adecuado para recibir reconocimiento, sentirse alguien para los demás y encontrar el propio lugar social. Es en este ámbito en

el que se crece como persona adulta aprendiendo valores y aprendiendo también a afrontar las adversidades de la vida, en un clima que es, básicamente, cooperativo. En él se forja la propia identidad personal (el yo original) y se interiorizan los valores compartidos como grupo (el yo entre iguales).

Podemos concluir diciendo que la identidad es la fuente de sentido y de experiencia para la gente. La identidad personal se va construyendo en el mar-

co comunitario en el que está inserta la persona y, al mismo tiempo, la identidad comunitaria también se va construyendo por la aportación de personas que se sienten identificadas con la comunidad. En palabras de Calhoun citadas por A. Castells: “No conocemos a gente sin nombre, ni lenguas o cultura, en los que no se establezca de alguna manera distinción entre yo y el otro, nosotros y ellos... El conocimiento de uno mismo siempre es una construcción pese a que se considere un descubrimiento, nunca es completamente separable de las exigencias de ser conocido por los otros de modos específicos”⁵.

la identidad
es la fuente
de sentido
y de experiencia
para la gente

Castells⁶ hace una distinción entre las identidades colectivas o comunitarias como construcciones sociales dependiendo de su origen. La *identidad legitimadora* es aquella que es fabricada por las instituciones dominantes de la sociedad para extender y racionalizar su dominio respecto a los otros actores sociales. Los “nacionalismos dominantes” son un buen ejemplo de esta forma de identidad. Un segundo tipo de identidad es la *identidad de resistencia*. Es generada por aquellos actores sociales que se encuentran en una situación devaluada o estigmatizada por la lógica de la do-

minación. Para sobrevivir, construyen barreras de resistencia al poder. Un ejemplo serían los grupos culturales, religiosos, etc, que se encuentran en minoría (por representar a un pequeño número de individuos dentro de una sociedad o por no tener reconocimiento jurídico o político).

Una tercera forma de identidad podemos denominarla *la identidad proyectiva*: los actores sociales, basándose en ciertos materiales culturales, construyen una nueva identidad que redefine su posición en la sociedad. Buscan, al hacerlo, una transformación de la misma sociedad. Un ejemplo se dio cuando el feminismo salió de las trincheras y desafió al patriarcado imperante en la sociedad. Una identidad colectiva puede comenzar siendo de resistencia, pasar después a formular un proyecto y llegar a convertirse, con el paso del tiempo, en identidad legitimadora.

En las sociedades actuales la pertenencia a una comunidad no comporta necesariamente exclusividad (si soy de una no puedo ser de otras) ya que esta pertenencia puede ser múltiple, formando parte de ámbitos concéntricos. Así pues, entendemos que la referencia comunitaria es, en nuestra opinión, decisiva para tener identidad. Todos tendrían una identidad primaria o de nacimiento, pero ésta no excluye sentir otras identidades como complementarias y no como contradictorias con la primera. Un ejemplo de identidad colectiva concéntrica se daría cuando se siente la pertenencia a una familia, a un grupo de amigos, a un grupo de acción, a una comunidad cultural, a un pueblo/ciudad, a una nación, a un estado y a una

Unión supraestatal (por ejemplo la Unión Europea)...⁷.

2.2. Una respuesta desde el mercado: la identidad por el consumo

Nuestro mundo más atomizado también da su respuesta a la necesidad que tiene el hombre/mujer de identidad. Podemos afirmar que los hombres y mujeres de las sociedades actuales tenemos cada vez más la necesidad de una identidad, de no perdernos en este mercado competitivo en el que nos convertimos en islas o piezas de un engranaje complejo. Añoramos una identidad que nos haga soñar, que nos dé un proyecto más común para superar los retos que presenta nuestro mundo: una mayor justicia, un mundo más sostenible... Existe en nosotros deseo de alejarnos del individualismo a menudo depredador para buscar formas más cálidas de cooperación, de comunidad...

Vivimos una sociedad en la que, cada vez más, hacemos frente a formas de trabajo precario, temporal, en las que faltan referentes afectivos en las familias por muy diversas circunstancias: parejas que se separan, padres y madres que trabajan y pasan poco tiempo con los hijos, gente que vive sola... Nos encontramos incluso con formas de movilidad laboral (extremas en países como Estados Unidos) en las que se cambia a menudo de ciudad, de vecinos, de amigos... Falta arraigo en un lugar. Nos encontramos también con formas de trabajo en las que para sobrevivir, no ser despedido o prejubilado se ha de entrar en una espiral de competitividad cre-

ciente, donde el compañero de trabajo no es sino un posible competidor... Esta precariedad o inestabilidad nos hace vivir emocionalmente como constantemente amenazados...⁸.

La cultura del mercado tiene su forma de satisfacer este deseo de comunidad, tan arraigado en nuestro interior, evitando fomentar formas pacíficas que cuestionen el propio fundamentalismo del “dios mercado”, pero evitando al mismo tiempo formas de expresión violenta como las identidades excluyentes que provienen de las actitudes fundamentalistas. El mercado, en respuesta a este deseo profundo de identidad, ofrece no sólo productos para satisfacer las necesidades materiales, sino que en los logotipos de los productos ofrece imaginarios, mundos, ideales que nos proporcionan identidad, narraciones para dar ideales, sentido...

la pertenencia
a una comunidad
no comporta
exclusividad:
puede ser múltiple,
formar parte
de ámbitos concéntricos

De esta manera, la identidad la podemos adquirir comprándola en el mercado como cualquier otro producto. No nos viene dada, como antes, por la familia, por la clase social... Construimos una identidad por aquello que consumimos, por aquello que vestimos... Se cre-

an así identidades colectivas que dan status social y que nos identifican como deportistas, como contestatarios, como jóvenes “progres”, como jóvenes “fachas”... Nuestra capacidad de consumir, el tipo de marcas que compramos, nos hace entrar en una determinada subcultura que nos da identidad y, por tanto, una cierta seguridad.

Como ya hemos comentado, son identidades que pueden ser escogidas y no nos vienen dadas. Este hecho hace que sean bien acogidas ya que ponen en juego nuestra libertad de elección. Aunque esta afirmación es matizable en el caso de los adolescentes, ya que en ese caso es el grupo más próximo quien proporciona la identidad, bien por adhesión, bien por rechazo. Esta identidad nos permite escapar de la inseguridad, del miedo al fracaso y satisfacer el deseo de reconocimiento, de llenar nuestras carencias afectivas.

las personas
a la intemperie
dentro de una sociedad
tan individualista
como la nuestra
se refugian
en fundamentalismos

Los grupos más susceptibles a la atracción de las marcas son cualquier colectivo que escapa de las carencias mencionadas. Un grupo que a menudo es citado como más susceptible de ser atraído son los adolescentes por su búsqueda

de identidad personal y por su gasto de energía para ir aceptando sus cambios fisiológicos y psicológicos y por ser todavía muy maleables. Necesitan más la aceptación y el contraste de un grupo de pertenencia. Eso se consigue sobre todo controlando las formas externas, hábitos, formas de vestir, de música, e incluso intentando controlar formas más internas como la apariencia física a través de las dietas, gimnasia... Algunos afirman que el mercado ofrece un “adolescente global” que, en cualquier lugar, independientemente de la cultura, prefiere la Coca-Cola al té o al café, las “nikes” a las sandalias, y los Chicken McNuggets al pollo con pisto...⁹.

2.3. Identidades que matan (la cara oscura de las identidades)

Creemos que si este comunitarismo, en sus múltiples formas, no se recupera en su vertiente solidaria puede adoptar sus formas cerradas o “fundamentalismos”. Giddens¹⁰ comenta que las personas a la intemperie dentro de una sociedad tan individualista como la nuestra se refugian en fundamentalismos (culturales, religiosos, económicos) para recuperar una identidad fuerte de grupo que les de una seguridad psicológica ante las incertidumbres de nuestro cambiante mundo. Así surge el lado oscuro del comunitarismo: comunidades cerradas con una gran solidaridad interna, pero a la defensiva ante los que no son de la propia comunidad...

Se crean comunidades con una identidad muy fuerte, que no permiten a sus miembros lealtades múltiples. Si perte-

neces a una comunidad tu identificación con los valores, costumbres, tradiciones de la comunidad ha de ser total, de tal modo que se excluyen otras identidades. Son comunidades que se cierran al influjo de las otras y, al mismo tiempo, excluyen la disidencia interna considerándola como una traición a la propia comunidad. Nada se puede cuestionar ni siquiera símbolos o costumbres sin especial transcendencia. Estas dos características aseguran que la comunidad sea totalmente homogénea.

En la actualidad estamos viendo las consecuencias de estas formas fundamentalistas, a menudo como respuesta al menosprecio que han sufrido las culturas minoritarias de muchos países del Sur por parte de las formas agresivas del imperialismo económico y cultural, por medio del cual los valores occidentales han entrado en estas sociedades sin ningún tipo de respeto.

El comunitarismo puede adoptar asimismo otra forma, creemos que también poco solidaria pero más sutil, ya que aunque se defiende el derecho a la existencia de las diferentes culturas, se defiende que permanezcan aisladas en-

tre sí para favorecerlas. Puede adoptar la forma llamada por algunos autores “sociedad multicultural mosaico”¹¹, sociedades en que las culturas se agrupan en mosaicos de comunidades muy aisladas y poco permeables entre sí, en las que se dan unas fronteras virtuales, pero muy claras para los habitantes de cada zona. Estas sociedades mantienen una mínima cohesión gracias a la existencia de un mínimo estado (o marco jurídico) que las une. Un ejemplo sería, para algunos, algunas zonas de los Estados Unidos en las que hay barrios en los que predomina una determinada cultura (china, latinoamericana, blanca anglosajona...).

Otra forma, propuesta por algunos de los países del Norte, es la defensa de un cierto grado de aislamiento de las culturas del Sur. Bajo la excusa de favorecer su supervivencia, lo que quieren, en el fondo, es evitar la emigración de las personas que pertenecen a estas culturas hacia los países del Norte. Es una forma de xenofobia encubierta ya que, pretendiendo defender a las culturas minoritarias, no las quiere acoger en su territorio.

3. ¿CÓMO DEBERÁN DE SER EN EL SIGLO XXI LAS COMUNIDADES QUE DEN IDENTIDAD A LOS INDIVIDUOS?

Frente al modelo liberal que acentúa la ciudadanía y sus derechos, el modelo comunitario debería acentuar las formas comunitarias, evitando sus formas cerradas, y asumir al mismo tiempo los derechos inalienables de las personas. El acento comunitario no debe significar una pérdida del mundo de los derechos y de la necesaria individualidad de las personas.

3.1. Manera diferente de entender los derechos del individuo

Como ya hemos comentado, habría que partir de la concepción del hombre-mujer como ser primariamente social, que necesita como bien primero una comunidad de nacimiento en la que crecer y aprender valores. La persona se preocupa y tiene presentes siempre a los otros que le han posibilitado y le posibilitan la vida y su desarrollo; así surge en cada persona una obligación hacia el otro, un lazo que permite que el otro pueda vivir

plenamente como yo vivo. Dentro del marco de las obligaciones hacia los otros se postulan los derechos de hombres y mujeres. No consideramos a los hombres y mujeres individuos con derechos, sino con derechos y obligaciones de construir entre todos una tierra en la que todos y todas puedan vivir y desarrollarse plenamente. Esta concepción de derechos y obligaciones lleva a entender la justicia y la igualdad humana de forma más compleja, ya que hay que tener en cuenta además de al individuo, a la comunidad en la que se desarrolla.

3.2. Diferente manera de entender la igualdad humana y la justicia. La igualdad desde la diversidad.

Concepción liberal de los derechos

El liberalismo recuperó al individuo frente a formas más colectivistas anteriores y permitió la libertad y la autonomía rompiendo los vínculos que lo esclavizaban a un estamento social, a un gremio laboral, a una creencia religiosa... Dotó al individuo de unos *derechos fundamentales* para su desarrollo pleno como persona: libertad de pensamiento, de religión, de conciencia, de asociación, etc. También, poco a poco, se fueron reconociendo los derechos de participación en lo público: los llamados derechos políticos. Así nacieron las democracias modernas.

Este movimiento liberal comportó una acentuación de la libertad. En su vertiente económica (mercado libre, estado mínimo...) condujo a un sistema muy productivo y generador de gran riqueza. Al mismo tiempo, sin embargo, produjo unas evidentes desigualdades económicas entre la población. Recordemos la crítica que hizo K. Marx al capitalismo de la época o los informes Ashley en Inglaterra o Villermé en Francia. Todos ellos, a mitad del siglo XIX, denunciaron respectivamente las condiciones de trabajo de niños y mujeres en las minas (jornadas de 12 a 16 horas con niños de seis años que se encargaban de abrir y cerrar las puertas de las galerías...) o las condiciones de trabajo de la industria textil (jornadas de 17 horas y niños de 7 años trabajando en las fábricas...). La respuesta socialista al sistema creado por el liberalismo del siglo XIX fue la lucha por la igualdad.

Esto posibilitó que los derechos teóricos liberales pudiesen alcanzar a la mayoría de la población. De las dos tradiciones nacieron, después de la II Guerra Mundial, las formas del Estado de Bienestar.

Dos modelos de entender la democracia

Si, además, nos fijamos en la historia de la democracia en Occidente observamos la existencia de dos modelos muy diferentes¹² que implicaron dos maneras diferentes de recibir al “extranjero” que llegaba al país. El modelo norteamericano acentúa una concepción más individualista y competitiva. El individuo está legitimado para seguir sus intereses y su moral mientras respete un mínimo marco jurídico que protege los derechos de todas las personas del país. De este supuesto se deriva una sociedad pluralista en la que pueden coexistir comunidades culturales diferentes mientras acepten un mínimo jurídico para todo el estado. El modelo francés tiende a insistir en una visión más unitaria del ideal de ciudadano y del bien colectivo. Quien llegue al país ha de identificarse plenamente con este ideal de bien común, que comporta una cultura común, y unas leyes que tienden a homogeneizar la diversidad cultural. El estado es homogéneo culturalmente hablando y por eso asimila y destruye las formas culturales diversas si se encuentran dentro de lo que considera su marco estatal político, de tal manera que a estas comunidades culturales sólo les queda la solución, si quieren sobrevivir, de convertirse en un estado nuevo (y tener así la fuerza del poder legítimo para defenderse).

Construir la igualdad

Pero, ¿cómo construimos una igualdad que respete las diferencias en los estados actuales que han dejado de ser culturalmente homogéneos (si es que algún día lo fueron)? Si en la época de la aparición del socialismo, el binomio difícil de conjugar era libertad-igualdad, en la actualidad el binomio difícil de afrontar es la igualdad (que ya incluye la libertad) y el respeto a la diferencia. Históricamente el socialismo real sacrificó aspectos de la libertad para acentuar la igualdad, pero también sacrificó la diferencia cultural y las creencias religiosas. Es curioso observar el hecho de que después de años, cuando, por ejemplo en la URSS, cayó su forma política uniformizadora, reaparecieron con fuerza las formas culturales sometidas por una cultura pretendidamente más universal, que no era ni más ni menos que la de la parte europea de la Unión Soviética.

Habría dos tipos de actuaciones basadas en la noción de *igualdad de respeto* hacia los otros¹³. Según la primera, el principio de *igualdad de respeto* exigiría que tratáramos a la gente sin hacer ninguna diferencia. Su intuición fundamental es que reclama un respeto para aquello que es fundamental en todos. Según otra manera de entender la igualdad, deberíamos reconocer, e incluso promover, la particularidad. El reproche que hacen los primeros a los segundos es que violan el principio de la no discriminación, ya que discriminan. El reproche que hacen los segundos a los primeros es que niegan la identidad porque someten a todos a una forma homogénea que no resulta auténtica. Eso ya sería bastante malo en el caso de que esta forma fuese

neutral en sí misma, que no se identificase con la forma de nadie (de ninguna cultura o comunidad). Pero, a menudo, esta pretendida forma neutral de principios ciegos ante la diferencia, es un reflejo de la cultura mayoritaria. Esta ceguera ante la diferencia también resulta una manera, más sutil e inconsciente, de discriminación.

Nos podemos preguntar, pues, si la igualdad pasa por igualar a los desiguales (dando los mismos derechos o igualando económicamente) o si la noción de igualdad se ha hecho mucho más compleja y admite matices.

3.3. Rasgos a tener en cuenta para construir una noción compleja de igualdad

1) La libertad real se potencia dentro de la comunidad. Se es más libre cuando más lazos se van estableciendo libremente entre los miembros de una comunidad.

2) Desde el marco jurídico, es necesario diferenciar a los diferentes. Las diferencias pueden dar lugar a derechos diferentes. Es necesario distinguir en qué cuestiones se ha de preservar una igualdad básica y en qué cuestiones se ha de tratar a los diferentes de forma diferente. La política de la diferencia tiene también una base universalista: todos han de ser reconocidos por su identidad única. Es precisamente esta diferencia la que ha sido históricamente ignorada, encubierta o asimilada por la cultura mayoritaria.

3) Hay que introducir ciertas teorías de justicia en las que se considera la igualdad de modo peculiar. Un autor que propone una teoría de justicia que tiene

en cuenta una noción compleja de igualdad es B. Walzer¹⁴. Este autor nos dice que cada bien debe ser distribuido de acuerdo con el propio significado, lo que se contrapone a una idea simple de igualdad según la cual aquello que la justicia requiere es la mejor distribución de un bien determinado. Para Walzer, cuando reconocemos el significado distinto que tienen los diferentes bienes, es entonces cuando entendemos cómo los hemos de distribuir, quién lo ha de hacer y por qué razones. El mismo autor pone un ejemplo ilustrativo, quizá más comprensible en el contexto norteamericano. En nuestras sociedades el propósito de la salud está vinculado al bienestar físico y la cobertura de las necesidades médicas. Cuando reconocemos esto, entonces captamos como problema el hecho de que la mayor atención médica, por ejemplo, no recaiga sobre los que tienen más necesidad, sino sobre los que tienen más posibilidades económicas. La interpretación de estos significados distintos ha de ser hecha con participación de toda la sociedad. Y estos significados de los bienes no se pueden intercambiar: por ejemplo, el bien dinero que encuentra su sentido dentro de la esfera económica no puede ocupar un rol significativo en la distribución de honores, ni puede dar a quien lo posee un acceso privilegiado a determinados bienes como la salud o la educación.

4) Otra aportación de otro autor comunitarista es el hecho de considerar la justicia como una virtud “remedial”¹⁵ dentro del sistema menos comunitarista ya que aparece simplemente porque no

se favorecen virtudes más espontáneas, más ligadas a valores, como la solidaridad. En las comunidades no son tan necesarios los principios de justicia, ya que los conflictos y las formas distributivas quedan aseguradas por lazos de solidaridad, como si se tratase de una gran familia. Sin entrar a considerar esta visión de justicia dentro de las comunidades, podríamos afirmar que difícilmente se puede dar en nuestras sociedades, y que quizá sólo funcionaría en un mundo ideal sin egoísmo ni mal.

Pero esta consideración nos recuerda una cuestión importante. Sin un ámbito más comunitario, las teorías de justicia pueden verse como algo que viene de fuera, como principios abstractos y universales necesitados de ese ámbito comunitario donde hay vínculos de solidaridad, y en el que la justicia surge de forma más espontánea. De lo contrario, siempre se convierte en algo muy de mínimos y sólo defendible cuando me favorece. La justicia no se consigue en un mundo excesivamente atomizado, ya que éste no favorece nada una convicción previa para que funcione cualquier teoría de justicia: que se considere al otro como igual en derechos. Una buena teoría de justicia distributiva quizá tenga que renunciar a aquello que, en teoría, me correspondería (aquello a lo que tendría derecho) para que el otro pueda también tenerlo si le es más necesario. Pensemos en una distribución de recursos sanitarios en la que mi derecho a adquirir un nuevo recurso viene condicionado por el hecho de que todavía haya otros que no tengan los mínimos necesarios en este ámbito.

4. REVALORIZACIÓN DE LAS CULTURAS DIVERSAS. VALOR DE LO DIFERENTE

De entrada, no olvidemos que toda generación de identidad supone un cierto grado de exclusión que permite distinguir entre “ellos” y “nosotros”. Hecha esta afirmación, nos preguntamos qué grado de exclusión puede ser humano y cuál puede llevar -y ha llevado históricamente- a considerar a los otros como “no iguales a nosotros” explotándolos, dominándolos e incluso exterminándolos (colonialismos, explotación laboral, genocidios...). La constatación histórica de que determinadas afirmaciones de identidad han conducido a una distinción que ha permitido la destrucción mutua nos podría llevar fácilmente a la afirmación de que la solución de dichos abusos pasaría por conseguir una única identidad mundial, pensada incluso políticamente como un único estado mundial (sin entrar a considerar ahora su forma concreta).

4.1. La diversidad admite un cierto grado de exclusión

Sin embargo, sabemos que, históricamente, las tendencias universalizadas tienen el peligro de afirmar una particularidad como universal para imponerla a las demás. Esta particularidad coincide a menudo con la cultura mayoritaria (o la que tiene más recursos económicos, o más poder militar...). Es

decir, se hace pasar como universal lo particular y occidental. La solución consiste en mantener los dos polos de la dialéctica afirmando variables universales y variables particulares, y entendiendo las identidades no como excluyentes y siempre abocadas al conflicto (como juegos de suma cero en los que si uno gana otro pierde), sino como no excluyentes y fuente de enriquecimiento mutuo. Hablaremos de ello más adelante.

4.2. Categorías de la distinción entre “ellos” y “nosotros”

La distinción entre “ellos” y “nosotros” en el ámbito social ha sido elaborada históricamente en función de cuatro categorías: 1) la raza, sostenida a partir de diferencias somáticas (es decir, corporales); 2) la etnia, centrada en las diferencias culturales; 3) la nación, que resalta la comunidad biológica-histórica de origen; 4) el estado, que subraya los límites políticos de pertenencia. Estas cuatro categorías no son excluyentes entre sí, y están formadas por conceptos un tanto ambiguos.

En cuanto a la primera, la diferencia de raza no tiene ningún fundamento científico. Se ha utilizado históricamente para discriminar. El racismo aparece a menudo hoy en día bajo formas más sutiles. Una de ellas es la absolutización de la diferencia cultural, para defender así el no contacto entre las culturas. Desde esta última consideración se realizan algunos discursos xenófobos de la extrema derecha europea pidiendo que no se admitan inmigrantes, no por racismo, sino porque cada cultura tiene derecho a un espacio propio sin interferencias; con afirmaciones como que los magrebíes tienen derecho a tener su cultura en su zona de origen, pero no a emigrar a Europa.

En cuanto a la segunda categoría, la etnia¹⁶ es difícil de definir. Existen diferentes teorías: desde las más esencialistas y objetivas (definiendo características: lengua materna, religión, parentesco...), hasta las más subjetivas (sentido o conciencia de pertenencia que se tiene).

4.3. Formas que toman las identidades en los estados modernos

Estas identidades se dan de múltiples formas en los estados modernos. En éstos, se privilegia la ciudadanía y sus derechos dentro de un marco político constitucional. Sin embargo, no se respetan las diferentes culturas que coexisten dentro del estado. Estos estados acostumbran a tomar una de las culturas, la mayoritaria, como la común a los ciudadanos. Encontramos a las demás o bien minorizadas -sin marco jurídico y político que les permitan medidas de autoprotección- o bien con marcos jurídicos o políticos que sí les permiten medidas de protección ante la cultura mayoritaria (marcos jurídicos diferenciados, medidas de discriminación positiva de la cultura minoritaria, etc).

No es nada fácil la mutua armonía entre culturas ya que los estados, aunque privilegien el marco político (derechos y deberes de ciudadanía), acostumbran a apoyar a la cultura mayoritaria en mayor medida que a las culturas minoritarias. Además, algunos estados modernos no se han constituido desde lo que Habermas postula como “patriotismo Constitucional”¹⁷, es decir, desde la aceptación consensuada de un mínimo marco común para todos los ciudadanos que permita las diferencias culturales. Por el contrario, han evolucionado más bien desde un pasado en el que estos estados lucharon por suprimir las diferencias nacionales: han uniformado culturalmente el estado eliminando algunas de las culturas existentes. El caso más paradigmático ha sido el de Francia. Aunque la situación ya no sea la misma, el recuerdo de ese pasado re-

ciente hace que persistan las dificultades de relación entre la cultura mayoritaria y las otras.

Otra situación que se da dentro de los estados modernos es la de las personas que han llegado en busca de oportunidades laborales, huyendo de persecuciones políticas, del hambre, de la sequía o del paro, y que llevan asociadas identidades culturales diferentes a las del estado receptor y que pueden ser vistas como una amenaza por los ciudadanos del estado que les acoge. A menudo la amenaza es percibida no en razón de lo cultural, sino en cuanto pueden afectar al bienestar de la población del país receptor. Son unos temores muy discutibles en el contexto europeo ya que es falso desde el punto de vista económico: quienes llegan representan mano de obra joven, que no ha sido necesario formar y que, si son legales, cotizan y ayudan a mantener el envejecido estado de bienestar europeo. La prensa nos informa del superavit de la Seguridad Social en España gracias a la regularización de la inmigración ilegal (datos de 2005).

La amenaza puede también ser percibida en su aspecto cultural, en razón de las costumbres o las lenguas diferentes de quienes llegan, especialmente en estados poco acostumbrados a la diversidad. Incluso podríamos afirmar que las zonas que han recibido un gran número de inmigrantes provenientes de regiones del mismo país con culturas diferentes, son las que experimentan una mayor dificultad para aceptar la nueva inmigración proveniente de países con culturas más alejadas.

Habría que analizar los factores que son responsables de dicho fenómeno en la zona receptora como podría ser su identidad todavía en formación o no consolidada, la posible competencia laboral que esas personas suponen o la competencia con respecto a los servicios que ofrece el estado (educación, sanidad, asistencia social). Los inmigrantes, al tener menos recursos, son discriminados positivamente sin que el estado aumente los recursos económicos dedicados a dichos servicios, a pesar del aumento de población. Esta discriminación positiva no proviene del hecho de ser inmigrantes, sino de cumplir más criterios para recibir ayudas sociales (más número de hijos...). Pero seamos conscientes que esto puede ser visto como discriminatorio por los nativos, y convertirse en una potencial semilla de xenofobia.

4.4. Dos formas de concebir la recepción del “extranjero”

En Occidente hay dos formas de concebir la recepción del extranjero que condicionan tanto lo que se refiere al respeto de su cultura por parte de los habitantes del estado, como la recepción de la cultura nativa por los que llegan. Estas formas de recepción no se dan en forma pura, pero son paradigmáticas.

Una primera forma entiende la integración casi como pura asimilación de la cultura del país receptor, y sólo permite la expresión cultural de los que han llegado en ámbitos muy privados. Para ser un buen ciudadano de X se ha de hablar bien la lengua, seguir las costumbres de la cultura receptora del país, etc.

Si no se hace así, en la práctica (y aunque teóricamente se tengan los mismos derechos por haber adquirido la nacionalidad del país receptor) costará encontrar trabajo y el inmigrante siempre será tenido por “extranjero” por parte de los nativos. Incluso sucede así con la segunda generación, que ya ha nacido en el país receptor.

Una segunda forma de integración permite que las culturas diferentes recién llegadas tengan derechos colectivos, espacios en los que desarrollarse. Sólo se pide a los nuevos ciudadanos la aceptación del marco jurídico común y una lealtad constitucional, ya que ésta es de mínimos. A menudo este modelo más multicultural puede conducir, a pesar del marco jurídico, a una “guetización” de las culturas minoritarias en espacios concretos, que perpetúan una discriminación práctica de estos ciudadanos en círculos viciosos de pobreza, exclusión y falta de oportunidades educativas. Es decir, este respeto multicultural se convierte en una separación física y una falta de oportunidades reales. El estado se convierte en un mosaico de culturas asimétricas y poco comunicadas entre sí.

Podría existir una tercera forma de integración en la que se respetara la multiculturalidad de forma activa, favoreciendo la intercomunicación intercultural desde un modelo educativo que enseñe a respetar y apreciar las diferentes culturas. Este modelo promovería la igualdad y la simetría de las diversas culturas, con políticas activas de discriminación positiva, favoreciendo las oportunidades educativas y promoviendo una igualdad económica entre las culturas. Este modelo conduciría, por

otra parte, a que las diversas culturas, sobre todo las minoritarias, no se sintiesen amenazadas y fuesen más permeables a los influjos de las otras. Es también un modelo que permite el desarrollo de las culturas tal como ellas desean, así como el derecho a su expresión y a su continuidad histórica.

hay una forma de integración
que respeta
la multiculturalidad
desde un modelo educativo,
que enseña
a respetar y apreciar
las diferentes culturas

Este modelo último es todavía algo ideal, puesto que los que se están dando de hecho son los dos primeros y apenas se comienzan a dar formas de diálogo entre las culturas y de enriquecimiento mutuo. Para avanzar en él sería necesario un sistema educativo que le dé soporte, junto a medidas económicas y sociales que eviten las fracturas sociales que, a medio plazo, sólo pueden producir reacciones a la defensiva de las culturas minoritarias, que se sienten discriminadas en la práctica, hacia otras formas culturales, más nativas o más mayoritarias, que controlan el poder económico. Como comentaremos, para la realización de este modelo es necesaria la aceptación de un mínimo marco jurídico común que ha de provenir de una cierta ética mínima consensuada, que evite extremismos culturales intole-

rables para una gran mayoría. Cuestión nada fácil pero necesaria, ya que la defensa del derecho de las culturas no puede significar que todo lo cultural sea defendible como bien para las personas.

4.5. El respeto a la diversidad implica apoyo a las culturas minoritarias o minorizadas

Tal como hemos mencionado en el apartado anterior, el hecho de dar valor a la diversidad implica la defensa, dentro de los marcos estatales y supraestatales, de las culturas minoritarias (compartidas por pocas personas) y minorizadas (que han sido sofocadas durante tiempo por una cultura mayoritaria en el ámbito político estatal). Esta defensa se ha de dar de múltiples formas ya que la situación de partida no es simétrica respecto a la cultura mayoritaria. La cultura minoritaria dispone, histórica o actualmente, de menos instrumentos legales y sociales para su supervivencia. Es posible que no posea medios de comunicación, que no sea divulgada por el sistema educativo o no sea respetada por la administración, o tal vez que sea claramente perseguida.

Pensamos, de inmediato, en medidas legales para ofrecer protección, pero lo que se necesita en primer lugar es la concienciación de todos, es decir, de las otras comunidades, respecto a este valor de la diversidad. Las medidas legales serían un segundo paso para que la cultura minoritaria pueda sobrevivir, es decir, vivir en su comunidad y perpetuarse a sí misma (transmisión a las nuevas generaciones). Esta supervivencia se ha de entender no en términos

esencialistas, sino dinámicos, es decir, que las personas de la cultura puedan decidir cómo quieren que sobreviva y cómo quieren que se interrelacione con las otras culturas (que entre en el necesario diálogo intercultural). Que no se sientan atacadas, “minorizadas” o inferiores a las otras, sino que puedan evolucionar desde ellas mismas. Es necesario tener muy presente que muchas de estas culturas han sido a menudo atacadas, sea por medio de prohibiciones legales explícitas (no dejando que se transmitan ni se expresen), o sea por formas sutiles de sumisión que han conducido a muchas personas a sentir vergüenza de su propia cultura como cultura inferior, propia de incultos... En determinadas zonas de España hablar la lengua regional es considerado todavía como signo de incultura.

Hay que tener en cuenta también que es posible que las comunidades culturales pidan derechos hasta ahora no habituales, para proteger su cultura. Por ejemplo, el derecho de tener una representación en las instituciones políticas del estado para evitar que una minoría nacional o étnica fuese ignorada en las decisiones que afectan a toda la sociedad. Podrían pedir cuotas en un Parlamento para compensar el hecho de que el sistema democrático sólo dé representación a las mayorías. Derechos políticos de autogobierno (gobiernos autónomos, marcos jurídicos diferenciados) para que la minoría no sea subestimada o sobreestimada en las decisiones, sobre todo en aquellas que afectan a su cultura (cuestiones educativas, desarrollo de recursos, lengua...). Podrían solicitar también derechos po-

líticos que protejan determinadas prácticas culturales y religiosas específicas que no pueden estar adecuadamente apoyadas por el Mercado, o que están en desventaja en una legislación vigente forjada a partir de la cultura mayoritaria (por ejemplo, la legislación del cierre de los comercios en domingos).

No entramos a considerar estos diferentes derechos que son reivindicados dependiendo de las comunidades culturales, de su situación ante el estado y de su tradición histórica.

Podríamos pensar, tal como hace W. Kymlicka¹⁸, en dos tipos de reivindicaciones que podrían hacer las comunidades culturales para protegerse. Un primer grupo (restricciones externas) sería una reivindicación en contra de la sociedad, es decir, del marco estatal. El objetivo de las mismas sería la protección ante el impacto de decisiones externas de la sociedad mayor (el marco estatal). Un segundo grupo (restricciones internas) serían reivindicaciones de un grupo contra sus propios miembros, cuyo objetivo sería la protección del grupo ante el disenso interno (por ejemplo, la decisión individual de miembros de no seguir las prácticas tradicionales).

Quizá poniendo un ejemplo se pueda entender mejor la diferencia entre las restricciones internas y externas. Una comunidad dentro de un estado podría tomar medidas legales para proteger su lengua del influjo agobiante de la mayoritaria del resto del estado (a menudo tomada como lengua común estatal), o favorecer su enseñanza, la necesidad de su uso por toda la administración en su relación con los ciudadanos, ayudas a la

publicación, al cine... Serían medidas de discriminación positiva hasta que se consiguiera la simetría pretendida con la otra lengua. Recordemos que todos los estados modernos han dado apoyo a las lenguas que han adoptado como mayoritarias y como propias. Por tanto, no deben sorprendernos las medidas de discriminación positiva que reclaman las lenguas minoritarias. Otra cuestión sería que esta comunidad adoptase medidas legales coercitivas contra aquellas personas que no se conformasen a esta cultura en el ámbito privado, por ejemplo prohibiendo las otras lenguas en el ámbito privado.

en determinadas zonas
de España
hablar
la lengua regional
es considerado todavía
como signo de incultura

Las restricciones externas implican relaciones entre las diversas comunidades de un marco estatal. Las internas, por su parte, pueden suponer una violación de las libertades individuales en nombre de la solidaridad comunitaria; por eso son mal vistas por la sociedad. Las restricciones externas no han de suponer un dominio de una cultura sobre otra y son necesarias para asegurar la diversidad cultural. Estas protecciones sólo se pueden dar en estados multinacionales o poliétnicos, ya que protegen a un grupo nacional o étnico ante el impacto

desestabilizador de las decisiones de la sociedad de la que forman parte.

En cambio, las internas suponen un peligro ya que aplican intracomunitariamente aquello que rechazan de la cultura mayoritaria: el hecho de no respetar la diversidad. Sin embargo, no hemos de olvidar que el deseo de proteger la propia cultura del disenso interno existe en cierta medida en todas las culturas, e incluso en los estados-nación más homogéneos y uniformadores. La realidad es que, dentro de los estados democráticos occidentales, estas restricciones internas han sido poco reivindicadas por las minorías étnicas, sean nacionales o fruto de la inmigración. Un ejemplo de esta restricción interna tolerada por un estado es el estatuto determinado que tienen los Amish en EEUU. Esta secta cristiana de varios siglos de antigüedad está exenta de algunas prescripciones educativas.

4.6. Otras formas de recuperar el llamado comunitarismo

En los puntos anteriores nos hemos centrado en las formas de recuperación del comunitarismo más ligadas a comunidades establecidas, próximas a lo que hemos definido como “etnia” o como “nación” (con todos los problemas que comportan estas definiciones). Cuando hemos hablado del comunitarismo también hemos incluido entidades peque-

ñas que se comportan como verdaderas “comunidades” socializadoras que alejan a sus miembros del individualismo y les hacen participar de proyectos e ideales comunes. Comparten, así, unos valores y unas maneras de pensar diferentes de otras presentes en su sociedad: son las subculturas de las asociaciones, de los movimientos sociales, etc. Ejemplos de ello son las ONG's de ayuda al Tercer Mundo; ONGs de ayuda a gente mayor, enfermos o excluidos; ONG's de denuncia; voluntariados diversos, grupos ecologistas, grupos de fe, asociaciones deportivas...

Quizá estos miembros no se identificarían como una comunidad o como una cultura, pero dichos grupos actúan como lugares socializadores en los que se viven formas más solidarias entre sus miembros al compartir unos valores. Estas formas comunitarias dan fortaleza a los estados ya que son fuente de participación de los ciudadanos que se preocupan por las cosas públicas desde las diversas iniciativas. No hemos de ser ingenuos, ya que algunas de estas formas comunitarias tienen el peligro de las formas patológicas del fenómeno comunitario que veremos en otro apartado.

También tienen el peligro de que cada una de estos grupos busque intereses difícilmente armonizables entre si y que sea necesaria alguna instancia que vele por el todo (tanto en el ámbito estatal como supraestatal o planetario...).

5. ¿QUÉ RASGOS HEMOS DE TENER PRESENTES PARA RECUPERAR LAS FORMAS COMUNITARIAS?

Tras las consideraciones anteriores, nos preguntamos cómo recuperar las identidades en el siglo XXI, o dicho de otro modo, cómo podemos recuperar las formas comunitarias. No vamos a entrar a considerar la diversidad de formas políticas de autogobierno que pueden darse para que las comunidades culturales puedan tener instrumentos legales y políticos para asegurar su supervivencia. Estas políticas son múltiples y variadas, tanto cultural como económicamente, y se están dando maneras diferentes de articular las diversas comunidades culturales. Para dicha articulación, es necesario elaborar previamente una ética de mínimos o global.

5.1. Necesidad de una ética de mínimos o global

El otro polo de la dialéctica para poder mantener un respeto a la diversidad en los marcos estatales (y en un futuro, supraestatales) es la necesidad de afirmar un marco jurídico común, supuesto que las diversas comunidades conviven en un marco territorial (sean estatales como ahora o supraestatales como se espera que sean en el futuro). Estos marcos jurídicos tendrían que elab-

borarse a partir de una ética mínima o global consensuada por todas las comunidades, ya que las leyes siempre reflejan sistemas éticos de valores. Una ética global ayudaría a formular leyes para todo el ámbito planetario sobre problemas comunes a fin de asegurar la supervivencia de todos. Dentro de los estados, esta ética global debe establecer los marcos de convivencia y de solidaridad de las diversas comunidades culturales existentes.

La necesidad de una ética común o global se hace evidente cuando observamos los nuevos problemas que van apareciendo en nuestra sociedad (ecológicos, de distribución de recursos, tecnologías que afectan a los períodos en los que la vida es más frágil...). Estos problemas nos hacen tomar conciencia de que pertenecemos a la misma especie a pesar de todas las diferencias que podemos constatar. También se pone de manifiesto que compartimos una misma biosfera. Muchas de las cuestiones mencionadas nos afectan como humanidad. Por tanto, es necesario buscar soluciones globales y no limitadas a determinadas comunidades o estados (es decir, marcos territoriales limitados). Es necesario, pues, ponernos de acuerdo en lo básico, y al mismo tiempo dejar un amplio margen de libertad para todas las otras cuestiones más ligadas a las diversas tradiciones culturales.

Esta ética de mínimos habría que buscarla entre todos por medio del diálogo. El resultado del mismo será un consenso básico en algunas cuestiones que aseguren la igualdad básica de todas las personas. Otras cuestiones, como los valores y las maneras de entender la felicidad, deben dejarse abiertas para que todas las culturas puedan vivir según sus principios. Este diálogo sería, pues, un diálogo intercultural. Esta “ética mundial” no pretende reconstruir una nueva ética como aquellos *grandes relatos* que daban sentido a todos los ámbitos de la vida. Se trata solamente de una guía, en forma de irrenunciables éticos o principios mínimos, para poder sobrevivir y humanizar este mundo globalizado.

Esta “ética mínima” ayudaría a constituir los marcos globales de convivencia a nivel mundial y a nivel estatal. Garantizaría el respeto a la diversidad cultural, asegurando sin embargo, unos mínimos comunes para todos. Estos mínimos podrían formularse como una especie de Declaración de derechos y obligaciones de todo ser humano. Estamos proponiendo, pues, una ampliación y corrección de la Declaración de Derechos Humanos de 1948. Ésta se limitó a evocar los derechos de libertad e igualdad. Hoy en día debemos completarla con los derechos y obligaciones ligados a la diversidad cultural y al respeto medio-ambiental.

5.2. Algunos rasgos a tener en cuenta para recuperar las identidades en el siglo XXI

Es momento de formular una lista de criterios y consideraciones para recuperar las identidades en el presente siglo. De manera esquemática, podemos asegurar lo siguiente:

1. La noción de justicia a utilizar es el de la equidad

Las sociedades deberían de entender la justicia como equidad. Este concepto articula la libertad, la igualdad y el respeto a la diferencia. Nos permite reconocer derechos diferentes a los diferentes.

2. Es preciso elaborar una ética mínima: un marco jurídico mínimo

Este reconocimiento de derechos diferentes también supone que las socie-

dades (tanto los estados constituidos como las formas supraestatales) no deben permanecer indiferentes axiológicamente. Deberán comprometerse con ciertos valores concretos elaborando una *ética de mínimos* deberán renunciar a entrometerse en la manera de vivir de los ciudadanos de las diversas comunidades. Deben, pues, renunciar a una *ética de máximos* garantizando el cumplimiento de la *ética de mínimos*, por el bien público y por los derechos de todas las comunidades. Esta ética mínima o global (vigilada por los marcos jurídicos estatales y supraestatales) debería incluir como punto fundamental la igualdad básica entre todas las personas del planeta, independientemente de su cultura, del régimen de gobierno de su país y del grado de soberanía política que disponen. Aunque algunos consideran que la identidad decisiva es la que define la ciudadanía, que supone disfrutar de los derechos constitucionales y exige la adhesión a los procedimientos democráticos (ámbito de la ética mínima), creemos que no existe una identidad solamente ciudadana. La ética de mínimos no aporta un universo axiológico completo a la persona para que pueda desarrollarse plenamente. Recordemos que la pretendida ciudadanía universal que postulan algunos autores puede convertirse fácilmente en la elevación de algo particular a rango universal. A menudo se toma por universal lo mayoritario y esto se identifica con lo occidental. Una ciudadanía verdaderamente universal tendría que incluir los irrenunciables mínimos y básicos compartidos (la ética mínima) que ha de tener todo habitante del planeta Tierra por

el hecho de ser persona, independientemente de su cultura y condición socioeconómica. Esta ciudadanía podría irse perfilando a través de un verdadero diálogo intercultural.

las sociedades
deberían educar
a sus miembros
de tal manera
que apreciaran
la diversidad
como un valor

3. Es necesario educar en el valor de la diversidad

Las sociedades deberían educar a sus miembros de tal manera que apreciaran la diversidad como un valor. La existencia de diferentes comunidades culturales pueden ser vista como un enriquecimiento de la propia cultura. Es preciso considerar como un bien primario de la persona el derecho a pertenecer a una comunidad. Debemos huir de los modelos uniformadores o de asimilación de las culturas minoritarias, y de las formas discriminatorias en razón de la cultura, la religión, etc. Para ello, sin embargo, es preciso entender que promover los derechos de protección sobre las culturas minoritarias (inmigrantes, minorías nacionales, los propios receptores...) no significa ir contra otras culturas.

4. Es irrenunciable la lealtad al marco global que agrupa a todas las culturas

Las diversas identidades que conviven en los marcos estatales y supraestatales deben ser igualmente leales al marco común que les une. Pero esto no resulta fácil, sin embargo, en los países europeos en los que el marco común se ha generado desde un consenso histórico que ha ido incluyendo diversas culturas, pero en el que todavía no han entrado las nuevas culturas de la inmigración reciente. Estos “nuevos ciudadanos” todavía no han hecho suyo el marco en el que no han participado y que, a menudo, responde a las culturas occidentales. Por eso, difícilmente se puede hablar de ética de mínimos o de marco jurídico mínimo cuando ha sido elaborado principalmente desde una cultura. Un ejemplo: desde un nuevo marco jurídico consensuado a través de una ética de mínimos en un estado europeo donde la presencia islámica sea importante, cuando queremos llegar a un consenso sobre qué fiestas deberían respetarse, parece lógico pensar que la decisión debiera nacer de un equilibrio entre las fiestas de origen cristiano (de gran tradición histórica en los estados europeos) y las islámicas.

5. Es posible vivir identidades múltiples

Todo individuo pertenece a una comunidad que le da una identidad prima-

ria. Esta identidad primaria no debe excluir que se complemente con otras identidades de forma concéntrica. Estas identidades múltiples de los individuos ayudan a sus comunidades a no encerrarse y a los individuos a ver que las identidades son dinámicas (evolucionan). Las identidades no se excluyen necesariamente unas a otras. Se puede ser un buen ciudadano de los Estados Unidos (lealtad a un estado) siendo de religión islámica (lealtad a una ética de máximos religiosa). No por ser más europeo (marco supraestatal) se es menos español (marco estatal) o menos catalán (una comunidad cultural con marco político no estatal).

6. La identidad se construye

La identidad de las comunidades se va construyendo a través del diálogo con la generación actual (individuos que pertenecen actualmente a la comunidad) buscando sus anhelos colectivos. Recordemos que las tradiciones culturales son reinventadas constantemente. No debemos idealizar formas culturales históricas para afirmar la identidad presente. La historia de un origen común ayuda sin duda a generar identidad, pero ésta ha de responder a un constante replanteamiento por parte de las generaciones actuales. No debe detenerse en formas históricas, cuando la realidad ha variado de forma evidente. En conclusión, la identidad se va rehaciendo constantemente.

EPÍLOGO: ¿QUÉ PUEDE APORTAR EL CRISTIANISMO AL DEBATE PARA CREAR UNA SOCIEDAD MÁS COMUNITARISTA?

En nuestro mundo pluralista está bien que aparezcan las llamadas éticas de mínimos que intentan buscar aquellos valores mínimos compartidos como sociedad, expresados a menudo como derechos (Declaraciones de Derechos Humanos...) y con intención de irlos ampliando. Pero, a nuestro entender, son necesarias las comunidades en las que se vivan las llamadas éticas de máximos, en las que la persona se siente comunidad. Este proyecto de mínimos, expresados en derechos, es una tarea y un reto. Debe irse haciendo desde las diversas sensibilidades éticas para res-

ponder a los problemas que padecemos como humanidad global. Y es importante que en las éticas de mínimos impere, como principio compartido, la justa distribución de los recursos entre las comunidades, para que no haya diferencias significativas entre ellas. Pero, no podemos olvidar- que, para que impere un principio de justicia, es necesaria la interiorización de un principio previo: la obligación con el otro.

La ética cristiana podría aportar lo que podemos llamar “ética agápica”¹⁹ (que no está lejos de intuiciones éticas de otras tradiciones religiosas, como la

“compasión” budista...). Esta ética puede colaborar eficazmente al debate para crear una ética común o mínima. Los valores de la ética agápica, como la fraternidad, suelen ser situados en todas las éticas como cima y no como base en la construcción del nuevo sistema ético de mínimos. Las éticas de mínimos reconocen la bondad ética de la solidaridad o de la gratuidad, pero estos valores son reservados a las éticas de máximos. En cambio, nuestra propuesta es que la solidaridad y los deberes para con el desarrollo de los otros deberían colocarse en la base de la ética de mínimos, en el fundamento de una verdadera ética que compartiesen las diversas comunidades culturales.

son necesarias
las comunidades
en las que se vivan
las llamadas
éticas de máximos,
en las que la persona
se siente comunidad

La ética cristiana, basada en la fe en Dios Padre (y Madre) de todos, convierte a todos los otros en “hermanos-

hermanas” y esta afirmación se traduce, en el ámbito social, en la construcción de una sociedad más solidaria. Los deberes con el otro son puestos en primer término, la justicia ya no es minimalista y la igualdad se armoniza con el respeto a la diferencia. Se van creando comunidades solidarias con las otras porque saben que, más allá de las diferencias culturales, se da una igualdad radical: ser hijos/as del mismo Padre/Madre. Así, una ética basada en el deber hacia el otro se expresa en deberes antes que en derechos o, al menos, en una correlación clara entre derechos y deberes.

Así se entiende que esta ética pueda pedir, como deber, la renuncia a un derecho propio, cuando el uso de este derecho comporte un perjuicio claramente mayor para el otro que el que causaría al primero la renuncia de su derecho. Esta consideración de la renuncia a un derecho propio ha de tener en cuenta la consideración de si esta renuncia puede conducir a que otros pierdan de forma no voluntaria ese derecho. Si así fuera, se pondrían en peligro, en el ámbito de los derechos colectivos, los derechos de las minorías ante los derechos de las mayorías y, en el ámbito de los derechos más individuales, los derechos de los más débiles o de los menos favorecidos. Estos deberes mencionados serían con los “otros” y con los “futuros otros”.

1. Huntington, S. "El conflicto de civilizaciones", en *Foreign Affairs*, verano 1993.
2. Datos (enero 2004) de la consultoría Nielsen/NetRating recogidos en el portal www.exitoeportador.com. Son muy significativos los datos de la clasificación mundial de acceso a las tecnologías de información y las comunicaciones, que ha elaborado un Índice de Acceso Digital de los diferentes países.
3. Klaire, M.T., "La nueva geografía de los conflictos internacionales", en *Foreign Affairs* (en español) verano 2001. Artículo interesante sobre los conflictos por los recursos energéticos e hídricos y su relación con la geopolítica.
4. Utilizamos la palabra "comunitarismo" en un sentido general. Tenemos presente que esta palabra recoge una diversidad de estudios que en los años ochenta se centraron en una crítica al liberalismo. Dentro de este movimiento, se juntaron autores más cercanos al liberalismo (C. Taylor), otros más próximos a posturas socialistas o republicanas (M. Sandel), y otros de posturas más conservadoras (A. MacIntyre). Y otros más difíciles de encuadrar como M. Walzer. Más adelante trataron también temas relacionados con el derecho a la diversidad de las culturas (W. Kymlicka).
5. Calhoun, G. (eds), *Social Theory and Politics of Identity*, Oxford, Blackwell, 1994, pp 9-10. Citado en Castells, M., *La era de la Información*, vol. 2, Alianza Editorial, Madrid, 1997, p. 28.
6. Castells, M., *La era de la Información*, vol. 2, Alianza Editorial, Madrid, 1997, p. 30.
7. Castiñeira, A., "Ciudadanía e identidad en el contexto de la globalización", en *Frontera 17*, enero-marzo 2001, 35-49.
8. Texto interesante de un sociólogo americano, que analiza las consecuencias del tipo de trabajo sobre el carácter de las personas: "Una de las consecuencias no deliberadas del capitalismo moderno es que ha reforzado el valor del lugar y ha despertado el deseo de comunidad. Todas estas condiciones emocionales que hemos explorado en el lugar de trabajo animan este deseo: las incertidumbres de la flexibilidad; la ausencia de confianza y compromiso con raíces profundas; la superficialidad del trabajo en equipo; y más que nada, el fantasma de no conseguir hacer nada de uno mismo en el mundo, de hacerse una vida, mediante el trabajo. Todas estas situaciones impulsan a la gente a buscar otra escena de cariño y profundidad". Sennet, R., *La corrosión del carácter*, Anagrama, 2000, p. 145.
9. Klein, N., *No Logo, el poder de las marcas*, Paidós, Barcelona, 2001, p. 155. La agencia publicitaria Brain Waver, una división de

- DMB&B, hizo una entrevista a 27.600 jóvenes entre 15 y 18 años de clase media de 45 países y llegó a algunas conclusiones: “A pesar de las diferencias culturales viven en un universo paralelo. Se levantan por la mañana y se ponen sus Levi’s y sus Nikes, toman sus abrigos y el cd Sony y van a la escuela...” Chip Walker, “Can TV Save the Planet”, *American Demographics*, Mayo 1966, p. 46.
10. Giddens, A., *Un mundo desbocado. Efectos de la globalización en nuestras vidas*, Taurus, Madrid, 2000, cap.3.
 11. Algunos autores mencionan el “multiculturalismo” como agregados de comunidades culturales diversas dentro de un estado que acepta su diversidad cultural y no pretende la asimilación. Estas comunidades se mantienen muy aisladas y conviven dentro del mismo estado por la aceptación de un marco jurídico mínimo, que, con frecuencia, refleja especialmente la cultura mayoritaria. En cambio llaman “interculturalismo” a una situación algo diferente, en la que se parte del reconocimiento del pluralismo de culturas y el derecho de cada una a afirmar su identidad, pero también se afirma la necesaria apertura y diálogo entre ellas. Se tiene un concepto de cultura más dinámico (pueden progresar e interactúan entre ellas). El marco común ha de ser realizado en común y de forma simétrica.
 12. Requejo, F., “Diferencias nacionales y federalismo asimétrico”, en *Claves de la Razón Práctica*, 59 (1996) 24-37.
 13. Taylor, C., “Multiculturalismo y la política del reconocimiento”, en *Comunitat i nació* (dir A. Castiñeira), Proa-Enciclopedia catalana, Barcelona, 1993, p. 209.
 14. Walzer, M., *Spheres of Justice*, Oxford Blackwell, 1983.
 15. Sandel, M., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1982.
 16. “En sentido estricto, la palabra etnia puede designar a un grupo de individuos pertenecientes a la misma lengua materna. En sentido amplio, la etnia se define como un grupo de individuos unidos por un complejo de caracteres comunes, antropológicos, lingüísticos, político-históricos, etc, cuya asociación constituye un sistema propio, una estructura esencialmente cultural...”: Breton, L., *Las etnias*, Oikos-Tau, Barcelona, 1983, pp 11-12.
 17. Habermas, J., “Ciudadanía e identidad nacional. Consideraciones sobre el futuro europeo”, en *Debats* 39 (1992), 11-18.
 18. Kymlicka, W., *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona, 1996, pp. 57-66.
 19. Concepto introducido por E. Pellegrino (Pellegrino, E; Thomasma, D., *The Christian Virtues and the Medical Practice*, Georgetown University Press, Washington D.C, 1996, p. 29) aplicado a la ética médica e identificado con la ética cristiana, en su vertiente de gratuidad. Interesante el estudio de F. Torralba (*Filosofía de la medicina*, Institut Borja de Bioètica-Mapfre, Madrid, 2001, Cap.13) sobre la obra de E. Pellegrino.