

MICHAEL  
WALZER



TRATADO  
SOBRE LA  
TOLERANCIA

P A I D Ó S E S T A D O Y S O C I E D A D

«Con su característica elegancia, Michael Walzer nos demuestra que la tolerancia no es un principio filosófico con una sola justificación, sino una práctica política que tiene diversas vertientes. Analizando desde los imperios multinacionales de la antigüedad a las sociedades pluriculturales de hoy, nos imparte sabias lecciones de cautela y esperanza con el fin de que sepamos enfrentarnos a los dilemas del pluralismo cultural.»

MICHAEL J. SANDEL

«No conozco ninguna otra obra sobre la tolerancia que pueda compararse con ésta en cuanto a originalidad, intuición y sentido común.»

JANE MANSBRIDGE

«Una obra lúcida y maravillosa sobre una de las cuestiones más importantes del momento. Es un placer leerla, pues ostenta esa rara mezcla de claridad conceptual y precisión histórica que distingue a los mejores libros de Walzer.»

BERNARD YACK



P A I D Ó S E S T A D O Y S O C I E D A D

MICHAEL WALZER

# TRATADO SOBRE LA TOLERANCIA

## PAIDOS ESTADO Y SOCIEDAD

### SUMARIO

Agradecimientos

Prefacio

Introducción: Cómo escribir sobre la tolerancia

1. Actitudes personales y sistemas políticos

2. Cinco regímenes de tolerancia

Imperios multinacionales

Comunidad internacional

Confederaciones

Estados nacionales

Sociedades de inmigrantes

Resumen

### 3. Casos complicados

Francia

Israel

Canadá

Comunidad Europea

### 4. Cuestiones prácticas

Poder

Clase

Género

Religión

Educación

Religión civil

Tolerar al intolerante

### 5. La tolerancia moderna y posmoderna

El proyecto moderno

¿Posmodernidad?

Epílogo: Reflexiones sobre el multiculturalismo estadounidense

PREFACIO

En cuanto judío estadounidense, crecí considerándome a mí mismo como un objeto de tolerancia. Fue mucho más tarde cuando me reconocí también como sujeto, como un ser activo a quien se le pedía que tolerase a los demás, incluyendo a otros judíos cuyas ideas de lo que era el judaísmo diferían radicalmente de la mía. El punto de arranque de este ensayo está en mi despertar a la comprensión de los Estados Unidos como país donde cada uno tiene que tolerar a todos los demás (fórmula que explicaré más adelante). Esa reflexión me condujo a estudiar las formas en que otros países eran diferentes y, en ocasiones, intolerablemente diferentes. ¡Los Estados Unidos no son todo el mundo!

Tolerar y ser tolerado es algo parecido al dominar y ser dominado de Aristóteles: es la tarea de ciudadanos democráticos. No pienso que sea una actividad sencilla o insignificante. Con frecuencia se subestima la tolerancia, como si fuera lo menos que podríamos hacer por nuestros conciudadanos, la mínima expresión de aquello a lo que tienen derecho. Efectivamente, la tolerancia (la actitud) toma formas muy diversas, y el tolerar (la práctica) puede organizarse de diferentes maneras. Incluso las formas menos generosas y los acuerdos más precarios son algo bueno, suficientemente raros en la historia de la humanidad como para merecer no sólo una consideración práctica sino también teórica. Como con otras cosas que valoramos, debemos preguntarnos qué es lo que la tolerancia sostiene, cómo funciona; éste es precisamente el objetivo principal de este ensayo. Aquí solamente quiero sugerir qué sustenta la tolerancia. Sostiene a la vida misma, porque la

persecución con frecuencia conduce a la muerte, y también sostiene nuestra vida en común, es decir, las diferentes comunidades en las que vivimos. La tolerancia hace posible la diferencia; la diferencia hace necesaria la tolerancia.

La defensa de la tolerancia no es necesariamente una defensa de la diferencia. Puede ser, y con frecuencia no es sino un argumento que brota de la necesidad. Escribo con una gran consideración hacia la diferencia, aunque no a favor de ella en todos los casos. En la vida social, política y cultural prefiero lo múltiple a lo único. Al mismo tiempo, reconozco que cada régimen de tolerancia debe ser en cierta medida específico y único, capaz de provocar la lealtad de sus miembros. La coexistencia exige un acuerdo políticamente estable y moralmente legítimo, y esto también es un objetivo valioso. Es posible pensar en la existencia del mejor de los acuerdos posibles, pero albergo muchas dudas sobre dicha existencia. Me opondré a ello en la introducción. En todo caso, no intentaré sino una descripción de algunas de las posibilidades y, a partir de ahí, realizaré el análisis y la defensa de la propuesta que me parece que mejor se ajusta, fortalece y amplía nuestra pluralidad presente, la mejor aquí y ahora para nosotros, estadounidenses a las puertas del siglo XXI.

## Introducción

# CÓMO ESCRIBIR SOBRE LA TOLERANCIA

En los últimos años la discusión filosófica ha adoptado un estilo atento al procedimiento: el filósofo imagina una posición originaria, una situación ideal de diálogo, o una conversación en una nave espacial. Cada una de esas situaciones se construye estableciendo para las partes un conjunto hipotético de restricciones y de reglas de compromiso. Las partes nos representan a todos. Razonan, negocian o conversan dentro de ciertas restricciones diseñadas para imponer los criterios formales de cualquier moralidad: la imparcialidad absoluta o algún equivalente funcional de ella. Suponiendo que esas condiciones se satisfagan plenamente, es muy probable que tengan plena autoridad moral las conclusiones a que lleguen las partes. Se nos ofrecen así principios que controlan en condiciones reales nuestro razonamiento, negociación y diálogo efectivo; de hecho, condiciones que gobiernan toda nuestra actividad política, social y económica. En la medida en que sea posible deberíamos satisfacer esos principios en nuestras vidas y sociedades.

En las páginas que siguen he adoptado otro estilo bien diferente, que intentaré explicar y defender en esta breve introducción. No pretendo desarrollar una argumentación filosófica sistemática, aunque en la globalidad del ensayo espero que por lo menos

aparezcan los elementos básicos para tal argumentación: encontrarán aquí los lectores algunas razones e indicaciones metodológicas de tipo general, una amplia muestra de ejemplos históricos, algunos análisis de problemas prácticos y una conclusión incompleta y tentativa, que es todo lo que permite nuestro estudio. Mi tema es la práctica de la tolerancia o, quizá mejor, lo que ella hace posible: la coexistencia pacífica de grupos humanos con diferentes historias, culturas e identidades. Comienzo aceptando que la coexistencia pacífica (de cierto tipo, pues no hablaré aquí de la coexistencia entre amos y esclavos) es siempre una buena cosa. No precisamente porque se valore siempre, cosa que con frecuencia no se hace. El indicador de esa bondad se encuentra en que normalmente hay una fuerte predisposición a decir que es valiosa: las personas no pueden justificarse, ya sea para sí mismas o ante otras, sin aceptar el valor de la coexistencia pacífica y el de la vida y la libertad a las que sirve dicha coexistencia. Este es un hecho del mundo moral, al menos en el sentido limitado de que la carga de la prueba caería del lado de quienes rechazasen estos valores. Son los practicantes de la persecución religiosa, de la asimilación forzosa, de la guerra de cruzadas y de «la limpieza étnica» quienes necesitan autojustificarse, y normalmente no lo hacen defendiendo lo que están haciendo, sino negando lo que hacen.

La coexistencia pacífica, en todo caso, puede adoptar formas políticas muy diferentes, con implicaciones diversas para la vida



moral cotidiana, es decir, para las interacciones efectivas y los intercambios mutuos de hombres y mujeres individualmente considerados. Ninguna de estas formas es universalmente válida. Más allá de la afirmación minimalista del valor de la paz y de las reglas de control que ello supone (lo que se ajusta en general a la explicación normal de los derechos humanos básicos), no hay principios que presidan todos los regímenes de tolerancia o que nos exijan actuar en todas las circunstancias, en todos los tiempos y lugares, en nombre de un conjunto particular de acuerdos políticos o constitucionales. Los argumentos que atienden al procedimiento no nos ayudan en este caso, precisamente porque no se diferencian con respecto al tiempo y lugar; no son adecuadamente circunstanciales. La alternativa que trato de defender es una explicación histórica y contextual de la tolerancia y la coexistencia, una que analice las formas diferentes que de hecho han adoptado ambas y que, al mismo tiempo, analice las normas de la vida cotidiana apropiadas para cada una de esas formas. Es preciso atender tanto a las versiones ideales de esos acuerdos prácticos como a sus características desviaciones históricamente documentadas. También debemos considerar cómo perciben los acuerdos los diversos participantes —tanto grupos como individuos, beneficiarios o perjudicados— y cómo son vistos desde fuera por parte de quienes participan en otros regímenes de tolerancia.

Pero, ¿no es éste un análisis meramente positivista o, peor aún, relativista? En la medida en que no hay una posición superior o una

participación privilegiada, ¿cómo podemos alcanzar un criterio eficaz? ¿cómo podemos clasificar y ordenar los diferentes regímenes? No me propongo hacerlo aquí y tampoco siento ansiedad alguna por hacerlo. No me parece plausible que los diferentes tipos de organizaciones políticas que pretendo analizar —los imperios multinacionales y los Estados nacionales, por ejemplo, o los casos históricos de cada uno de ellos (la Alejandría romana o de los ptolomeos, el Imperio Otomano, el Imperio Austro-húngaro de los Habsburgo, la Italia, Francia o Noruega contemporáneas, etc.)— puedan clasificarse en una única serie, como si pudiéramos asignarle a cada uno cierta cantidad de valor moral: siete, diecinueve, o treinta y uno y medio.

Sin duda podemos decir que determinada organización con tendencia a hundirse en la persecución y la guerra civil es peor que otra más estable. Pero no podemos decir que una organización que, por ejemplo, favorece la supervivencia de los grupos por encima de la libertad de los individuos sea sistemáticamente inferior a otra que favorezca más esa libertad que la supervivencia de los grupos —puesto que los grupos están constituidos por individuos, y muchos de ellos, evidentemente, podrían elegir libremente la primera organización antes que la segunda—. Tampoco podemos decir que la neutralidad del Estado y la asociación voluntaria, según el modelo de John Locke en su «Carta sobre la tolerancia», sea la única o mejor manera de abordar el pluralismo religioso y étnico. Es buena, se adapta a la experiencia que han tenido las

agrupaciones de protestantes en cierto tipo de sociedades pero, más allá de esas experiencias y de esas sociedades, su posible alcance se tiene que argumentar y no se puede aceptar simplemente sin más discusión. Los ataques radicales a la libertad individual y a los derechos de asociación se pueden condenar fácilmente, de la misma manera que los ataques militares o políticos (no teóricos) a la supervivencia de algún grupo particular resultan incoherentes con una mínima coexistencia. Las comparaciones entre diferentes formas organizativas son moral y políticamente útiles para pensar a propósito de dónde estamos y sobre el tipo de posibles alternativas disponibles, pero, más allá de eso, no producen ningún tipo de juicio autorizado.

El valor de una explicación atenta y circunstanciada de los diferentes regímenes de tolerancia, tanto en sus versiones ideales como reales, descansa precisamente en la inutilidad de esas comparaciones. Aunque los regímenes son unidades globales políticas y culturales, con sus ventajas y desventajas muy interconectadas, no son totalidades orgánicas. Si alguna de sus conexiones internas se rompe o se reorganiza, no por ello el régimen se verá condenado a la muerte política. No toda reforma es una transformación, e incluso las transformaciones se pueden producir en forma progresiva a lo largo de amplios periodos de tiempo. Es cierto que los conflictos y las dificultades son rasgos que surgen en esos procesos, pero no las rupturas y los hundimientos radicales. Si tal o cual aspecto de una *determinada*

organización parece que puede ser interesante para la *nuestra*, con las adecuadas modificaciones, podremos trabajar a favor de ese tipo de reforma, defendiendo que eso es lo mejor para nosotros dado el tipo de grupos que consideramos valiosos y el tipo de individuos que somos.

De todas formas, lo que no es posible es seleccionar los rasgos mejores y «más atractivos» de cada uno de los diversos sistemas y combinarlos entre sí, bajo el supuesto de que debido a su similar hermosura (el atractivo que tienen ante nuestros ojos) de hecho se van a ajustar y producirán cierta unidad armoniosa y eficaz. Algunas veces, al menos, y probablemente con gran frecuencia, las cosas que admiramos en un sistema histórico particular están relacionadas funcionalmente con otras que nos disgustan o que tememos. Imaginar que podemos reproducir o imitar lo primero y evitar lo segundo sería un ejemplo de lo que podríamos llamar «mal utopismo». La filosofía debe estar históricamente documentada y ser competente sociológicamente, si quiere evitar el mal utopismo y reconocer las difíciles elecciones que con frecuencia se deben hacer en la vida política. Cuanto más difíciles sean las elecciones menos probable es que haya una y solamente una salida que garantice un juicio filosófico favorable. Quizá deberíamos elegir este camino en una ocasión y otro diferente en aquella otra, una salida ahora y otra en el futuro. Quizá todas nuestras elecciones debieran ser tentativas y experimentales, sujetas a constante revisión e incluso abiertas a la posibilidad de hacer lo contrario.

La idea de que nuestras elecciones no están determinadas por un único principio universal (o un conjunto de principios interrelacionados) y que la elección correcta en una situación puede que no sea igualmente correcta en otra es, estrictamente hablando, una idea relativista. El mejor de los órdenes políticos es relativo a la historia y la cultura del pueblo cuya vida trata de organizar. Esto parece algo obvio. No trato de defender un relativismo sin restricciones, puesto que ningún orden, ni ningún aspecto de él, es una opción moral a menos que sirva para mantener algún tipo de co-existencia pacífica (y con ello sirva para defender los derechos humanos básicos). Elegimos dentro de límites, y sospecho que el auténtico desacuerdo entre filósofos no es sobre la existencia o no de tales límites —nadie cree seriamente que no los haya—sino sobre cuál es su amplitud. La mejor manera de estimar ese espacio es describir un rango de opciones para plantearnos la plausibilidad y las limitaciones de cada opción dentro de cada contexto histórico. No tengo mucho que decir sobre los sistemas que son plenamente excluyentes, religiones monolíticas o regímenes políticos totalitarios. Es suficiente nombrarlos y recordar a los lectores su realidad histórica. Con independencia de esa realidad, la coexistencia pacífica es claramente un principio moral sustantivo e importante.

Defender que se debería permitir coexistir en paz a diferentes grupos o individuos, no es lo mismo que decir que se debe tolerar toda diferencia real o imaginada. Los diferentes regímenes que voy a describir son de hecho diferentes a la hora de tolerar prácticas

que la mayoría de sus miembros encuentran raras o repudian y, obviamente, toleran de manera diferente a los hombres y a las mujeres que realizan esas prácticas. Por tanto, podremos clasificar los diferentes sistemas, los diferentes regímenes de tolerancia, como más o menos tolerantes, e incluso establecer (con muchos matices históricos) un rango en el que queden ordenados de menor a mayor. Ahora bien, cuando miremos más de cerca algunas de esas prácticas veremos de inmediato que no se trata de un orden moral. La tolerancia de prácticas problemáticas varía en los diferentes regímenes de manera compleja, y los juicios que hagamos de tal variabilidad probablemente también serán complejos.

En mi explicación de los diferentes sistemas y de los problemas que todos ellos afrontan, intento representar esa complejidad. Asimismo pretendo hacerlo en las reflexiones sobre la situación actual de los Estados Unidos con las que termina este ensayo. Las formas de coexistencia nunca se han debatido con tanta amplitud como en la actualidad, porque la inmediatez de la diferencia, el encuentro cotidiano con la otredad nunca se ha experimentado en tal alto grado. Al ver la televisión o al leer los diarios nos puede parecer que esta experiencia es cada vez más similar en cualquier parte del mundo. Quizá sintamos la tentación de formular una respuesta única. Incluso encuentros e intercambios enormemente singulares se diferencian necesariamente, cuando en ellos intervienen grupos de personas diferentes y cuando se evalúan por parte de quienes tienen diferentes historias y expectativas. La

experiencia viene siempre, necesariamente, mediada culturalmente, y tengo la intención de respetar la diferencia producida por tal mediación. Así pues, sugeriré mi propia visión de cómo deberían ser las cosas, de cómo se podría conseguir mejor la coexistencia pacífica, refiriéndome estrictamente a mi propio tiempo y lugar, a mi propia realidad estadounidense. Al final del ensayo intervendré, de forma experimental y tentativa, en el debate sobre el «multiculturalismo». No creo que sea un debate con significación universal o mundial, ni, en cualquier caso, que sus conclusiones tengan un valor más allá del heurístico. En el mundo de hoy cualquier persona puede aprender a partir de ese particular compromiso con la diferencia, pero no aprenderán lo suficiente a menos que se familiaricen con otras muchas variedades de relación.

Una nota final: mi propia familiaridad con otras formas de relación es limitada, como lo es la de cualquiera. El razonamiento desarrollado en este ensayo se construye principalmente mediante ejemplos extraídos de Europa, los Estados Unidos y el Oriente Medio. Tendría que confiar en otras personas para que me dijeran si el argumento se ajusta y en qué medida, a las realidades latinoamericanas, africanas y asiáticas.

## Capítulo 1

### ACTITUDES PERSONALES Y SISTEMAS POLÍTICOS

Uno de mis antiguos profesores me enseñó que siempre debería comenzar en forma negativa. Decir al lector lo que no pretendes hacer, así serenar su espíritu y estará más predispuesto a aceptar algo que considerará una propuesta modesta. De manera que comenzaré esta defensa de la tolerancia con un par de distinciones negativas. No voy a centrarme en cómo tolerar a los individuos excéntricos o disidentes en la sociedad civil o en el Estado. Los derechos individuales bien pueden estar en la raíz misma de todo tipo de práctica tolerante, pero me interesan esos derechos principalmente cuando se ejercen en común (en el proceso de asociación voluntaria, en los ritos religiosos, en la expresión cultural o en el autogobierno comunitario) o cuando los reclaman los grupos en nombre de sus miembros. Tolerar al individuo excéntrico, solitario en su diferencia, es bastante fácil y, al mismo tiempo, el rechazo y la resistencia social hacia esa excentricidad, aunque de hecho sea poco atractiva, no es en extremo peligrosa. Los riesgos son mucho mayores cuando nos referimos a grupos no convencionales y disidentes.

Tampoco voy a centrarme aquí en los asuntos prácticos de la tolerancia política, en aquellas situaciones en que los grupos en cuestión son movimientos y partidos que se oponen entre sí. En este caso se trata de competidores por el poder político y se producen necesariamente en los regímenes democráticos, lo que supone casi literalmente que haya líderes alternativos (con programas diferentes), aunque de hecho no ganen nunca las elecciones. Son colegas en la participación, como los miembros de



los equipos que se enfrentan en un partido de baloncesto: sin ellos no hay juego y, por tanto, si pueden, tienen derecho a encestar y a ganar. Los problemas surgen solamente en el caso de que haya quienes quieran detener o suprimir el juego, a la vez que siguen reclamando sus derechos como jugadores y la protección de las reglas. Estos problemas con frecuencia son muy difíciles, pero no tienen mucho que ver con tolerar la diferencia, que es algo intrínseco a la política democrática; más bien están relacionados con tolerar el desorden (o el riesgo de que se produzca) que es un asunto completamente diferente.

Prohibir la participación en elecciones democráticas a un partido programáticamente antidemocrático, no es un caso de intolerancia hacia la diferencia, es simplemente un acto de prudencia. Las cuestiones prácticas de la tolerancia surgen mucho antes, son previas a ese momento en que está en juego el poder, aparecen desde el instante en que se constituyó por vez primera la comunidad religiosa o el movimiento ideológico del que procede ese partido. En esa etapa sus miembros sencillamente viven entre nosotros, manteniendo sus diferencias como antiliberales o antidemócratas. ¿Deberíamos tolerar sus prácticas y sus proclamas? y, si es así (tal como opino), ¿cuán amplia debería ser esa tolerancia?

Mi preocupación es, por tanto, la práctica de la tolerancia cuando las diferencias a considerar son culturales o religiosas y se relacionan con diferentes modos de vida, cuando los otros no son copartícipes, cuando no existe un juego común y no hay una necesidad intrínseca

de respetar las diferencias que cultivan y practican. En una sociedad liberal no es imprescindible la multiplicidad de grupos étnicos o de comunidades religiosas. Su existencia, incluso su florecimiento, es completamente compatible con la homogeneidad cultural. Contra esta última afirmación se ha esgrimido recientemente que la idea liberal de autonomía individual solamente puede realizarse en una sociedad «multicultural», en la cual la presencia de culturas diferentes permita la elección significativa. Ahora bien, los individuos autónomos también pueden elegir entre empleos y profesiones diversas, amigos y cónyuges diferentes, diversas doctrinas políticas, partidos y movimientos varios, entre pautas de vida urbana, suburbana o rural, entre las formas culturales superior, media o baja, y así sucesivamente. No parece que haya razón alguna para que no se pueda desarrollar suficientemente la autonomía dentro de un único grupo cultural.

Tampoco los grupos culturales precisan de la existencia de otros grupos de esa clase, a diferencia de los partidos políticos democráticos. Donde el pluralismo es un hecho social, como lo es habitualmente, alguno de los grupos competirá con otros a la hora de conseguir conversos o defensores entre individuos no comprometidos o entre quienes hayan abandonado sus compromisos. Sin embargo, su objetivo básico consiste en mantener un cierto modo de vida entre sus propios miembros, reproducir en las generaciones futuras su cultura o su fe. En primera instancia se centran en sí mismos, que es precisamente lo que no pueden hacer

los partidos políticos. Al mismo tiempo, precisan de algún tipo de espacio social más amplio (fuera de la casa matriz) con objeto de celebrar sus asambleas, sus ritos, celebraciones y debates, para desarrollar las actividades de ayuda mutua, escolares y otras.

Ahora bien, ¿qué supone tolerar a grupos de esa índole? Entendida como una actitud o un estado mental, la tolerancia cubre cierto número de posibilidades. En la primera de ellas se perciben sus orígenes en la práctica de la tolerancia religiosa durante los siglos XVI y XVII, y consiste simplemente en una aceptación resignada de la diferencia para intentar mantener la paz. Durante años y años los pueblos se han matado unos a otros y, por suerte, finalmente se inició cierto agotamiento: a esto le llamamos tolerancia. Podemos dibujar una variedad más sustantiva de formas de aceptación. Una posible segunda actitud es pasiva, relajada, indiferentemente positiva ante la diferencia: «Toma todos los tipos y variantes para hacer un mundo». Una tercera es el resultado de cierto tipo de estoicismo moral: reconocer por principio que los «otros» tienen derechos, incluso aunque ejerciten esos derechos en formas que nos resulten poco atractivas. Otra cuarta actitud expresa apertura hacia los otros, curiosidad, quizás incluso respeto, voluntad de escuchar y aprender. Y, aún más lejos en esa gama, nos encontramos con la admisión entusiasta de la diferencia: bien sea una aprobación estética, si la diferencia se toma como expresión en lo cultural de la amplitud y diversidad de la creación divina o del mundo natural; o bien una aprobación funcional, como sucede con la

defensa liberal del multiculturalismo, si se considera que la diferencia es una condición necesaria del pleno desarrollo humano, un desarrollo que ofrece individualmente a hombres y mujeres las diversas opciones que hacen significativa su autonomía.

Quizás esa última actitud quede fuera de mi investigación: ¿cómo se puede decir que tolero lo que apruebo? Si quiero que los otros estén aquí, en esta sociedad, entre nosotros, entonces no es que tolere la otredad sino que la defiendo. En todo caso, no defiendo necesariamente ni esta ni aquella versión de la otredad. Bien puede ser que prefiera alguna otra, precisamente aquella que por motivos culturales o religiosos esté más cercana de mis propias prácticas o creencias (o quizás, más distante, exótica y que no me suponga ninguna amenaza competitiva). Además, en cualquier sociedad pluralista siempre habrá personas, con todo lo fuerte que se quiera que sean sus compromisos con el pluralismo, para quienes sea muy difícil vivir con ciertas diferencias particulares — quizá con cierta forma de ritual, ciertas formas de familia, de normas alimenticias, de prácticas sociales o de códigos de vestido —. Aunque defiendan la idea de la diferencia, toleran esos ejemplos de diferencias. Pero, incluso a quienes no tienen esas dificultades se les puede llamar con propiedad tolerantes: admiten un espacio para quienes tienen ciertas creencias que ellos no adoptan, para quienes realizan determinadas prácticas que ellos no quieren imitar; con todo lo amplia que sea su aprobación de la

presencia de otros en el mundo, coexisten con otros que siguen siendo algo diferente a lo que ellos conocen, algo extraño y ajeno. De todas las personas que sean capaces de hacer eso, diré que poseen la virtud de la tolerancia, con independencia de dónde estén situados en aquella gama que iba desde la resignación, la indiferencia, la aceptación estoica y la curiosidad hasta el entusiasmo.

Tal como veremos, un rasgo de cualquier régimen práctico de tolerancia que funciona con éxito es que no depende de una determinada forma particular de esta virtud; no exige que todos sus participantes se sitúen en el mismo punto de esa escala. Puede suceder que algunos regímenes funcionen mejor con la resignación, la indiferencia o el estoicismo, mientras que otros necesiten estimular la curiosidad o el entusiasmo, pero de hecho no encuentro ninguna tendencia sistemática en esos aspectos. Incluso la diferencia entre los regímenes más colectivistas y los más individualistas no se refleja en el tipo de actitudes que requieren. Ahora bien, ¿no será más estable la actividad tolerante si los individuos se sitúan en posiciones avanzadas de esa escala? Por ejemplo, ¿no les haría la escuela pública avanzar en ella? Efectivamente, cualquiera de esas actitudes, si estuviera fuertemente arraigada, estabilizaría la práctica de la tolerancia. El mejor de los programas educativos podría tener como base nada más que una buena descripción gráfica de las guerras religiosas o étnicas. Sin duda, las relaciones personales entre las diversas orientaciones culturales mejorarían si se lograra que la gente

avance más allá de aquella mínima tolerancia, intencionalmente provocada mediante la descripción gráfica de la intolerancia, pero esto es verdad en todos los regímenes. En ninguno de los sistemas el éxito político depende de unas buenas relaciones personales. Al finalizar mi trabajo, tendré que preguntarme si también se pueden mantener estas afirmaciones para la emergente versión «posmoderna» de la tolerancia.

Por el momento trataré a todos los sistemas sociales, a través de los que incorporamos la diferencia, coexistimos con ella o que facilitan un reparto del espacio social, como formas institucionalizadas de una virtud indiferenciada. Históricamente (en Occidente) se han dado cinco sistemas políticos diferentes orientados a una práctica tolerante, cinco modelos de sociedad tolerante. No pretendo que la lista sea exhaustiva, solamente digo que incluye las posibilidades más importantes e interesantes. Obviamente también son posibles regímenes mixtos, pero ahora intentaré describir a grandes rasgos aquellos cinco mediante una combinación de la explicación histórica y la típica ideal. Posteriormente examinaré algunos casos mixtos, atendiendo a los problemas que afrontan los diversos sistemas y, finalmente, diré algo sobre el mundo social y la comprensión que tienen de sí mismos quienes hoy se toleran unos a otros (en la medida en que efectivamente lo hace: la práctica de la tolerancia es siempre una adquisición precaria). ¿Qué hacemos exactamente cuando toleramos la diferencia?

## Capítulo 2

## CINCO REGÍMENES DE TOLERANCIA

### IMPERIOS MULTINACIONALES

Los regímenes más antiguos son los de los grandes imperios multinacionales, comenzando, para nuestros propósitos, por Persia, el Egipto de los Ptolomeos y Roma. En ellos los diversos grupos están constituidos como comunidades autónomas o semiautónomas que son de carácter político o legal así como también de carácter cultural o religioso, y que se reglamentan a sí mismas en ámbitos muy amplios de sus actividades. Los grupos no tienen otra elección, sino la de coexistir unos con otros, puesto que sus interacciones están gobernadas por la burocracia imperial de acuerdo con un código imperial (como el *ius gentium* romano) que está diseñado para mantener una mínima equidad, tal como ella se entiende en el centro imperial. De ordinario, los burócratas no interfieren en la vida interna de las comunidades autónomas para tratar de conseguir la equidad o cualquier otro objetivo —en la medida en que se paguen los impuestos y se mantenga la paz—. Por tanto, puede decirse que se toleran los diferentes modos de vida, y el régimen imperial puede considerarse un régimen de práctica tolerante, sean o no tolerantes entre sí los miembros de las diferentes comunidades.

Bajo el orden imperial los miembros de las comunidades, quiéranlo o no, manifestarán tolerancia en (la mayoría de) sus interacciones cotidianas, y algunos de ellos, quizás, aprenderán a aceptar la diferencia y terminarán por situarse en algún lugar de la gama de tolerancia que he descrito previamente. Sin embargo, la supervivencia de las diferentes comunidades no depende de esa aceptación. Dependerá exclusivamente de la tolerancia oficial, que se sustenta principalmente en la consecución de la paz; aunque las motivaciones de los funcionarios hayan sido muy diversas, algunos mostraban una notable curiosidad por la diferencia e incluso se convirtieron en verdaderos entusiastas de su defensa. A los burócratas imperiales se les acusa con frecuencia de seguir la política del «divide y vencerás», y de hecho a veces esa fue su política. Sin embargo, debe recordarse que ellos no fabrican las divisiones que aprovechan y que es posible que los pueblos a los que gobiernan quieran seguir divididos y gobernados, aunque sólo sea por conseguir la paz.

Históricamente el gobierno imperial es la manera más eficaz de incorporar la diferencia y facilita (necesita sería más preciso) la coexistencia pacífica. Sin embargo no adopta, o al menos no ha adoptado, una vía liberal o democrática. Sea cual sea el carácter de las diferentes «autonomías», el procedimiento de incorporación es autocrático. No pretendo idealizar tal autocracia; puede que sea brutalmente represiva con el objeto de mantener sus conquistas (tal como muestran hasta la saciedad las historias de Babilonia e



Israel, Roma y Cartago, España y los aztecas, Rusia y los tártaros). Aún así, el establecimiento de la norma imperial con frecuencia resulta tolerante, precisamente tolerante porque es autocrática en todos sus ámbitos (no está ligada a los intereses o a los prejuicios de ninguno de los grupos conquistados, que están igualmente distantes entre sí). Los procónsules romanos en Egipto y los gobernadores británicos en la India, con todos sus prejuicios y la endémica corrupción de sus regímenes, probablemente gobernaron con mayor imparcialidad que la que hubiera tenido cualquier príncipe o tirano local; de hecho, con mayor imparcialidad de la que muestran hoy en día las mayorías locales. La autonomía imperial tiende a encerrar a los individuos en el seno de sus comunidades y, por tanto, a situarles dentro de una etnia particular o en una determinada identidad religiosa. Tolera a los grupos, a sus propias estructuras de autoridad y sus costumbres, no hay individuos que vayan por libre (excepto en unos cuantos centros cosmopolitas y en ciertas capitales). Las comunidades incorporadas al imperio no son asociaciones voluntarias, históricamente no han cultivado los valores liberales. Aunque se producen algunos movimientos de individuos en sus fronteras (por ejemplo, conversos y apóstatas), las comunidades en lo esencial son cerradas, imponen una u otra versión de la ortodoxia religiosa y mantienen un modo de vida tradicional. En la medida en que están protegidas de las formas más severas de persecución y que se les permite dirigir sus propios asuntos, las comunidades de esta clase tienen un

extraordinario poder de permanencia. Pueden ser muy severas con los individuos que se apartan de la norma, a quienes consideran como una amenaza a la cohesión y, a veces, a la propia supervivencia de la comunidad.

De manera que los disidentes y herejes solitarios, los vagabundos culturales y las parejas intercomunitarias con sus hijos se desplazarán hacia la capital del imperio, lo que probablemente produzca como resultado un lugar liberal y suficientemente tolerante (pensemos en Roma, Bagdad, la Viena imperial o, aún mejor, Budapest), incluso el único lugar donde el espacio social se mide con patrones individuales. Todos, incluso todos los espíritus libres y disidentes potenciales que no se puedan mover debido a limitaciones económicas o responsabilidades familiares, vivirán en distritos o vecindarios homogéneos y sometidos a la disciplina de su propia comunidad. Allí se les tolera colectivamente, pero su presencia individual no será saludada ni siquiera será segura cuando traspasen las líneas que les separan de los otros. Solamente pueden mezclarse sin problema en espacios neutrales, por ejemplo, en el mercado, la corte imperial o las prisiones. Así las cosas, los grupos viven entre sí en paz la mayor parte del tiempo, manteniendo el respeto de las culturas y de las fronteras geográficas.

La antigua Alejandría nos suministra un buen ejemplo de la versión imperial del multiculturalismo. La ciudad estaba formada aproximadamente por un tercio de griegos, un tercio de judíos y

otro tercio de egipcios, y durante los años del gobierno de los ptolomeos la coexistencia de esas tres comunidades parece que fue notablemente pacífica. Posteriormente, los funcionarios romanos favorecieron de vez en cuando a los griegos, quizá sobre la base de la afinidad cultural o quizá debido a su superior organización política (solamente los griegos eran formalmente ciudadanos), y este debilitamiento de la neutralidad imperial provocó en la ciudad periodos de conflictos sangrientos. Los movimientos mesiánicos entre los judíos de Alejandría, en parte como respuesta a la hostilidad romana, condujeron a un amargo final de la coexistencia multicultural. Pero los siglos de paz muestran las mejores posibilidades del régimen imperial. Resulta interesante observar que, aunque las comunidades seguían siendo social y legalmente diferentes, se daba entre ellas una significativa interacción comercial e intelectual (una consecuencia fue la versión helenística del judaísmo, elaborada bajo la influencia de los filósofos griegos por autores alejandrinos como Filón. El logro es inimaginable salvo en esa conformación imperial.

El sistema otomano del grano y la espiga de mijo (*millet*) sugiere otra versión del régimen imperial de tolerancia, la forma que se desarrolló de manera más completa y que ha durado más. En este caso, las comunidades de autogobierno tenían un carácter exclusivamente religioso pero, debido a que los otomanos eran musulmanes, de ninguna manera se daba la neutralidad entre las religiones. La religión del imperio era el Islam, pero a otras tres

comunidades religiosas —la griega ortodoxa, la atmetia ortodoxa y la judía— se les permitía constituir organizaciones autónomas. Las tres eran iguales entre sí, sin atender para nada a su relativa fuerza numérica. Estaban sometidas a las mismas restricciones que los musulmanes —por lo que se refiere, por ejemplo, a la vestimenta, la forma de hacer prosélitos y el matrimonio mixto— y se les permitía el mismo control legal sobre sus propios miembros. Los granos (*millets*) (la palabra significa comunidad religiosa) minoritarios se subdividían según criterios étnicos, lingüísticos y regionales, de manera que así se podían incorporar al sistema algunas diferencias en las prácticas religiosas. Sin embargo, los miembros individuales no tenían libertad de conciencia o derechos de libre asociación en oposición a su propia comunidad (además, cada uno tenía que pertenecer a alguna). A pesar de todo existía en los márgenes cierta tolerancia; por ejemplo, en el siglo XVI se reconoció, por parte de los otomanos, independencia fiscal a la secta Karaita dentro del judaísmo, aunque no se le reconocía plenamente la situación de grano particular. Una vez más el imperio se iba acomodando a los grupos pero no a los individuos, salvo que los grupos mismos optaran por el liberalismo (como aparentemente parece que hizo una secta protestante que se estableció en el periodo otomano tardío).

Hoy todo esto ha desaparecido (la Unión Soviética fue el último de los imperios): las instituciones autónomas, las fronteras

cuidadosamente delimitadas, los criterios de identidad definidos étnicamente, las capitales cosmopolitas y las burocracias de ámbito general. Finalmente la autonomía no significaba mucho (quizás una de las razones del declinar imperial); su ámbito se vio reducido en gran medida por efecto de las ideas modernas sobre la soberanía y por ideologías totalizantes poco afines con la aceptación de las diferencias. Sin embargo, las diferencias étnicas y religiosas han sobrevivido y donde quiera que estuvieran territorialmente asentadas, con agentes locales más o menos representativos, siguen manteniendo algunas funciones mínimas y cierta autoridad simbólica. Esto les permitió convertirse de manera rápida, una vez que cayó el imperio, en cierto tipo de maquinaria de Estado impulsada por una ideología nacionalista con pretensión de poder soberano y, con bastante frecuencia, con la oposición de minorías locales establecidas que eran las grandes beneficiarias del régimen imperial y sus últimas y más incondicionales defensoras. Con la soberanía aparece, por supuesto, la pertenencia a la comunidad internacional que, si bien es la más tolerante de todas las sociedades, hasta hace muy poco no era tan fácil ingresar en ella. En este ensayo consideraré a la comunidad internacional sólo de forma muy breve e incidental, pero es importante reconocer que la mayor parte de los grupos territorialmente establecidos preferirían ser tolerados como Estados nacionales diferentes (o repúblicas religiosas) con gobiernos, ejércitos y fronteras propias, coexistiendo con otros Estados nacionales en condiciones de mutuo respeto o,

por lo menos, regidos por un conjunto común de leyes (aunque casi nunca se exija su cumplimiento).

## COMUNIDAD INTERNACIONAL

La comunidad internacional aparece aquí como algo anómalo porque obviamente no es un régimen local; alguien podría incluso decir que de ninguna manera es un tipo de régimen sino que, mejor dicho, se trata de una situación anárquica y con ausencia de leyes. Si eso fuera cierto, tal condición sería de tolerancia absoluta: todo valdría, nada estaría prohibido, puesto que nadie está autorizado a prohibir (o a permitir) nada aunque muchos de los participantes ansiaran hacerlo. De hecho la comunidad internacional no es anárquica; es un régimen muy débil, pero es como un régimen tolerante a pesar de la intolerancia de algunos de los Estados que la conforman. La sociedad de los Estados tolera a todos los grupos que alcanzan esa categoría de Estado y todas las prácticas que estos permiten (dentro de los límites que analizaré de inmediato). La tolerancia práctica es un rasgo esencial de la soberanía y una razón importante para desear dicha soberanía.

La soberanía garantiza que nadie del *otro* lado de la frontera puede interferir en lo que se hace *a este* lado. Quienes están del otro lado puede que se resignen, que sean indiferentes, estoicos, curiosos o entusiastas de las prácticas que se producen en esta parte, y puede que por ello no muestren una tendencia a interferir. Quizá sea que aceptan la lógica de la reciprocidad de la soberanía: no nos

preocupamos de tus prácticas si no te inmiscuyes en las nuestras. «Vive y deja vivir» es un principio relativamente fácil cuando se vive en diferentes lados de una línea definida claramente. Puede ocurrir que unos individuos sean activamente hostiles, que estén decididos a denunciar las costumbres y la cultura de sus vecinos, pero que no estén dispuestos a pagar los costes de esa interferencia. Dada la naturaleza de la comunidad internacional, es probable que los costes sean muy grandes: suponen poner en pie un ejército, cruzar una frontera, tener y producir bajas humanas.

Los diplomáticos y los estadistas adoptan habitualmente la segunda de las actitudes. Aceptan la lógica de la soberanía, pero no pueden apartar simplemente la mirada de prácticas y personas que consideran intolerables. Deben negociar con tiranos y asesinos, y, algo que es más relevante para nuestro tema, deben acomodar los intereses de los países cuya cultura o religión dominante permite, por ejemplo, la crueldad, la opresión, la misoginia, el racismo, la esclavitud o la tortura. Cuando los diplomáticos se saludan o se sientan a la mesa con tiranos, es como si llevaran guantes: sus acciones no tienen significado moral. Pero las negociaciones que cierran sí tienen un significado moral: constituyen en la práctica actos de tolerancia. Por el objetivo de la paz o porque piensan que la reforma cultural o religiosa tiene que producirse desde el interior, que debe ser una actividad local, interna, reconocen al otro país como miembro soberano de la comunidad internacional. Reconocen la integridad territorial y la independencia política, que constituyen conjuntamente una versión más fuerte de aquella

autonomía de las comunidades que se respetaba en los imperios multinacionales.

Los acuerdos y procedimientos diplomáticos nos dan una muestra de lo que podemos llamar el aspecto formal de la acción tolerante. Este aspecto formal también tiene un espacio en la vida local, aunque sea menos visible; con frecuencia coexistimos con grupos con los que no tenemos o no queremos tener relaciones sociales estrechas. Los funcionarios civiles administran la coexistencia y vienen a ser diplomáticos locales. Por supuesto que dichos funcionarios tienen mayor autoridad que los diplomáticos, de forma que la coexistencia que administran tiene mayores limitaciones que la de los Estados soberanos en el seno de la comunidad internacional.

Ahora bien, la soberanía también tiene sus límites, establecidos con la mayor claridad por la doctrina legal de la intervención humanitaria.

En principio no se toleran actos o prácticas, que «ofendan la conciencia de la humanidad». Teniendo en cuenta la debilidad de la comunidad internacional, todo lo que esto significa en la práctica es que cualquier Estado miembro está autorizado a utilizar la fuerza para detener lo que está ocurriendo en otro si es suficientemente terrible. Los principios de independencia política e integridad territorial no son un escudo para que se refugie la barbarie. Pero nadie está obligado a utilizar la fuerza: el régimen internacional no tiene agentes cuya función sea reprimir las prácticas intolerantes. La intervención humanitaria es completamente voluntaria, incluso



ante una brutalidad amplia y evidente. Por analizar un ejemplo, las prácticas de los jemes rojos en Camboya eran moral y legalmente intolerables y de hecho no se toleraron puesto que los vietnamitas decidieron invadir el país y acabar con ellas. Pero esta feliz coincidencia, entre lo que es intolerable y lo que no se tolera, es poco corriente. La intolerancia humanitaria generalmente no es suficiente para superar los riesgos que supone la intervención, y solamente algunas veces se dan las razones adicionales para la intervención —ya sean razones geopolíticas, económicas o ideológicas.

Podemos imaginarnos un conjunto mejor articulado de límites a la tolerancia que acarrea la soberanía: las prácticas intolerables en Estados soberanos podrían ser una ocasión para que parte o todos los miembros de la comunidad internacional establecieran sanciones económicas. La imposición de un embargo parcial contra el *apartheid* en Sudáfrica es un ejemplo útil aunque sea poco frecuente. La condena colectiva, la interrupción del intercambio cultural y la propaganda activa pueden servir también a los propósitos de la intolerancia humanitaria, aunque las sanciones de este tipo raramente resultan efectivas. De manera que podemos decir que la comunidad internacional es por principio tolerante e incluso, debido a la debilidad de su sistema, a veces es tolerante más allá de sus propios principios.

## CONFEDERACIONES

Antes de pasar a estudiar el Estado nacional como una posible sociedad tolerante, pretendo que analicemos brevemente un heredero más probable del imperio multinacional, una variedad moralmente más cercana a él aunque no lo sea políticamente: el Estado confederal, bi o trinacional. El conjunto de posibilidades y los grandes riesgos de fracaso que supone esta opción se muestran muy bien en los casos de Bélgica, Suiza, Chipre, Líbano o la naciente Bosnia. El confederalismo es un programa muy valiente porque pretende mantener la coexistencia imperial pero sin la burocracia imperial y sin la distancia que hacía que aquellos burócratas fuesen gobernantes más o menos imparciales. Ahora no es un único poder que les trasciende quien tolera a los diversos grupos; ellos tienen que tolerarse entre sí y establecer de común acuerdo los términos de su coexistencia.

La idea es atractiva: la concurrencia directa, no mediada, libremente negociada de dos o tres comunidades (en la práctica, la reunión de sus líderes y élites). Determinan entre ellas un acuerdo constitucional, diseñan instituciones, dividen las competencias y producen una negociación política que protege sus intereses divergentes. Normalmente antes de comenzar las negociaciones formales las comunidades ya han convivido (o mejor dicho, han estado una al lado de la otra) durante un largo periodo. Quizás estaban unidas previamente bajo la norma imperial; quizá se unieron por vez primera en una lucha común contra esa misma norma imperial. Pero todas esas conexiones venían precedidas por

la proximidad: la coexistencia sobre el terreno, cuando no en los mismos pueblos al menos a lo largo de una frontera definida de manera muy imprecisa y que se podía traspasar fácilmente. Estos grupos han tenido relaciones e intercambios comerciales, han luchado y han hecho la paz en la mayoría de sus niveles locales, pero siempre con un ojo puesto en la política o el ejército de algún gobernante extranjero. Ahora deben preocuparse solamente uno del otro.

Esto no es imposible. El éxito será más probable cuando esa coasociación se produzca con anterioridad a la aparición de fuertes movimientos nacionalistas y a la movilización ideológica de las diferentes comunidades. Se negocia mejor si lo hacen las élites de las viejas «autonomías», quienes con frecuencia son auténticamente respetuosas entre sí, tienen un interés común en la estabilidad y la paz (y, obviamente, en la continuación del poder de las elites) y aspiran a compartir el poder político. Los acuerdos entre las elites, que reflejarán el tamaño y la fortaleza económica de las comunidades asociadas, funcionarán dependiendo de la estabilidad de sus bases sociales. Por así decirlo, la confederación establece el dominio constitucionalmente limitado de una de las partes o determina una igualdad genérica. Sobre la base de tal dominio limitado o de esa igualdad más o menos imprecisa, se distribuyen las sedes o delegaciones del gobierno, se establecen cuotas para la administración pública y se distribuyen los fondos públicos. Dados esos entendimientos, cada grupo vive en una relativa seguridad, de acuerdo con sus propias costumbres, quizás incluso según sus

leyes tradicionales, y puede hablar su propia lengua no solamente en el ámbito familiar sino también en el espacio público. Los viejos modos no se ven afectados.

Lo que provoca la separación de las confederaciones es el temor al desorden y la alteración. Los cambios sociales o demográficos desplazan la base, alteran el balance de tamaño y fuerza, amenazan la pauta establecida de dominio o de igualdad, minan los viejos acuerdos y entendimientos. Repentinamente una de las partes parece peligrosa para las restantes. La tolerancia recíproca no depende tanto de la buena voluntad de los otros como de la confianza en que los acuerdos institucionales salvaguardan contra los efectos de la mala voluntad. Los acuerdos previamente establecidos se colapsan y la inseguridad resultante hace imposible la tolerancia. No puedo vivir de manera tolerante junto a otro que me parece peligroso. ¿Cuál es el peligro que se teme? Que la confederación se transforme en un Estado nacional corriente en el cual seré miembro de una minoría, y trataré de ser tolerado por mis primitivos socios, a quienes ya no les hace falta mi tolerancia.

Líbano es un ejemplo obvio de este triste colapso de los entendimientos confederativos, y ha sido la guía para la descripción que hemos realizado. Aunque en el Líbano se daba algo más que un cambio social.

En principio, la nueva demografía o la nueva economía libanesa tendría que haber llevado a una renegociación de los viejos acuerdos, a una simple redistribución de las competencias

gubernamentales y los fondos públicos. Sin embargo, fue muy difícil lograrlo debido a las transformaciones ideológicas que se produjeron conjuntamente con los cambios sociales. El ardor nacionalista y religioso, con su inevitable acompañante de recelo y temor, transformaron la renegociación en guerra civil (y convirtieron a los sirios en pacificadores imperiales). Con ese telón de fondo, la confederación aparece claramente como un régimen preideológico. Una vez que entran en juego el nacionalismo y la religión, no se elimina la necesidad de la tolerancia, y la confederación puede seguir siendo la forma socialmente preferible. Sea como sea, en la práctica el Estado nacional es el régimen de tolerancia más apropiado: un determinado grupo, dominante en todo el país, conforma la vida pública y tolera a una minoría nacional o religiosa, en vez de que dos o tres grupos, cada uno seguro en su propio lugar, se toleren entre sí.

## ESTADOS NACIONALES

La mayoría de los Estados que constituyen la comunidad internacional son Estados nacionales. Llamarles así no significa que estén formados por poblaciones nacionales (étnicas o religiosas) homogéneas. En el mundo de hoy, la homogeneidad es infrecuente por no decir inexistente. Significa exclusivamente que un único grupo dominante organiza la vida en común de manera tal que refleja su propia historia y cultura y, si las cosas marchan

como se pretende, lleva hacia adelante la historia y mantiene la cultura. Son esas intenciones las que determinan el carácter de la educación pública, los símbolos y el ceremonial de la vida pública, el calendario estatal y las fiestas o vacaciones que se disfrutan. Colocado entre las historias y las culturas, el Estado nacional no es neutral; su aparato político es una maquinaria para la reproducción nacional. Los grupos nacionales buscan la soberanía estatal, precisamente para controlar los medios de reproducción. Sus miembros pueden tratar de conseguir mucho más, pueden abrigar ambiciones que vayan desde la expansión y dominación política hasta el crecimiento económico y la prosperidad interna. Pero lo que justifica su tarea es la pasión humana por sobrevivir a largo plazo.

A pesar de todo, el Estado que constituyan esos individuos puede tolerar a las minorías, como habitualmente hacen los Estados nacionales liberales y democráticos. Esa práctica de la tolerancia puede adoptar formas diversas, aunque raramente alcance la completa autonomía que daban los viejos imperios. La autonomía regional es particularmente difícil de establecer, puesto que los miembros del Estado nacional que viven en esa región pueden verse sometidos a leyes «ajenas» en su propio país. No se trata de simples acuerdos corporativos; el Estado nacional es en sí mismo un tipo de corporación cultural y dentro de sus fronteras reclama el monopolio de tales acuerdos.

La tolerancia en los Estados nacionales no se centra habitualmente

en los grupos sino en los individuos que participan, quienes normalmente son considerados de manera característica primero como ciudadanos y posteriormente como miembros de esta o aquella minoría. En tanto que ciudadanos tienen los mismos derechos y obligaciones que cualquier otro, se espera de ellos que se imbriquen positivamente con la cultura política de la mayoría; en cuanto miembros de algún grupo tienen los rasgos habituales de su «grupo» y se les permite formar asociaciones voluntarias, organizaciones para la ayuda mutua, escuelas privadas, sociedades culturales, editoriales, etc. No se les permite que se organicen de manera autónoma ni que tengan competencias legales sobre sus propios miembros. La religión, la cultura y la historia de la minoría son asuntos que corresponden a lo que se puede llamar lo colectivo privado y que siempre se ve con recelo por parte de lo colectivo público, el Estado nacional. Cualquier pretensión de actuar en el espacio público por parte de alguna cultura minoritaria produce normalmente ansiedad entre la mayoría (como muestra, la controversia que se dio en Francia sobre el uso del velo por parte de las musulmanas en las escuelas estatales). En principio no se ejerce coerción sobre los individuos pero la presión para asimilarles a la nación dominante ha sido bastante común y, hasta hace muy poco, ha solido tener éxito al menos en lo que respecta a las prácticas públicas. Cuando los judíos alemanes del siglo XIX se describían a sí mismos como «alemanes en la calle, judíos en casa», expresaban su aspiración a conseguir una norma del Estado nacional que hiciera a lo privado objeto

práctico de tolerancia.

La política lingüística es un ámbito clave en el cual esa norma se ve tanto atacada como defendida. Para muchas naciones su idioma es la pieza central de su unidad. En parte se formaron mediante un proceso de normalización lingüística, a lo largo del cual los dialectos regionales se vieron forzados a dejar su lugar al dialecto del centro, aunque a veces uno o dos consiguieron resistir y se convirtieron en foco de resistencia subnacional o protonacional. El legado de esa historia es una gran resistencia a tolerar que otras lenguas ocupen cualquier otro espacio que vaya más allá de la comunicación familiar o de las ceremonias religiosas. Así ocurre normalmente que la nación mayoritaria insiste en que las minorías nacionales deben aprender y utilizar el lenguaje mayoritario en todo tipo de actividades públicas (en las votaciones, en los procedimientos judiciales, en el registro de los contratos, etc.).

Las minorías, en el caso de que sean suficientemente fuertes y sobre todo si están territorialmente establecidas, buscarán la legitimación de sus propias lenguas en las escuelas estatales, en los documentos legales, en la señalización pública. A veces se reconoce a alguna de las lenguas minoritarias como una segunda lengua oficial; con mayor frecuencia se ven restringidas al ámbito familiar, a las iglesias y a las escuelas privadas (o bien se produce su lenta y dolorosa pérdida). Al mismo tiempo, la nación dominante vigila que su propia lengua no resulte transformada por el uso que de ella hace la minoría. Las Academias de la Lengua combaten para mantener una versión «pura» del lenguaje nacional, o lo que



consideran como versión pura, pero sus connacionales con frecuencia están dispuestos a aceptar usos minoritarios o foráneos. Me parece que esto es también una prueba de tolerancia.

En los Estados nacionales, incluso en los Estados nacionales liberales, hay un ámbito menor para la diferencia que en los imperios multinacionales o que en las confederaciones (bastante menor, obviamente, que en la comunidad internacional). Debido a que los miembros tolerados de las minorías también son ciudadanos, con derechos y obligaciones, las prácticas del grupo se verán sometidas al control de la mayoría en mayor grado que en los imperios multinacionales. Una vez que se reconoce a los miembros su carácter de ciudadanos puede que ya no sean aceptables prácticas de discriminación y de dominación largamente aceptadas —en todo caso no rechazadas— dentro del grupo (abordaré algunos ejemplos en el capítulo cuatro). Se produce aquí un doble efecto al que debe atender cualquier teoría sobre la tolerancia: aunque el Estado nacional sea menos tolerante con los grupos puede que fuerce a los grupos a ser más tolerantes con los individuos. Este segundo efecto es una consecuencia de la transformación (parcial e incompleta) de los grupos en asociaciones voluntarias. En la medida en que se debilitan los controles internos, las minorías pueden mantener a sus miembros solamente a condición de que sus doctrinas resulten persuasivas, su cultura atractiva, sus organizaciones útiles y su sentido de pertenencia sea liberal y muy amplio. De hecho existe una estrategia alternativa: un cierre sectario rígido, pero con ello

solamente se puede esperar mantener unidos a un pequeño residuo de auténticos creyentes. Para conseguir mayor número de adeptos se hacen necesarios acuerdos más abiertos y más imprecisos. De todas maneras esos acuerdos comparten el mismo peligro, que la diferencialidad del grupo y su forma de vida vayan desapareciendo lentamente.

A pesar de esas dificultades, en los Estados nacionales liberales y democráticos se ha mantenido con éxito una gran variedad de diferencias significativas —particularmente diferencias religiosas—. De hecho, las minorías con frecuencia consiguen mantener y reproducir una cultura común precisamente porque están bajo la presión de la mayoría nacional. Se autoorganizan para la resistencia, social y psicológicamente, haciendo que sus familias, sus comunidades, sus iglesias y asociaciones sean cierto espacio patriótico cuyas fronteras se esfuerzan por defender. Por supuesto que los individuos desplazados se transforman en miembros de la mayoría, lentamente asimilan el estilo de vida mayoritario, se casan con individuos de la mayoría y tienen hijos que ya no tienen memoria ni conocimiento de la cultura minoritaria. Sin embargo, para la mayoría de los individuos esa autotransformación es bastante difícil, bastante dolorosa e incluso humillante; siguen fieles a sus propias identidades y a los hombres y mujeres que identifican como iguales.

Las minorías nacionales (más que las religiosas) son los grupos que con mayor probabilidad se encuentran en situación de riesgo. Si

estos grupos se concentran territorialmente (como ocurre, por ejemplo, en el caso de los húngaros en Rumania) se convierten, quizás con razón, en sospechosos de pretender formar un Estado propio o de incorporarse a otro Estado vecino en el cual sus parientes étnicos disponen del poder soberano. El proceso arbitrario de la formación de Estados produce normalmente minorías que quedan localizadas de esa forma, grupos que son objeto de tales sospechas y que es muy difícil tolerar. Quizá lo mejor sea empujarles hacia las fronteras y dejarles marchar o garantizarles una completa autonomía. Toleramos a los otros reduciendo nuestro Estado de manera que puedan vivir en un espacio social conforme a sus necesidades. Son más probables otras alternativas: es bastante común el reconocimiento lingüístico y un grado muy limitado de competencias administrativas, aunque a veces esto se combine con esfuerzos hechos para colocar miembros de la mayoría en regiones fronterizas políticamente sensibles y con campañas periódicas de asimilación.

Después de la Primera Guerra Mundial se hicieron intentos diversos para garantizar la tolerancia de las minorías nacionales en los nuevos (radicalmente heterogéneos) «Estados nacionales» de Europa Oriental. El garante era la Sociedad de Naciones y las garantías se plasmaron en una serie de tratados sobre minorías y nacionalidades. Estos acuerdos adscribían, correctamente, derechos a los individuos característicos más que a los grupos. Por ejemplo, el tratado sobre la minoría polaca se refería a «los nacionales

polacos que pertenecen a minorías raciales, religiosas o lingüísticas». De tal declaración no se seguía nada sobre la autonomía de los grupos, la devolución de competencias a las regiones o el control minoritario de las escuelas. De hecho la garantía de los derechos individuales también resultó quimérica: la mayoría de los nuevos Estados afirmó su soberanía ignorando (o anulando) los tratados y la Sociedad de Naciones se mostró impotente para forzar su reconocimiento.

Valdría la pena repetir ese esfuerzo fallido, quizá con un reconocimiento más explícito de lo que un miembro típico de una minoría tiene en común con los suyos. El Convenio de Naciones Unidas sobre Derechos Políticos y Civiles (1966) avanza en ese otro sentido: a los individuos de las minorías «no se les negará el derecho, en comunidad con otros miembros de su grupo, de disfrutar de su propia cultura, de poseer y practicar su propia religión o de utilizar su propia lengua». Obsérvese que esta forma de hablar todavía permanece en el ámbito de la norma del Estado nacional: no se acuerda ningún reconocimiento al grupo como corporación; los individuos actúan «en comunidad con»; solamente la mayoría nacional actúa como una comunidad.

En tiempos de guerra la lealtad de las minorías nacionales al Estado nacional, estén o no las minorías territorialmente concentradas o internacionalmente reconocidas, se pone en duda con gran facilidad (incluso contra toda evidencia disponible, como ocurrió en Francia con los refugiados antinazis durante los primeros meses

de la Segunda Guerra Mundial). Una vez más, la práctica de la tolerancia falla cuando los otros parecen peligrosos o cuando los demagogos nacionalistas les muestran como peligrosos. La suerte corrida por los japoneses estadounidenses pocos años más tarde apunta en la misma dirección; sus conciudadanos estadounidenses imitaron la actitud convencional del Estado nacional. De hecho los japoneses no eran en ese momento, ni lo son ahora, una minoría en los Estados Unidos; al menos no lo eran en el sentido convencional: ¿cuál es la mayoría nacional? Las mayorías norteamericanas son de carácter temporal y se constituyen de diversas formas para propósitos y ocasiones diferentes (con frecuencia también son temporales las minorías, aunque la raza y la esclavitud consideradas conjuntamente suponen una excepción que consideraré más adelante). Por contra, un rasgo esencial del Estado nacional es que su mayoría es permanente. La tolerancia en los Estados nacionales tiene solamente una fuente y se mueve o deja de hacerlo en una única dirección. El caso de los Estados Unidos sugiere la existencia de otro conjunto diferente de acuerdos.

## SOCIEDADES DE INMIGRANTES

El quinto modelo de coexistencia y posibilidad práctica de tolerancia es la sociedad de inmigrantes. Los componentes de los diversos grupos han dejado detrás suyo la base territorial, su patria; han llegado individualmente o en familias, uno a uno, a una nueva tierra

y se han dispersado a lo largo y a lo ancho del nuevo, territorio. Aunque han llegado en oleadas, respondiendo a presiones políticas y económicas similares, no han llegado como grupos organizados. No son colonos que planifiquen conscientemente trasplantar su cultura de origen a un nuevo lugar. Por mayor comodidad se reúnen en grupos similares, relativamente poco numerosos, en ciudades, Estados y regiones pero siempre mezclados con otros. Por tanto no es posible ningún tipo de autonomía territorial. (Aunque Canadá sea una sociedad de inmigrantes, el caso de Quebec supone una excepción; sus pobladores originales no llegaron como inmigrantes sino como colonos, y posteriormente los de origen británico les conquistaron. Otra excepción puede hacerse con los pueblos indígenas, quienes también fueron conquistados. Me centraré aquí principalmente en los inmigrantes. Sobre el asunto de los quebequeses y los indígenas, véase la sección «Canadá» del capítulo tres; sobre los negros estadounidenses, importados como esclavos, véase la sección «Clases» en el capítulo cuatro.)

Si los grupos étnicos y religiosos se quieren mantener tienen que hacerlo exclusivamente mediante asociaciones puramente voluntarias. Esto supone que tienen mayor riesgo en la propia indiferencia de sus miembros que en la intolerancia por parte de otros. El Estado, una vez que consigue liberarse de las ataduras de los primeros inmigrantes que se imaginaban formando un Estado nacional, no aparece comprometido con ninguno de los

grupos que lo forman. Mantiene la lengua de la primera inmigración y también, con matices, su cultura política pero, en la medida en que se desarrollan las ventajas contemporáneas, el Estado es (en el sentido corriente y en principio) neutral entre los grupos, tolerante de todos ellos y autónomo en sus propósitos.

El Estado demanda derechos jurisdiccionales exclusivos, considerando a todos sus ciudadanos como individuos en lugar de como miembros de grupos. Por tanto lo que se tolera, estrictamente hablando, son las elecciones y acciones individuales: los actos de adhesión, la participación en rituales internos y religiosos, la proclamación de diferencias culturales, etc. A las personas, en tanto que individuos, se las incita a ser tolerantes con los otros, a comprender cada caso de diferencia como una versión personal (en lugar de prototípica) de la cultura de un grupo, lo que también significa que los miembros de cada grupo, si muestran la virtud de la tolerancia, deberán aceptar las diferentes variantes que exhibe cada quien. De esta forma rápidamente se producen versiones diversas de la cultura de cada grupo, y muy diversos grados de compromiso. De manera que la tolerancia adquiere una forma radicalmente descentralizada: cada uno tiene que tolerar a cualquiera de los demás.

En una sociedad de inmigrantes no se permite a ningún grupo que se organice de manera coactiva, ya sea para controlar el espacio público o para monopolizar los recursos públicos. Se prohíbe toda forma de corporativismo. En principio en las escuelas públicas se enseña la Historia y los deberes y derechos de los ciudadanos del

Estado, al que se concibe solamente con identidad política y no con identidad nacional. Por supuesto que este principio se consigue sólo de forma lenta e imperfecta. Por ejemplo, desde que se fundaron las escuelas públicas en los Estados Unidos se ha enseñado en ellas, principalmente, lo que los angloamericanos consideraban como su propia historia y cultura —que se remontaba a Grecia y Roma e incluía la lengua y la cultura clásicas—. Había, y todavía hay, una poderosa justificación para esa norma curricular, incluso después de las inmigraciones del siglo XIX (cuando llegaron los irlandeses y los alemanes) y de las de principios del XX (cuando llegaron europeos del Sur y del Este), puesto que las instituciones políticas estadounidenses se comprenden mejor con ese telón de fondo. En épocas más recientes (y durante una tercera gran inmigración, que ahora ya no es principalmente europea), se han hecho esfuerzos para incorporar la historia y la cultura de los diversos grupos, para asegurar un tipo de atención igual y crear así escuelas «multiculturales». De hecho lo occidental domina aún el currículo en casi todos los lugares.

De igual manera, se supone que el Estado es completamente indiferente a la cultura de los grupos y que los defiende de igual manera a todos (incitando, por ejemplo, a un tipo de religiosidad general, como aparecía en los anuncios colocados en autobuses y trenes en los años cincuenta que animaban a los estadounidenses con la frase «asiste a la iglesia de tu elección»). Como se desprende de esa máxima, la neutralidad es siempre una cuestión de grado. En la



práctica unos grupos resultan más favorecidos que otros, en este caso los grupos con «iglesias» más o menos parecidas a las de los primeros inmigrantes protestantes; pero los otros siguen siendo tolerados. Ni la asistencia a la iglesia ni ninguna otra práctica cultural específica se convierte en condición para la ciudadanía. Por tanto resulta relativamente fácil, y nada humillante, escapar del propio grupo e incorporarse a la identidad política dominante (en este caso, la «norteamericana»).

Pero hay muchas personas en una sociedad inmigrante que prefieren una identidad dual o compuesta, que se diferencie de acuerdo con líneas políticas o culturales. El guión que une a los italo-americanos, por ejemplo, simboliza la aceptación de la «italianidad» por parte de otros estadounidenses, el reconocimiento de que la «norteamericana» es una identidad política sin fuertes o específicas exigencias culturales.

La consecuencia es, claramente, que lo «italiano» es una identidad cultural sin pretensiones políticas. Ésa es la única forma en que se tolera la italianidad, y por ello los italo-americanos deben apoyar su propia cultura, si pueden o en la medida en que puedan, de manera privada mediante el esfuerzo voluntario y las contribuciones de hombres y mujeres comprometidos con ese objetivo. Y así ocurre en principio con cada grupo cultural o religioso, no solamente con las minorías (porque, recordemos, no se da una mayoría permanente).

Queda por contestar la pregunta de si los grupos pueden

mantenerse a sí mismos en estas condiciones —sin autonomía, sin acceso al poder del Estado o al reconocimiento oficial, sin una base territorial o sin la oposición constante de una minoría permanente—. Hasta ahora a las comunidades religiosas, ya sean del tipo secta o del tipo «iglesia», no les ha ido mal en los Estados Unidos. Una razón de su éxito relativo podría ser la considerable intolerancia con la que muchas de ellas se han topado; tal como he sugerido, la intolerancia tiene a veces el efecto de servir al grupo como sostén. Por el contrario, a los grupos étnicos no les ha ido tan bien; aunque con seguridad sean prematuras algunas consideraciones entusiastas sobre su desaparición. Estos grupos sobreviven en una situación que podríamos considerar como de doble vínculo: por ejemplo, la cultura del grupo es americano-italiana, lo que supone que adopta una forma fuertemente americanizada y se transforma en otra bien diferente de la cultura italiana del país de origen; su política en cambio es italo-americana, cierta adaptación étnica de las prácticas y estilos políticos locales. Recuérdese la amplitud con que John Kennedy seguía siendo un «político» irlandés, Walter Mondale es aún un socialdemócrata noruego, Mario Cuomo es un democristiano italiano desde el punto de vista político, y Jesse Jackson sigue siendo un predicador negro baptista —cada uno de ellos se parece en muchos aspectos al tipo normal angloamericano pero difieren en estos otros rasgos.

No es nada seguro que estas diferencias se mantengan o desaparezcan en la próxima generación o en la siguiente. Quizá sea bastante improbable que persistan sin ningún tipo de cambio.

Pero eso no significa que los continuadores de esas cuatro figuras ejemplares, y de otras muchas similares, terminen por parecerse entre sí. Las formas que adopta la diferencia en las sociedades de inmigrantes están todavía emergiendo. No sabemos cuán «diferente» será la diferencia. La tolerancia de las elecciones individuales y de las versiones personales de la cultura y la religión constituye el más alto (o el más intenso) régimen de tolerancia. Sin embargo, resulta radicalmente incierto si el efecto a largo plazo de este maximalismo estimulará o disolverá la vida de los grupos.

El temor a que pronto los únicos objetos de tolerancia sean los individuos no convencionales conduce a que algunos grupos (o sus miembros más comprometidos) traten de buscar apoyos positivos por parte del Estado, por ejemplo, en forma de subsidios y apoyos especiales para sus escuelas y sus organizaciones de apoyo mutuo. Dada la lógica del multiculturalismo, el apoyo del Estado, caso de producirse, debería darse en términos de igualdad para cada uno de los grupos sociales. De todas formas en la práctica algunos grupos parten con más recursos que otros y por tanto pueden aprovechar mejor cualesquiera oportunidades que ofrezca el Estado. De manera que la sociedad civil está organizada irregularmente, con grupos fuertes y grupos débiles que tienen tasas muy diferentes de éxito a la hora de apoyar y de mantener a sus componentes. Si el Estado pretendiera igualar a los grupos tendría que proceder a una redistribución considerable de los recursos y comprometer una considerable cantidad de dinero público. Al menos de forma potencial, la tolerancia puede ser infinita pero el Estado solamente

puede apoyar la vida de los grupos en el marco de un determinado conjunto de límites financieros y políticos.

## RESUMEN

Sería útil hacer una lista de los sucesivos objetos de la tolerancia en los cinco regímenes analizados (no quiero sugerir que supongan un progreso ni que el orden en que los he presentado sea auténticamente cronológico). Tanto en el imperio multinacional como en la comunidad internacional lo que se tolera es el grupo — sea su condición la de comunidad autónoma o la de Estado soberano—. Se consideran legítimas o permisibles sus leyes, sus prácticas religiosas, sus procedimientos judiciales, sus políticas fiscales y redistributivas, sus programas educativos y sus formas de familia; todo ello sujeto a unos límites de exigencia (o exigibles) mínimos y casi nunca estrictos. La situación es similar en la confederación, aunque en este caso se añade un rasgo nuevo: una ciudadanía compartida más efectiva que la de la mayoría de los imperios, y que abre al menos la posibilidad de que se dé una interferencia estatal en las prácticas de los grupos con el objeto de defender los derechos individuales. Esta posibilidad se da plenamente en las confederaciones democráticas (como el caso de Suiza), pero los derechos no se hacen cumplir plenamente en otros muchos casos en los cuales la democracia es débil y el Estado central existe solamente debido a la aceptación pura y simple de los

grupos que se asocian y cuya preocupación principal es la de mantenerlos unidos.

La ciudadanía tiene mayor contenido en el Estado nacional. En este caso son los individuos, considerados como ciudadanos y como miembros de una minoría particular, quienes son el objeto de la tolerancia. Por así decirlo, se les tolera bajo sus nombres genéricos, pero los individuos no están obligados por su pertenencia a un grupo (en contraste con la ciudadanía en el Estado); sus grupos no ejercen sobre ellos ningún poder coactivo. Por tanto, se puede disponer de otras nuevas opciones: abandonar la adscripción a un grupo determinado, no estar afiliado a ningún grupo o aceptar la asimilación a la mayoría. Estas opciones se amplían en las sociedades de inmigrantes. A los individuos se les tolera en tanto que individuos con sus nombres propios, y sus elecciones se entienden en tanto que opción personal y no se caracterizan según estereotipos. Aparecen aquí formas particularizadas de vida en grupo, formas muy diferentes de ser de esta o de aquella manera y que otros miembros del grupo tienen que tolerar, aunque solamente sea porque la sociedad en su conjunto les tolera a ellos. La ortodoxia fundamentalista se caracteriza precisamente por su rechazo a aceptar esta tolerancia general como una razón para una visión más amplia de su propia cultura religiosa. En algunos casos sus partidarios se oponen globalmente al régimen de tolerancia que se da en las sociedades de inmigrantes.

## Capítulo 3

### CASOS COMPLICADOS

Cada caso es único, como cualquiera sabe bien por su propio caso. Pero quiero fijarme ahora en tres países en los cuales resulta particularmente obvia la falta de ajuste con los casos desarrollados en el capítulo dos. Esos tres países tienen regímenes social o constitucionalmente mixtos que están doble o triplemente divididos y que exigen la práctica simultánea de diversos tipos de tolerancia. Reflejan la complejidad ordinaria de la «vida real», de esa vida real de la que por abstracción extraigo mis categorías. Volvamos brevemente a la Comunidad Europea, que no es nueva por su mezcla de regímenes pero sí por la incorporación de esos diversos sistemas en una estructura constitucional que está aún en desarrollo.

#### FRANCIA

Un caso de estudio especialmente útil es el de Francia, porque es el Estado nacional clásico y, al mismo tiempo, es la sociedad inmigrante más destacada de Europa; de hecho es una de las

sociedades inmigrantes más importantes del mundo. El extraordinario poder asimilativo de la nación francesa ha oscurecido la amplitud de su inmigración, de tal manera que uno se imagina a Francia como una sociedad homogénea con una cultura singular y muy diferencial. Hasta fechas muy recientes los numerosísimos inmigrantes procedentes del Este y del Sur (polacos, rusos, judíos, italianos y norteafricanos) no se han conformado como minorías nacionales organizadas. Han originado organizaciones comunitarias de muy diversos tipos — editoriales, prensa en lengua extranjera, etc.— pero (salvo pequeños grupos de refugiados políticos entre cuyos planes no está el quedarse) se agrupan solamente para el apoyo y la mutua comodidad en el contexto de una gran presión y de una muy rápida asimilación a la cultura y la política francesas. Francia ha sido una sociedad de inmigrantes de manera mucho más amplia que cualquier otro país europeo. Aún así no es todavía una sociedad plural, o al menos ni ella ni los otros la consideran como tal.

La explicación más probable de esta anomalía —presencia física y ausencia conceptual de la diferencia cultural— se sustenta en la historia moderna de Francia, principalmente en la construcción revolucionaria de un Estado nacional republicano. El nacionalismo que se creó durante la batalla política contra la Iglesia y el *ancien régime* tuvo un carácter político y populista, exaltó al pueblo como cuerpo de ciudadanos comprometidos con una causa común.

Aunque la causa fuera Francia a la vez que la república, no se trataba de una noción de Francia que pudiera definirse en términos religiosos, étnicos o históricos. Uno se convierte en francés, en este nuevo sentido de la palabra, haciéndose republicano. En el momento culminante de la revolución, se saludaba la llegada de extranjeros tal como ha sucedido al menos de manera intermitente en los años posteriores —en la medida en que aprenden el francés, se comprometen con la república, envían sus hijos a las escuelas públicas y celebran la toma de la Bastilla.

Se supone que los inmigrantes no van a organizar ningún tipo de comunidad étnica paralela a (y en conflicto potencial con) la comunidad de ciudadanos. La teoría política de Rousseau ya anticipaba la hostilidad francesa hacia las asociaciones secundarias fuertes que diferencien y dividan a los ciudadanos, y se formuló por vez primera y con absoluta claridad en el debate de la Asamblea Legislativa sobre la emancipación de los judíos (en 1791). Clermont-Tonnerre, diputado centrista, hablaba por la mayoría (que favorecía la emancipación) cuando declaraba: «Debemos rechazar cualquier cosa que se pida para los judíos como nación y darles todo a los judíos en tanto que individuos». En 1944 Jean-Paul Sartre escribió para defender que esa seguía siendo la posición del «demócrata» francés típico: «Su defensa del judío le rescata como hombre y le aniquila como judío [...] no le deja nada [...] sino ser sujeto abstracto de los derechos del hombre y del ciudadano». Los individuos podrían naturalizarse y asimilarse; lo francés entendido así era una identidad expansiva.



Francia en tanto que Estado nacional republicano no podía tolerar «una nación dentro de la nación», tal como había destacado Clermont-Tonnerre.

Así fue como la revolución estableció la actitud francesa hacia todos los grupos de inmigrantes. Venía a coincidir con la previa y coherente negación de que los normandos, bretones u occitanos fueran una auténtica minoría nacional. Hay que decir que durante años los republicanos franceses han tenido un éxito notable en mantener el ideal unitario de la revolución. Naturalmente, los inmigrantes se han ido asimilando de manera más o menos voluntaria y se han sentido felices de poder autodenominarse ciudadanos franceses. Solamente han pretendido ser tolerados como individuos, como hombres y mujeres que, por ejemplo, asistían a la sinagoga, hablaban polaco en casa o leían poesía rusa. No han tenido, o no han admitido tener, ambiciones públicas en tanto que miembros de una minoría separada.

Ésta era la situación al menos hasta el colapso del imperio de ultramar y hasta la llegada a Francia de numerosos judíos norteafricanos y un número aún mayor de árabes musulmanes. Estos grupos, en parte debido a su tamaño y en parte por causa de un clima de cambio ideológico, ponen a prueba y desafían el ideal republicano. Tienen culturas propias que quieren conservar y reproducir; no están tan dispuestos como sus predecesores a entregar sus hijos a las escuelas del Estado dedicadas al «afrancesamiento» (de hecho no se utiliza esta palabra, a diferencia del término «americanización», lo que apunta a lo inconsciente que

es el proceso). Quieren que se les reconozca como grupo y que se les permita expresar públicamente los rasgos de su identidad grupal. Quieren ser ciudadanos franceses mientras que viven, como si dijéramos, a un lado de lo francés, e incluso muchos son activamente intolerantes con otros judíos o árabes que buscan la asimilación (para sí o para sus hijos) al viejo estilo.

El resultado inmediato es una difícil desconfianza y alejamiento entre el asimilacionismo republicano (representado por el gobierno, los partidos políticos de derecha e izquierda, los sindicatos de profesores, etc.) y los nuevos grupos de inmigrantes (representados por militantes y dirigentes elegidos o autonombrados). Los republicanos tratan de mantener una comunidad de ciudadanos universal y uniforme, y solamente toleran la diversidad étnica y religiosa mientras se mantenga en privado o en el entorno familiar (la norma clásica del Estado nacional). Los nuevos inmigrantes, o su mayoría, intentan conseguir alguna forma de multiculturalismo, aunque en general no están preparados para una versión a la estadounidense en la que cada cultura se construye en formas diversas e internamente conflictivas. Quizás lo que están buscando de hecho es algo parecido al sistema de los granos y la espiga del mijo; en definitiva, restablecer en casa el imperio de ultramar.

ISRAEL

El caso de Israel es aún más complicado porque incorpora tres de los cuatro regímenes parciales, e incluso en cierto momento también se propuso el cuarto como forma organizativa del Estado. Una facción del movimiento sionista defendió, durante las décadas de los treinta y cuarenta, un Estado binacional, una suerte de confederación entre árabes y judíos. Esta propuesta resultó imposible en la práctica debido a que el tema central en disputa entre los judíos y los árabes era la política de inmigración. El problema no era cómo organizar un régimen de tolerancia (¿dentro de qué estructuras podrían tolerarse más fácilmente entre ellos los bultos y los árabes?) sino más bien determinar quiénes deberían participar en ese régimen (¿cuántos judíos y cuántos árabes iban a formarlo?). Por lo que respecta a la segunda pregunta, ambos grupos no podían llegar a la misma respuesta. El tema de la inmigración era particularmente urgente para los judíos, en ese periodo de los años treinta y cuarenta, y fue el principal motivo para establecer un Estado judío independiente.

Obviamente ese Estado no es una confederación. Por el contrario está profundamente dividido, y dividido de tres maneras diferentes. En primer lugar, el contemporáneo Estado de Israel es un Estado nacional, establecido por un clásico movimiento nacionalista del siglo XIX, e incorpora a una importante «minoría nacional», los árabes palestinos. Los miembros de la minoría son ciudadanos del Estado, pero no encuentran reflejo de su historia o cultura en la vida pública. En segundo lugar, Israel es uno de los

Estados que proceden del imperio otomano (sucesión mediada por el imperio británico) y ha mantenido el sistema de los granos y la espiga por lo que se refiere a las diversas comunidades religiosas —judíos, musulmanes y cristianos— permitiéndoles mantener sus cortes de justicia (para las leyes de familia) y ofreciendo un conjunto de programas educativos parcialmente diferenciados. Y, en tercer lugar, la mayoría judía de Israel es una sociedad de inmigrantes procedentes de todas las partes de una muy amplia diáspora —una especie de «reagrupamiento» de hombres y mujeres que, a pesar de compartir el ser judíos, tienen de hecho historias y culturas muy diferentes—. Diferencias que unas veces son étnicas y otras son religiosas. Contribuyen a formar una mayoría segmentada que se une, y no siempre, solamente ante la actividad militante de las minorías. El sionismo es una potente fuerza nacionalizadora, pero no tiene la potencia asimiladora que tiene el republicanismo francés.

Cada una de estas breves descripciones es, por así decirlo, estándar dentro de su clase; cada régimen (Estado nacional, imperio y sociedad de inmigrantes) tiene más o menos los rasgos que tenía cuando existía de manera independiente. Sin embargo, en la práctica los tres se superponen en formas complejas y producen tensiones y conflictos más amplios que los inherentes a cada uno de ellos considerado aisladamente. El sistema del grano y la espiga, por ejemplo, encierra a los individuos en el seno de sus comunidades religiosas, pero éstas no son las comunidades naturales o específicas de todos los ciudadanos; en particular no lo

son respecto a los judíos inmigrantes procedentes de Europa occidental, de América o de la antigua Unión Soviética, pues muchos tienen su propia religión o están profundamente secularizados. Sufren como intolerante y opresiva la justicia de los rabinos y la consideran como una reliquia de algún *ancien régime* que nunca conocieron.

De manera algo parecida, la minoría árabe sufre a los inmigrantes judíos como una ofensa y una amenaza, no solamente porque refuerzan su posición de minoría sino también porque dominan la contienda política en busca de igual trato y reconocimiento. A diferencia de los árabes, estos inmigrantes esperan encontrar reflejos de su historia y su cultura en la vida pública del Estado judío, aunque de hecho muchos de ellos no lo consigan. Debido a su propia diversidad se preocupan por reclamar formas de neutralidad del Estado o formas de multiculturalismo características de las sociedades de inmigrantes (algo en lo que no pensaban los fundadores sionistas). Sin embargo, aunque estos acuerdos incluyen en principio a los árabes, en la práctica no suele suceder así o se les incluye sólo formalmente de manera que, por ejemplo, las escuelas árabes no reciben la parte de los recursos estatales que en justicia les corresponden.' El esfuerzo para conseguir que funcione la tolerancia mutua en el contexto inmigrante (o judío) resulta prioritario ante el que se precisa para hacer que el Estado judío sea tolerante con su minoría árabe. Por supuesto que esta preferencia se ve reforzada por el conflicto

internacional entre Israel y sus vecinos árabes, pero también refleja la difícil coexistencia de regímenes diferentes.

La tolerancia se hace más difícil en estas circunstancias porque resulta incierto su propio objeto: ¿individuos o comunidades? Y, si se acepta lo segundo, ¿serán estas comunidades religiosas, nacionales o étnicas? Presumiblemente las respuestas deberían ser inclusivas: aceptar todo lo anterior. Si se resolviese el conflicto internacional la tolerancia en esta sociedad triplemente dividida podría resultar más fácil que en muchos casos de división simple, porque, por así decirlo, se movería en diferentes direcciones y estaría mediada por diferentes estructuras institucionales. Pero tal mediación supone una revisión gradual de las estructuras, el ajuste de cada una con las otras. ¿Qué exigiría tal proceso? Quizás una multiplicación de las jurisdicciones religiosas que reflejase las verdaderas divisiones de las tres comunidades. Quizás algún tipo de autonomía local para los pueblos y ciudades árabes. Quizás un currículo unificado de «derechos políticos y ciudadanos» que permitiera educar en los valores de la democracia, el pluralismo y la tolerancia y que fuera obligatorio en todos los colegios apoyados por el Estado, ya fueran árabes o judíos, religiosos o seculares. La primera de estas sugerencias adaptaría el sistema del grano y la espiga a una sociedad de inmigrantes; la segunda modificaría el Estado nacional de acuerdo con los intereses de su minoría nacional; la tercera supondría afirmar las demandas de ese mismo Estado en el estilo de una sociedad de inmigrantes, es decir, en términos políticos o morales en lugar de nacionales, religiosos o

étnicos. Pero también se puede uno imaginar fácilmente a Israel experimentando crisis reiteradas en cada uno de sus regímenes y en las «fronteras» en que interactúan.

## CANADÁ

Canadá es una sociedad de inmigrantes con varias minorías nacionales —los pueblos indígenas y los franceses— que también son naciones conquistadas. Estas minorías no se encuentran dispersas al modo en que lo están los inmigrantes y tienen una historia muy diferente. La llegada de sus individuos no figura en la memoria colectiva; por el contrario, cuentan la historia de una vida comunitaria existente desde hace mucho tiempo. Aspiran a mantener ese tipo de vida y temen que se les haga insostenible en la sociedad de inmigrantes, individualista, escasamente organizada y enormemente móvil. Incluso las políticas fuertemente multiculturales puede que no ayuden a minorías de este tipo ya que tales políticas estimulan solamente las identidades «compuestas», es decir, identidades fragmentadas *en* las que cada individuo negocia dónde pone el enlace construyéndose algún tipo de unidad para sí. Por contra, lo que estas minorías desean es una identidad que se negocie colectivamente. Precisamente por ello necesitan un agente colectivo que tenga autoridad política efectiva.

Para los quebequeses lo más importante es vivir en francés, mantener una lengua que ahora es su principal signo diferencial. Su vida cotidiana no es muy diferente de la que llevan otros canadienses. Las naciones indígenas todavía poseen su propia cultura diferenciada —que se extiende a todo el ámbito de sus actividades sociales— y también tienen sus propias lenguas. Todos estos grupos probablemente necesiten algún grado de autonomía interna en Canadá (o la independencia del Canadá) si pretenden mantenerse en su forma actual. ¿Requiere la tolerancia que se les permita hacerlo, o intentarlo, mediante el ejercicio de la autoridad política y utilizando los poderes coercitivos que el proyecto requeriría? ¿Por qué no se les debe pedir que se adapten al modelo de una sociedad de inmigrantes?

Sin embargo, ni los indígenas ni los quebequeses son inmigrantes. Nunca aceptarán los riesgos y pérdidas culturales que supone la inmigración. Los franceses llegaron como colonizadores; los aborígenes son, como su propio nombre indica, pueblos indígenas, lo que quiere decir que fueron colonizadores en una etapa anterior. Tanto los indígenas como los franceses fueron conquistados en guerras que posiblemente hoy consideraríamos como injustas (aunque las guerras franco-británicas puede que hayan sido injustas por ambas partes, porque lo que estaba en juego era quién dominaría a los «indios»). Dada una historia de este tipo, parece plenamente justificada alguna forma de autonomía. En todo caso no es fácil ponerla en práctica, porque hacerlo exigiría un acuerdo constitucional que trate a pueblos



diferentes de manera diferente y que establezca regímenes diferentes en diversas partes del mismo país, y todo ello en un país comprometido con el principio liberal de igualdad ante la ley.

El rechazo de los canadienses (por ahora) a dotar de un «estatus especial» constitucionalmente seguro para Quebec —causa principal de la política secesionista en la provincia— procede de aquel compromiso. ¿Por qué debería tratarse a esta provincia de manera diferente a todas las otras?— ¿Por qué debería su gobierno tener garantizados poderes que se les niega a los otros? Ya he sugerido una respuesta histórica a estas preguntas, una respuesta que de hecho está confirmada por los términos de la capitulación de los franceses en 1760 y el Acta de Quebec de 1774 por la que se incorporó Quebec al Imperio Británico. La incorporación siguió el patrón habitual del multinacionalismo imperial: «queda garantizado que la religión católica romana, el lenguaje francés, el sistema de propiedad señorial, las leyes y formas de gobierno existentes en el periodo francés continuarán hasta que se establezca una legislatura. Los legisladores de Quebec podrán entonces alterar esas viejas formas como lo consideren oportuno».

¿Puede un acuerdo como éste aplicarse en un Estado liberal y en una sociedad de inmigrantes, cuando otros grupos que los conforman no tienen tales «garantías»? La pregunta no tiene una respuesta obvia. No obstante, la tolerancia, cuando se extiende a grupos que son realmente diferentes, que tienen diferentes

historias y culturas, exige probablemente algún tipo de diferenciación legal y política. La defensa de lo que Charles Taylor ha llamado «federalismo asimétrico» no depende exclusivamente de la historia (o de los tratados); descansa de manera más concreta sobre las diferencias que de hecho permanecen y sobre el deseo de mantenerlas por parte de quienes, por así decirlo, cargan con esas diferencias: mantener la propia cultura y ser reconocidos como su expresión representativa. El deseo es claro, solamente los medios están en discusión. Los quebequeses plantean que, sin la autoridad suficiente para exigir el uso cotidiano del francés, pronto serán incapaces de mantener al francés como lengua pública dadas las tasas actuales de inmigración y la presión de los hablantes de inglés en todo Canadá. Pero también afirman que esa exigencia se puede mantener dentro de límites liberales sin poner en peligro el proyecto en su globalidad —es decir, que la tolerancia puede darse también hacia los no francófonos (algo que ya estaba garantizado por el Acta de Quebec)—. Si esto ocurre así, a pesar de las dificultades prácticas que un acuerdo constitucional tendría que prevenir e incluso bloquear, Quebec podría parecer un caso teóricamente no problemático.

El caso de los pueblos indígenas es más complicado porque no está nada claro que puedan mantener su forma de vida, incluso en condiciones de autonomía, dentro de los límites liberales: históricamente no constituyen una forma liberal de vida. Los grupos internamente intolerantes y antiliberales (por ejemplo, la

mayoría de las Iglesias) se pueden tolerar en una sociedad liberal en la medida en que adquieren la forma de asociaciones voluntarias. Pero ¿pueden tolerarse como comunidades autónomas con poder coercitivo sobre sus miembros? Este último tipo de tolerancia era posible en los viejos imperios porque los miembros no eran ciudadanos (o, al menos, no eran ciudadanos en ningún sentido fuerte del término), de aquí que los líderes tradicionales de los pueblos indígenas puedan también remitirse a los tratados que datan de la época imperial. Sin embargo, los indígenas de hoy son ciudadanos canadienses y la autoridad de sus comunidades está limitada por leyes superiores de Canadá (por ejemplo, la Carta de Derechos y Libertades de 1982). Los derechos constitucionales establecen límites para cualquier colectividad, su propósito es dar poder a los individuos y con ello necesariamente ponen en peligro la forma de vida colectiva (en este caso la tribal).

La cultura indígena se tolera como cultura de una comunidad, o conjunto de comunidades diferentes, cuya supervivencia es solamente una posibilidad abierta: no puede haber garantías. Las comunidades se establecen legalmente, con instituciones reconocidas, con dirigentes legitimados y con disponibilidad de recursos; todo esto mejora las probabilidades de que se mantengan pero no ofrece ningún tipo de barreras efectivas contra el alejamiento o el abandono individual. La situación de los indígenas resulta diferente de la de los judíos, baptistas, lituanos o cualquier otra comunidad religiosa o inmigrante porque ninguna de éstas se estableció o fue reconocida de la misma manera.

Debido a que fueron conquistados y a una larga subordinación, a los pueblos indígenas se les da, y debería dárseles, un mayor ámbito legal y político para organizarse e impulsar su antigua cultura. Ese ámbito tiene puertas y ventanas que pueden cerrarse desde el exterior, por la sociedad en general, en la medida en que sus habitantes son también ciudadanos. Cualquiera de ellos puede decidir marcharse, vivir fuera o acampar dentro en oposición a las prácticas y líderes establecidos (de la misma manera que hacen los judíos, los baptistas y los lituanos). Las naciones indígenas se toleran como naciones, pero al mismo tiempo, se tolera a sus miembros como individuos que pueden revisar o rechazar su forma de vida nacional. Las dos formas de tolerancia coexisten, aunque los detalles de dicha coexistencia tengan que implementarse y siga siendo incierta su viabilidad a largo plazo.

## COMUNIDAD EUROPEA

Consideraré a la Comunidad Europea como un ejemplo de unión de Estados nacionales que no es un imperio ni una confederación, sino algo diferente de ambos y quizá nuevo en el mundo. Debido a que está todavía formándose, y a que sus acuerdos constitucionales están en discusión y son aún inciertos, mi explicación será en gran medida hipotética. ¿Qué formas puede adoptar la tolerancia en esa soñada unión?

La Comunidad Europea no es un imperio, a pesar de las acusaciones de ambición imperial dirigidas contra sus funcionarios de

Bruselas, porque sus Estados constituyentes cederán solamente una parte de sus poderes soberanos. Sea cual sea la extensión que adquiera dicha cesión, los poderes mantenidos por los Estados significarán bastante más que la autonomía. Tampoco es una confederación debido al número de Estados participantes y porque, en gran parte, mantienen su soberanía. ¿Por qué no es entonces la Comunidad simplemente una alianza de Estados soberanos para algún propósito limitado? En todo caso, la larga historia de las alianzas políticas no nos presenta nada suficientemente parecido a la coordinación económica que pretenden sus miembros. También hay otra razón por la que este modelo no se ajusta bien: la «Carta Social» que han acordado los Estados miembros.

Tal como se han elaborado, las condiciones de la Carta Social, si bien son obligatorias, cuando sobrepasan el ámbito de las normas salariales mínimas y las correspondientes a la duración de la jornada laboral, son bastante débiles: «igualdad entre hombres y mujeres por lo que respecta a las oportunidades en el mercado laboral y al tratamiento en el trabajo», Estas condiciones difieren de otras similares que aparecen en la declaración internacional de derechos promulgada por las Naciones Unidas: no son puramente exhortativas sino que fuerzan a su cumplimiento aunque por ahora el mecanismo de exigencia no esté claro.

De hecho ya existía una convención europea de derechos humanos con fuerza judicial desde los sesenta; a ella se le ha añadido la Carta comunitaria. Imaginemos una combinación de

las dos que cubra un conjunto pleno de derechos positivos y negativos (no quiero hacer aquí hipótesis sobre el contenido de ese conjunto): podrían entonces existir —quizá ya existan— determinadas prácticas toleradas en los Estados miembros, rasgos de su política cultural, acuerdos económicos o sociales de larga tradición (como las desigualdades de género) que en la nueva Comunidad no se tolerarían. Como veremos, en algunos aspectos la Comunidad Europea solicita que sus miembros sean más tolerantes que lo que han sido en el pasado, y tolerantes de manera diferente. Pero en la forma en que me la imagino, la Carta plantearía una serie de límites que posiblemente dominarían a cualesquiera otras normas y prácticas, porque estos límites se expresarían en el lenguaje de los derechos. Este dominio tendría consecuencias significativas: desplazaría el centro del debate político de los cuerpos legislativos a los tribunales y a las oficinas administrativas semijudiciales (como en alguna medida ya se hace en los Estados Unidos); incrementaría el número de litigios y, lo más importante, fortalecería el poder relativo de los individuos con respecto a los Estados nacionales o a los grupos étnicos o religiosos a los que pertenecen. Mientras los viejos imperios toleraban diferentes culturas legales, es probable que la nueva Comunidad establezca (con el tiempo y en el supuesto de un desarrollo continuado) una única ley para todos.

Al mismo tiempo, cualquier Estado miembro será más heterogéneo que antes y en un doble sentido. En primer lugar, la Comunidad reconoce a las regiones dentro de los Estados como objetos

legítimos de políticas sociales y económicas y es probable que algún día las reconozca también como sujetos políticos. Este reconocimiento casi seguro fortalecerá la posición de minorías concentradas territorialmente como los escoceses o los vascos (ya ha elevado sus ambiciones). Pero las consecuencias a largo plazo del regionalismo bien pueden ser contrarrestadas por una segunda fuente de nueva heterogeneidad —la inmigración— que tenderá a quebrar las concentraciones étnicas regionales. Los «ciudadanos» de la Comunidad ya se mueven por las fronteras de los Estados con mayor libertad que en el pasado y transportan consigo no sólo los nuevos derechos que les han sido garantizados sino también sus viejas religiones y culturas. Las mayorías nacionales pronto se verán viviendo con minorías a las que no estaban acostumbradas; las minorías nacionales establecidas se verán amenazadas por nuevos grupos con nuevas ideas sobre los acuerdos que la tolerancia supone. Cuanta más gente se mueva más se parecerá la Comunidad a una sociedad de inmigrantes, con gran número de minorías geográficamente dispersas sin fuertes conexiones específicas con un determinado trozo del territorio.

Por supuesto que los Estados miembros seguirán siendo Estados nacionales; nadie espera que los holandeses o los daneses, por ejemplo, reciban tantos inmigrantes que se conviertan en una minoría, un grupo entre muchos, en su propio país. No obstante los Estados se verán obligados a tolerar a los que lleguen (no todos serán «europeos», porque cualquier inmigrante naturalizado en un Estado miembro será admitido en los demás) porque no pueden

elegir admitirles o no. Harán su propia paz con estos recién llegados, con sus prácticas culturales y religiosas, con su organización familiar y sus valores políticos, sujetos siempre a la Carta Social (que puede o no producir un régimen común de tolerancia dependiendo de su eventual extensión y fuerza).

De igual manera, los que lleguen harán su propia paz con la cultura política de su nuevo país. Sin duda, grupos diferentes tratarán de conseguir acuerdos diferentes; a pesar de las presiones favorables a lo individual que aparecen en todas las sociedades de inmigrantes, algunos grupos intentarán conseguir acuerdos corporativos. Acuerdos que es poco probable que sean aceptados por los Estados de acogida, salvo que sean versiones muy modificadas que se ajusten a los patrones básicos de asociación voluntaria del Estado nacional. Los funcionarios comunitarios de Bruselas o sus jueces de Estrasburgo no querrán actuar en nombre del corporativismo; como máximo exigirán los derechos individuales. El modelo resultante es incierto: los individuos se identificarán con grupos étnicos y religiosos y reclamarán algún tipo de reconocimiento por parte del Estado, pero los grupos serán precarios, sujetos a transformaciones en la medida en que los inmigrantes se adapten a su nuevo entorno, se integren, se casen fuera de su grupo, etc. Es probable que la Comunidad Europea lleve a todos sus Estados miembros las ventajas y las tensiones del multiculturalismo.



## CUESTIONES PRÁCTICAS

### PODER

En el lenguaje cotidiano se dice con frecuencia que la tolerancia es siempre una relación de desigualdad, en la cual a los grupos o individuos tolerados se les asigna una posición inferior. Tolerar a alguien es un acto de poder; ser tolerado es una aceptación de la debilidad. Nuestro objetivo debería consistir en conseguir algo mejor que esa combinación, algo que vaya más allá de la tolerancia, algo similar al respeto mutuo. Sin embargo, el tema parece más complicado una vez que hemos analizado los cinco regímenes de tolerancia: el respeto mutuo es una de las actitudes que hace posible una práctica tolerante —quizá la actitud más atractiva pero no necesariamente la más probable ni tampoco la más estable en el tiempo—Efectivamente, a veces la tolerancia funciona mejor cuando las relaciones de superioridad e inferioridad política están claramente delimitadas y se reconocen comúnmente. Así ocurre de forma más obvia en el caso de la comunidad internacional, donde una de las principales causas de la guerra es la ambigüedad de las relaciones de poder. Lo mismo se mantiene cuando nos referimos a regímenes locales como la confederación: aquí la incertidumbre del poder relativo de los diversos grupos puede conducir a disturbios políticos e incluso a la guerra civil. Por el contrario, en las

sociedades de inmigrantes la misma incertidumbre actúa de manera opuesta: si las personas no están seguras de dónde están situadas en relación con los otros, resulta evidente que la tolerancia es la política más racional. Incluso en este caso las cuestiones sobre el poder político surgen de manera regular, aunque quizá no brote la gran cuestión de quién manda sobre quién. En vez de ella aparece y se plantea constantemente una serie de cuestiones menores: ¿Quién es más fuerte la mayor parte del tiempo? ¿Quién está más presente en la vida pública? ¿Quién consigue la mayor parte de los recursos? Estas preguntas (también la gran pregunta) difícilmente pueden comprenderse sin hacer referencia a todas las discusiones que vamos a abordar en este capítulo, respecto a la clase, el género, la religión, etc., pero pueden plantearse de manera independiente.

En los imperios multinacionales el poder descansa en la burocracia central. A todos los grupos incorporados se les anima para que se consideren como igualmente carentes de poder y, por tanto, incapaces de ejercer coerción o de perseguir a sus vecinos. Cualquier intento local de coerción provocará una demanda al centro imperial. Por ejemplo, los griegos y los turcos convivían pacíficamente bajo el poder otomano. ¿Se respetaban unos a otros? Probablemente unos sí y otros no. Pero el carácter de su relación no dependía de su mutuo respeto: dependía de su mutuo sometimiento. Cuando el sometimiento no es una experiencia igualmente compartida por parte de todos los grupos incorporados, la tolerancia entre ellos se hace menos probable. Si uno de los

grupos sienten una especial afinidad con el centro imperial y pueden formar una alianza con los representantes locales del imperio, con frecuencia dominará a los otros —como ocurrió con los griegos en la Alejandría romana—. En el caso imperial y a la hora de promover la tolerancia, el poder es más efectivo cuando es distante, neutral y omniabarcante.

De esta forma, el poder imperial resulta claramente de mayor ayuda para las minorías locales quienes, por tanto, tienden a ser las defensoras más leales del imperio. Los líderes de los movimientos de liberación nacional normalmente expresan (y explotan) el resentimiento hacia esas mismas minorías, que en este caso se identifican como colaboradoras de los imperialistas. La transición de la provincia imperial al Estado nacional independiente es un momento crítico en la historia de la tolerancia. Con frecuencia se acosa y se ataca a las minorías, que se ven forzadas a abandonar el país —como ocurrió en el caso de los comerciantes y artesanos indios de Uganda, quienes se vieron abocados al exilio inmediatamente después de la retirada de los británicos (y en su mayoría se fueron con ellos a Gran Bretaña, llevando el imperio a su casa, por así decirlo, y creando una nueva diversidad en el centro imperial)—. Los grupos de este tipo a veces se las arreglan para convertirse en minorías toleradas, pero el camino es siempre difícil y el final, incluso aunque se alcance con éxito, probablemente representa una pérdida neta de seguridad y estatus para estas minorías. Aunque pueda evitarse, o por lo menos mitigarse, éste es uno de los costes habituales de los procesos de liberación nacional

en el caso de que el nuevo Estado nacional sea liberal y democrático.

Probablemente la confederación exige algo similar al respeto mutuo, al menos entre los líderes de los diversos grupos, puesto que los grupos no solamente deben coexistir sino también negociar entre ellos los términos de su coexistencia. Los negociadores, al igual que los diplomáticos en la comunidad internacional, tienen que tener en cuenta los intereses de cada uno de los otros. Cuando no pueden o no quieren hacerlo, como ocurrió en Chipre después de la salida de los británicos, la confederación fracasa. Sin embargo, los individuos de las diferentes comunidades no necesitan adaptarse unos a otros salvo cuando se encuentran y negocian en el mercado. De hecho, la confederación probablemente será más sencilla cuando las comunidades no tengan mucho que tratar unas con otras, cuando cada una de ellas sea relativamente autosuficiente y orientada hacia sí misma. En este caso el poder se expresará (se tendrán en cuenta la población y la riqueza puesta en juego) solamente en el nivel federal, donde los líderes comunitarios discutirán sobre las asignaciones presupuestarias y la composición de la administración pública.

En los Estados nacionales el poder reside en la nación mayoritaria que, como hemos visto, utiliza el Estado para sus propios propósitos. Esto no supone necesariamente un obstáculo para el respeto mutuo entre los individuos; de hecho es posible que florezca en los Estados democráticos liberales. Los grupos

minoritarios son desiguales en virtud de su número y se ven anulados en la mayor parte de los asuntos de la cultura pública. La mayoría tolera la diferencia cultural de la misma manera que el gobierno tolera a la oposición política: establece un régimen de derechos y libertades civiles y una justicia independiente para garantizar su cumplimiento. Los grupos minoritarios se organizarán, se reunirán, obtendrán dinero, ofrecerán servicios a sus miembros, publicarán libros y revistas; mantendrán las instituciones que puedan sostener y que consideren necesarias. Cuanto más fuerte sea su vida interna y más diferente de la mayoritaria sea su cultura, menos probable será que les afecte la ausencia de representaciones de sus creencias y prácticas en la esfera pública. Al contrario, si los grupos minoritarios son débiles, sus miembros irán adoptando poco a poco las creencias y prácticas de la mayoría, al menos en público y con frecuencia incluso en privado. Las posiciones intermedias son las que generan tensión y constantemente provocan pequeñas batallas y escaramuzas sobre el simbolismo en la vida pública. Esta posibilidad tiene un muy buen ejemplo en el caso francés contemporáneo, tal como lo he descrito en el capítulo tres.

La situación es parecida a los primeros momentos en la historia de las sociedades de inmigrantes, cuando los primeros inmigrantes aspiran a convertirse en un Estado nacional. Las sucesivas olas de inmigración producen en principio un Estado neutral, la versión democrática de la burocracia imperial. Ese Estado asume y

mantiene —nadie puede saber por cuánto tiempo— determinados acuerdos prácticos y algunos de los símbolos de su inmediato predecesor. De esta manera cada grupo inmigrante tiene que adaptarse a la lengua y a la cultura del primer grupo, aunque también las transforme. El Estado afirma que está por encima de las luchas y que no tiene interés en dirigir la marcha de esas transformaciones. Se orienta solamente a los individuos y de esta forma crea, o tiende a crear, una sociedad abierta en la cual cada uno, como ya he dicho, se ve comprometido en la práctica de la tolerancia. Posiblemente en esa situación se hace posible el proclamado movimiento «más allá de la tolerancia». De todas formas no queda suficientemente claro si las diferencias grupales significativas seguirán respetándose una vez que se da ese paso.

## CLASE

Normalmente la intolerancia es más virulenta cuando las diferencias culturales, étnicas o de raza coinciden con las diferencias de clase, cuando los miembros de un grupo minoritario están dominados también económicamente. Es menos probable que esta subordinación se dé en los imperios multinacionales, porque en ellos cada nación tiene su propia estructura de clases sociales. El multinacionalismo produce habitualmente jerarquías paralelas, incluso cuando las diferentes naciones no comparten por igual la riqueza del imperio. La comunidad internacional está marcada por

el mismo paralelismo, de manera que la desigualdad entre las naciones no produce problemas de tolerancia (cualesquiera sean los otros problemas que provoque). Las élites de los Estados interactúan en formas totalmente determinadas por diferencias de poder, no por diferencias de cultura; las élites de los Estados dominantes aprenden muy rápidamente a respetar a las culturas consideradas previamente como «inferiores», cuando sus líderes políticos aparecen repentinamente en el foro de las naciones con nuevas riquezas o, por ejemplo, con nuevas armas.

En un plano ideal la confederación adopta las mismas formas: las diferentes comunidades, internamente diferentes, participan de manera básicamente igual en el conjunto del país. Sin embargo, a veces sucede que una comunidad culturalmente diferente también es económicamente subordinada. Los Shi'a libaneses constituyen un ejemplo muy útil de esta doble diferenciación y, además, de la anulación política que suele ser su consecuencia. El proceso funciona también en la dirección contraria: cuando los funcionarios del gobierno discriminan a los miembros de ese grupo, se legitima e intensifica la hostilidad que encuentran en todos los otros ámbitos de la vida social. Los peores empleos, las peores viviendas, las peores escuelas: normalmente esto es lo que les toca. Constituyen una clase inferior marcada étnica o religiosamente. Se les tolera en un sentido mínimo —por ejemplo, se les permite tener sus propios lugares para las ceremonias religiosas— pero se encuentran estrictamente en el borde mismo de esa tolerancia. La desigualdad de clase reduce tanto la igualdad entre

los confederados como el mutuo reconocimiento (supuestamente producido por el sistema confederativo).

En los Estados nacionales, en ocasiones, las minorías nacionales se encuentran en una posición parecida y por las mismas razones. Si la serie causal comienza a partir de un estigma cultural, de una debilidad económica o de un rezago político, normalmente concluye con las tres. Pero también puede pasar que minorías nacionales con relativamente poco poder, por ejemplo, los chinos en Java, tengan buenos resultados económicos (aunque nunca tan buenos como dicen los demagogos que azuzan contra ellos a la mayoría). Cuando se retira el imperio deja tras de sí con frecuencia a minorías bien situadas, peligrosamente expuestas a la intolerancia de los nuevos gobernantes del Estado nacional. Esta intolerancia puede adquirir formas muy extremas —como hemos visto en el ejemplo de los indios asentados en Uganda—. La prosperidad visible provoca claramente riesgos para la minoría nacional, especialmente si es una nueva minoría nacional. Por el contrario la pobreza invisible produce un peligro menor pero una miseria mayor, contribuye a un no reconocimiento radical y a una discriminación no reflexiva, automática. Pensemos en los hombres y mujeres «invisibles» que pertenecen a grupos minoritarios (o a las castas más bajas) y que proporcionan a la sociedad los barrenderos, basureros, lavaplatos, auxiliares de hospital, etc., personas cuya presencia se da por supuesto y a quienes los miembros de la mayoría raramente miran a



los ojos o con quienes muy pocas veces sostienen una conversación.

Las sociedades de inmigrantes normalmente incluyen a grupos de ese tipo, por ejemplo, los inmigrantes más recientes procedentes de los países más pobres y que traen su pobreza consigo. Sin embargo la pobreza de larga duración y los estigmas culturales son menos frecuentes entre los inmigrantes (quienes después de todo son los miembros paradigmáticos de una sociedad de inmigración) que entre los pueblos indígenas conquistados, y que entre los grupos que han sido forzados a venir como es el caso de los esclavos negros y sus descendientes en el continente americano. Aquí el tipo más radical de subordinación política lleva consigo el tipo más radical de subordinación económica, jugando en ambos casos un papel importante la intolerancia racial. La combinación de debilidad política, pobreza y estigma racial plantea problemas muy difíciles al régimen de tolerancia que supuestamente es la sociedad de inmigrantes. Los grupos estigmatizados no suelen tener los recursos suficientes para mantener una potente vida interna, de manera que no pueden funcionar como comunidades religiosas organizadas corporativamente en una situación imperial (aunque a los indígenas conquistado se les permite a veces continuar con las formas legales de su comunidad) ni como una minoría nacional asentada territorialmente. A sus miembros no se les permite desarrollar su propio camino y seguir las rutas de ascenso que consiguen los inmigrantes. Conforman una casta anómala en el

nivel más bajo del sistema de clases.

Obviamente la tolerancia es compatible con la desigualdad, siempre que el sistema de clases se repita, en forma más o menos igual, en cada uno de los diversos grupos. Esta compatibilidad desaparece cuando los grupos son a la vez clases. Un grupo étnico o religioso que constituye el lumpen proletariado o la clase inferior será casi seguro un foco de intolerancia extrema; no es que sufra la masacre o la expulsión (los miembros de esos grupos cumplen con frecuencia un útil papel económico que nadie quiere cumplir) sino que sufre la discriminación, el rechazo y la degradación cotidianas. Sin duda los otros se resignan a su presencia, pero ésta no es una resignación que cuente como práctica tolerante, porque va unida al deseo de que sean invisibles. En principio el respeto hacia las personas de esa clase baja y a su papel se podría enseñar, al mismo tiempo que se transmite una tolerancia más amplia hacia todo tipo de personas que hagan cualquier clase de trabajo, incluyendo los trabajos más duros y sucios. En la práctica no es probable una mayor tolerancia ni un respeto específico a menos que se rompa la conexión entre clase y grupo.

El propósito de la discriminación positiva en la admisión de los estudiantes en las universidades, en la elección de los funcionarios públicos y en la asignación de los recursos públicos consiste en romper ese vínculo entre clase y grupo. Ninguno de esos esfuerzos es igualitario en la medida en que nos fijemos en los individuos: los individuos simplemente se mueven hacia arriba o hacia abajo en la jerarquía. La discriminación positiva solamente es igualitaria en el

plano del grupo, donde intenta producir jerarquías similares dotando a los grupos más subordinados de profesionales superiores o de clase media con los que no cuentan. Es más probable que se acepten las diferencias culturales cuando el perfil social de todos los grupos es más o menos el mismo.

Esto no ocurre en los casos en que se da un fuerte conflicto nacional, pero parece posible en los lugares donde ya existe el pluralismo como es el caso de las confederaciones o de las sociedades de inmigrantes. La experiencia de los Estados Unidos sugiere también que privilegiar a los miembros de los grupos subordinados, con todo lo útiles que sean sus consecuencias a largo plazo, refuerza a corto plazo la intolerancia. Provoca verdaderas injusticias con individuos particulares (normalmente miembros del grupo subordinado más cercano) y alimenta los peligros de resentimiento político. Por consiguiente, bien pudiera ser que una tolerancia más amplia en las sociedades pluralistas exija un igualitarismo más amplio. Puede que la clave del éxito en los regímenes de tolerancia no sea —o no sea solamente— repetir las jerarquías en cada uno de los grupos, sino proceder también a la reducción de las jerarquías en el conjunto de la sociedad.

## GÉNERO

Entre los temas que más dividen a todas las sociedades contemporáneas se encuentran los relacionados con las formas de organización familiar, los diversos papeles de género y la conducta

sexual. Es un error pensar que las divergencias y polémicas sobre estos temas sean por completo nuevas: la poligamia, el concubinato, la prostitución ritual, la separación de las mujeres, la circuncisión y la homosexualidad son asuntos sobre los que se ha discutido durante milenios. Las culturas y las religiones se han distinguido entre sí por realizar en estos asuntos prácticas diferentes, y por criticar las prácticas de las «otras». Sin embargo, el dominio masculino prácticamente universal ha establecido los límites de lo que se podía discutir sobre esta cuestión (y sobre quién podía participar en la discusión). Hoy en día esos límites se ponen en cuestión debido a la amplia aceptación de las ideas relativas a la igualdad y a los derechos humanos. Ahora todo está abierto al debate, todas las religiones y las culturas se ven sometidas a revisión crítica. A veces se contribuye así a la tolerancia, pero en otras ocasiones se produce lo contrario. La línea teórica y práctica entre lo tolerable y lo intolerable es muy probable que se dispute y se trace aquí en torno a lo que llamaré, por abreviar, cuestiones de género.

Los grandes imperios multinacionales dejaban normalmente estos asuntos en manos de las comunidades que los constituían. El género se consideraba como un problema esencialmente interno; no comportaba, o así al menos se consideraba, ningún tipo de interacción comunitaria. Las costumbres comerciales extrañas no se toleraban en los mercados que eran comunes, pero las leyes de familia (el derecho «privado») eran competencia plena de las autoridades religiosas tradicionales o de los ancianos (varones). Las

prácticas tradicionales también se dejaban en sus manos; era muy improbable que en ellas interviniesen los funcionarios imperiales.

Recordemos la enorme resistencia con la que finalmente, en 1829, los británicos prohibieron el sati (la autoinmolación de las viudas hindúes en la pira funeraria de sus maridos) en sus Estados de la India. Durante años, la Compañía de la India Oriental y el gobierno británico toleraron esa práctica debido a lo que un historiador del siglo XX llama su «intención declarada de respetar las creencias de los hindúes y los musulmanes y de permitirles el libre ejercicio de sus derechos religiosos». Incluso los gobernantes musulmanes, quienes, según el mismo historiador, no respetaban las creencias hindúes, hicieron solamente, y sin mucho convencimiento, algunos intentos esporádicos de erradicar esa práctica. La tolerancia imperial era tan amplia que admitía incluso el sati, lo que es llegar muy lejos —teniendo en cuenta las explicaciones británicas de lo que esa práctica suponía de hecho.

Se puede pensar en última instancia que los acuerdos confederales pueden producir una tolerancia similar, si el poder de las comunidades que se agrupan se encuentra en una situación de casi equilibrio y los líderes de una de ellas se empeñan con fuerza en esta o aquella práctica tradicional. Sin embargo, en un Estado nacional, donde por definición el poder no se ve sometido a contrapesos, podría no tolerarse que una minoría religiosa o nacional realizara prácticas tradicionales como las del sati. Tampoco es probable que la tolerancia llegue tan lejos en las sociedades de inmigrantes, en las cuales cada uno de los grupos es

una minoría en relación a todos los demás. El caso de los mormones en los Estados Unidos sugiere que ciertas prácticas diferentes, como la poligamia, no se tolerarían incluso cuando fuesen completamente internas, es decir, cuando implicaran «solamente» la vida doméstica. En estos dos últimos casos, el Estado garantiza una ciudadanía igual a todos sus miembros — incluyendo a la viuda hindú y a las esposas mormonas— y exige el cumplimiento de una única ley. No hay tribunales comunitarios: todo el país se adapta a una única jurisdicción dentro de la cual los funcionarios del Estado están obligados a impedir que se realice un sati, de igual manera que tienen la obligación de impedir un intento de suicidio si pueden evitarlo. En caso de que el sati se haga coercitivamente, como de hecho sucedía con harta frecuencia, los funcionarios tienen que considerar como asesinos a quienes estén forzando a la viuda; no hay excusas de tipo religioso o cultural.

Al menos eso es lo que se sigue de la descripción que he hecho de los modelos de Estado nacional y de sociedad de inmigrantes. Pero la realidad se queda a veces muy atrás, como ocurre con otras prácticas rituales que se realizan sobre los cuerpos de las mujeres: la mutilación genital o, dicho de forma más neutral, la clitoritomía (ablación del clítoris) y la infibulación. En gran número de países africanos se practican de manera habitual esas dos operaciones a las niñas o mujeres jóvenes, y podemos decir que, porque nadie ha sugerido una intervención humanitaria para detenerlas, la sociedad

internacional las tolera (las toleran en el plano de los Estados aunque hay una oposición activa por parte de numerosas organizaciones que trabajan en la sociedad civil internacional). Esas operaciones también se practican en ciertas comunidades africanas residentes en Europa y en los Estados Unidos. Se las considera expresamente ilegales en Suecia, Suiza y Gran Bretaña aunque sin que se haga ningún esfuerzo serio para hacer efectiva la prohibición. A mediados de los ochenta se suponía que, en Francia, el clásico Estado nacional (que ahora, como hemos comentado, es también una sociedad de inmigrantes), existían alrededor de 23.000 chicas que corrían «ese riesgo». No sabemos claramente cuántas de ellas han sido efectivamente operadas, pero sí que se han dado casos de juicios que han tenido (apoyándose en una ley general contra las mutilaciones) una gran publicidad contra las mujeres que realizan las operaciones y contra las madres de las niñas. Se las ha condenado y se ha suspendido la ejecución de la sentencia. Ocurre pues que la práctica (a mitad de los noventa) se condena públicamente pero se tolera de hecho.

El argumento a favor de la tolerancia se apoya en el «respeto de la diversidad cultural» —una diversidad ideada, como en el caso del modelo básico del Estado nacional, para adaptarse a las elecciones de los miembros prototípicos de una comunidad cultural—. Así se planteaba en una petición de 1989 contra la consideración como delito de lo que los franceses llaman *excision*: «Proponer una condena penal por una costumbre que no amenaza el orden

republicano, y sin que haya razones para considerarla fuera de la esfera de la elección privada, como ocurre con la circuncisión, demostraría una actitud intolerante que solamente crearía un mayor drama humano que el que pretende evitar, y manifestaría con ello una concepción particularmente estrecha de la democracia». Como en el caso del sati, es importante hacer una descripción correcta: la clitoritomía y la infibulación «no son comparables [...] a eliminar el prepucio, sino a eliminar el pene», y es difícil imaginar que una circuncisión de ese tipo sea considerada como un asunto de elección privada. En todo caso, las jóvenes no van a esas operaciones de manera voluntaria. Uno pensaría que el Estado francés les debe la protección que ofrecen sus leyes: algunas de ellas son ciudadanas y la mayoría serán madres de ciudadanos. De hecho son residentes en Francia y futuras participantes en la vida social y económica del país; y aunque puede que sigan estando totalmente confinadas en la comunidad inmigrante, también puede que no continúen (esa es la ventaja de vivir en Francia). Al considerar la situación de individuos como éstos, la tolerancia no debería incluir la mutilación ritual en la misma medida en que no debe incluir el suicidio ritual. La diversidad cultural hasta esos extremos solamente está protegida contra interferencias cuando las fronteras están trazadas de manera mucho más firme que lo que están o pueden estar en los Estados nacionales o en las sociedades de inmigrantes.

En otro conjunto de casos, cuando los valores morales de la



comunidad más amplia — la mayoría nacional o la coalición de minorías— no se sienten tan directamente atacados, puede aceptarse la excusa de la diferencia cultural o religiosa (y la «elección privada»), puede respetarse la diversidad e incluso es posible tolerar determinadas prácticas no habituales en relación al género. Así ocurre con sectas minoritarias o muy cerradas como los amish o los hasidim de Norteamérica, a quienes las autoridades estatales (o los tribunales de mediación) ofrecen a veces algún tipo de acuerdo como compromiso, por ejemplo, la separación de sexos en los autobuses escolares e incluso en las aulas.

Sin embargo, concesiones parecidas no se ofrecen de manera tan sencilla a grupos mayores o más poderosos (y más amenazantes), ni siquiera en casos relativamente menores, y cualquier miembro del grupo o de la secta puede siempre amenazar los compromisos conseguidos en nombre de sus derechos como ciudadano. Imaginemos que se llega a un acuerdo (que seguramente podría darse) que permita a las jóvenes musulmanas asistir a la escuela pública francesa utilizando su velo tradicional. Se trataría de un compromiso con la norma del Estado nacional, mediante el cual se reconocería el derecho de las comunidades inmigrantes en una (modesta) esfera pública multicultural. Las tradiciones laicas de la educación francesa continuarían marcando el calendario escolar y el currículo. Imaginemos ahora que cierto número de jóvenes musulmanas plantean que se ven forzadas por parte de sus familias a llevar el velo y que el acuerdo a que se ha llegado

está facilitando esa imposición. En consecuencia el acuerdo tendría que volver a negociarse. En el Estado nacional y en la sociedad de inmigrantes, aunque no en el caso del imperio multinacional, el derecho de las personas a estar protegidas contra imposiciones de este tipo (como, más claramente, deberían estarlo contra la imposición más severa de la clitoritomía) tendría preferencia sobre los «valores familiares» de la cultura o la religión minoritaria.

Estamos ante materias enormemente sensibles. La subordinación de las mujeres —manifiesta en el aislamiento, el ocultamiento del cuerpo o la mutilación— no tiene por objeto exclusivo la imposición de los derechos de propiedad patriarcales. Tiene que ver también con la reproducción cultural o religiosa, cuyos agentes más seguros se supone que son las mujeres. Históricamente los hombres han participado en los aspectos más generales de la vida pública, en los ejércitos, los tribunales, las asambleas y los mercados; siempre aparecen como agentes potenciales de novedad y asimilación. De igual manera que la cultura nacional se conserva mejor en las áreas rurales que en las urbanas, también se conserva mejor en el ámbito privado o doméstico que en el público; esto es lo mismo que decir, en los casos normales, que se conserva mejor entre las mujeres que entre los hombres. La tradición se transmite en las canciones de cuna que cantan las madres, en los rezos que susurran, en las ropas que hacen, en la comida que elaboran y en las costumbres y los ritos familiares que enseñan. Una vez que las mujeres se incorporan a

la esfera pública, ¿cómo se va a producir esa transmisión? Temas como el de llevar el velo tradicional en las escuelas públicas son tan duramente atacados, precisamente porque la educación es el primer punto de esa entrada en lo público.

Cuando una cultura o una religión tradicional se topa con el Estado nacional o con una sociedad de inmigrantes, el argumento adopta la siguiente forma. «Estáis comprometidos a tolerar nuestra comunidad y sus prácticas» —plantean los tradicionalistas—. «Dado ese compromiso, no nos podéis negar el control sobre nuestros hijos (y en particular sobre nuestras hijas) o de lo contrario no nos estáis tolerando.» La tolerancia comporta el derecho a la reproducción de la comunidad. Pero este derecho, caso de existir, entra en conflicto con los derechos de los ciudadanos individuales —que en una época se limitaron a derechos de hombres, y no eran tan peligrosos, pero ahora se extienden también a las mujeres—. Parece inevitable que a largo plazo terminen por vencer los derechos individuales, porque una ciudadanía igual es la norma básica tanto del Estado nacional como de la sociedad de inmigrantes. La reproducción comunitaria será por tanto menos segura o, al menos, se producirá mediante procesos que producen resultados menos uniformes. Los tradicionalistas tendrán que aprender a ser tolerantes con los suyos, con diferentes versiones de su propia cultura o religión. Pero antes de que esa lección se aprenda, se puede prever numerosas reacciones de los «fundamentalistas», que con mucha frecuencia se centrarán en cuestiones de género.

Las batallas actuales en los Estados Unidos sobre el tema del aborto muestran el carácter de esta política reaccionaria. Desde el bando fundamentalista, el problema moral consiste en plantear si la sociedad puede tolerar el asesinato de niños en el seno materno. Pero por ambas partes el tema político tiene un núcleo diferente: ¿quién va a controlar los lugares de reproducción? El útero no es sino el primero de esos lugares; la casa y la escuela son los siguientes y, tal como hemos visto, ya están también en discusión. ¿Qué diferencias culturales seguirán tolerándose una vez que se hayan resuelto estas disputas, como seguramente lo serán, en favor de la autonomía de las mujeres y de la igualdad de género? No quedaría ninguna si los tradicionalistas tuvieran razón. Pero probablemente están equivocados. La igualdad de género tomará diversas formas, en momentos y lugares diferentes, e incluso en el mismo tiempo y lugar será diferente entre grupos diferentes, y algunas de esas formas se configurarán de manera que resulten coherentes con la diferencia cultural. Incluso puede suceder que los hombres terminen por desempeñar un papel más importante a la hora de sostener y de reproducir las culturas que dicen que valoran.

## RELIGIÓN

En los Estados Unidos, y particularmente en el Oeste, la mayoría de las personas cree que la tolerancia religiosa es sencilla. No comprenden lo que leen sobre las guerras religiosas, aunque se

produzcan en zonas cercanas a ellos (Irlanda o Bosnia) o en otras más alejadas (Oriente Medio o el sudeste asiático). En esos lugares la religión seguramente debe estar contaminada por cuestiones étnicas o por el nacionalismo, o bien adquiere formas extremas, fanáticas, y, por tanto (tal como entendemos las cosas), adopta formas poco usuales. ¿No hemos mostrado que la libertad de culto, la asociación voluntaria y la neutralidad política se conjugan para reducir los riesgos de la diferencia religiosa? ¿No animan estos principios del pluralismo norteamericano el respeto mutuo y contribuyen a una coexistencia feliz? Permitimos que los individuos creen en lo que quieran creer, que se reúnan libremente con otros que comparten sus creencias, que asistan a la iglesia que elijan e, incluso, que no creen en lo que no quieran creer, que no vayan a la iglesia a la que no quieran ir. ¿Qué más puede alguien desear? ¿No es éste el modelo de un régimen de tolerancia?

Por supuesto que existen otros modelos reales o posibles: el sistema de los granos y la espiga se creó específicamente para tratar con comunidades religiosas y, normalmente, las confederaciones reúnen a diferentes grupos religiosos o étnicos. Sin embargo, hoy en día el modelo dominante es la tolerancia hacia los creyentes individuales, siguiendo el modelo que inicialmente se puso en práctica en Inglaterra durante el siglo XVII y que luego se trasladó al otro lado del Atlántico. Por tanto es necesario analizar detalladamente algunas de sus

complicaciones. Es conveniente considerar dos temas de importancia histórica y contemporánea: en primer lugar, la persistencia, en los márgenes de los modernos Estados nacionales y en las sociedades de inmigrantes, de grupos religiosos que reclaman el reconocimiento del grupo mismo antes que el reconocimiento particular de sus individuos, y, en segundo lugar, la persistencia de demandas de tolerancia e intolerancia «religiosa» que se extienden desde la asociación y el culto hacia una gran variedad de prácticas sociales distintas.

Una razón de que la tolerancia funcione tan fácilmente en países como los Estados Unidos es que las iglesias y congregaciones formadas por individuos, cualesquiera que sean sus desacuerdos teológicos, en su mayoría son muy parecidas unas a otras. La tolerancia del siglo XVII era principalmente una manera de ajuste entre los diversos grupos protestantes. En los Estados Unidos, después de un esfuerzo inicial que pretendía establecer en Massachusetts una *holy commonwealth*, la expansión del régimen de tolerancia supuso una «protestantización» de los grupos que la formaban. Los católicos y los judíos estadounidenses eran cada vez menos parecidos a los católicos y los judíos de otros países: el control comunitario se debilitaba; los clérigos hablaban con menor autoridad; los individuos afirmaban su independencia religiosa, se alejaban de la comunidad y se casaban con personas de fuera; las tendencias divisionistas, famosas desde los primeros momentos de la Reforma, se convertían en un rasgo general de la

vida religiosa estadounidense. La tolerancia se adaptó a la diferencia, pero a la vez produjo entre los diversos grupos un patrón de adaptación al modelo protestante que hizo la convivencia más fácil de lo que podría haber sido.

De todas formas algunos grupos se resistieron, como ocurrió con algunas sectas protestantes, que trataron de escapar de la «disidencia de los disidentes» (por así decirlo, el terreno sobre el que en principio ellas mismas habían crecido), y con las facciones ortodoxas de las comunidades religiosas tradicionales. Me voy a referir de nuevo a los ejemplos ya mencionados de los mormones amish y los judíos hasidim estadounidenses. El régimen de tolerancia contempló también a estos dos grupos, aunque marginalmente. Les permitió aislarse y se comprometió con ellos en cuestiones críticas tales como la escolarización pública. Por ejemplo, durante mucho tiempo se permitió que los amish educasen a sus hijos en casa; cuando por fin se les exigió que enviasen a los niños a la escuela pública, en primer lugar el Estado de Pensilvania y posteriormente la Corte Suprema (en relación con un caso en Wisconsin), se les permitió que pudieran dejar de llevarlos a una edad menor que la establecida por la ley. Lo que en principio se toleraba era una serie de elecciones individuales, hechas en generaciones sucesivas, orientadas a formar congregaciones amish y a realizar los ritos religiosos a la manera amish. En la práctica el objeto de la tolerancia era (y es) la comunidad amish en su conjunto y su poder de coacción sobre sus propios hijos (que la escolarización pública sólo mitigaba

parcialmente). Por defender (este tipo de) tolerancia permitimos que los niños amish reciban menor educación en derechos ciudadanos que la que en general reciben los niños estadounidenses. El acuerdo se justifica en parte por la marginalidad de los amish y, en parte, por su adhesión a la marginalidad: su profundo compromiso de no vivir sino en los márgenes de la sociedad estadounidense y de no buscar ninguna influencia fuera de ellos. Otras sectas religiosas igualmente marginales han mantenido un control parecido sobre sus hijos y no se han visto atacadas por el Estado liberal.

El rasgo más interesante de la inicial tolerancia norteamericana fue la exención del servicio militar otorgada a los miembros de determinadas sectas protestantes conocidas por sus convicciones pacifistas. La objeción de conciencia es hoy un derecho individual, aunque la alegación que los gobernantes están más dispuestos a reconocer es precisamente la pertenencia a esas sectas. En sus inicios, sin embargo, la objeción era un derecho de grupo. Efectivamente, incluso hoy las demandas de incluir como asuntos de conciencia una amplia gama de cuestiones sociales —el negarse a jurar, a formar parte del jurado, a asistir a la escuela pública o a pagar los impuestos; reclamar el derecho al matrimonio polígamo, al sacrificio de animales, al uso ritual de drogas, etc.— tienen la legitimidad que tienen debido a que son prácticas religiosas, rasgos de una forma de vida colectiva. Estas exigencias no tendrían legitimidad alguna si se propusieran sobre una base estrictamente individual, incluso aunque los individuos insistieran



en que su manera de entender lo que deben o no deben hacer es un co-conocimiento (una conciencia) entre cada uno de ellos y su dios.

Las prácticas y prohibiciones de las minorías religiosas, aparte de la asociación y el culto, se toleran o no dependiendo de su visibilidad y notoriedad y del grado de escándalo que provocan en la mayoría. En los Estados nacionales y en las sociedades de inmigrantes se da una gran variedad de ajustes prácticos. A quienes plantean ante las autoridades que su religión les exige hacer esto o lo otro bien puede permitírseles que lo hagan, aunque no se les admita a otros, en particular si lo hacen discretamente. A los líderes comunitarios que plantean a las autoridades que su poder coactivo es necesario para el mantenimiento de la comunidad se les puede permitir ejercer ese poder, siempre que se sometan a ciertas constricciones liberales. Aunque sólo a ratos sea vigorosa, la presión hacia el modelo individualista es constante: la comunidad se concibe como una asamblea libre, con sus entradas y salidas abiertas, con pocas exigencias y con poca capacidad para conformar la vida cotidiana de los participantes.

En los Estados Unidos de hoy, este régimen de tolerancia se enfrenta a las presiones procedentes de grupos pertenecientes a la mayoría (cristiana), que no combaten la libertad de reunión o de culto pero que temen una pérdida de control social. Están dispuestos a tolerar a las religiones minoritarias (son defensores de

la libertad religiosa) pero no son tolerantes con la libertad personal fuera del lugar de culto. Si las sectas comunitarias intentan controlar la conducta de los suyos, los miembros más radicales de la mayoría religiosa intentan controlar la conducta de todos, ya sea en nombre de una tradición (judeo-cristiana) supuestamente común, de los «valores familiares» o de sus propias convicciones sobre lo que está bien o mal. Se trata sin duda de un ejemplo de intolerancia religiosa. De todas formas, que el enfrentamiento no se dirija contra una minoría religiosa particular sino más bien contra la atmósfera de libertad que en su conjunto crea el régimen de tolerancia, es un indicio del éxito parcial de éste.

Sin duda la tolerancia florece en esa atmósfera, e incluso alcanza lo que he descrito como su forma más extensiva, pero la tolerancia religiosa, al menos, no depende de ella. Amplias restricciones sobre la libertad personal como la prohibición del aborto, la censura de libros y revistas (o de textos en el ciberespacio), la discriminación de los homosexuales, la exclusión de las mujeres de ciertos trabajos, etc., aunque sean productos de la intolerancia religiosa, son plenamente compatibles con la tolerancia religiosa, es decir, con la existencia de muchas iglesias y congregaciones diferentes cuyos miembros realizan sus ritos de muy diversas maneras. La contradicción no se da entre la tolerancia y la restricción; reside en el seno mismo de la idea de tolerancia religiosa, porque prácticamente todas las religiones toleradas intentan restringir la libertad individual, que es, al menos para los

liberales, el fundamento mismo de la idea de tolerancia. La mayoría de las religiones se organizan para controlar la conducta. Cuando les exigimos que supriman ese objetivo o los medios necesarios para lograrlo, les estamos exigiendo una transformación cuyo producto final no podemos describir.

Por supuesto que ya existen comunidades religiosas enteramente libres, pero no parece que satisfagan a todos los creyentes, quizá ni siquiera a una mayoría. De ello se sigue la reaparición de religiosidades sectarias y rituales y de teologías fundamentalistas, que amenazan el régimen de tolerancia dominante. Suponiendo que se vencieran esos desafíos (de igual manera que lo he supuesto en apartados anteriores), ¿qué ocurrirá entonces? ¿Qué poder y qué fuerza organizativa mantendría una fe puramente voluntaria?

## EDUCACIÓN

La escuela ha aparecido ya en este ensayo de manera destacada, principalmente en las discusiones relativas al género y a la reproducción cultural. Hay otro tema importante que debo abordar ahora (y en el apartado sobre religión civil) que tiene que ver con la reproducción, del régimen de tolerancia. ¿No tiene el sistema que enseñar a todos los niños y niñas, sea cual sea el grupo al que pertenezcan, el valor de sus acuerdos constitucionales y las virtudes de sus fundadores, héroes actuales líderes? Y, esa enseñanza, que ha de ser más o menos unitaria, ¿no interferirá o competirá con la socialización de esos niños y niñas, que se

produce en el seno de sus diversas comunidades culturales? Por supuesto, en los dos casos la respuesta es sí. Todo régimen tiene que enseñar sus propias virtudes y valores, y esta enseñanza es sin duda competitiva con otra cualquiera que transmitan los padres o la comunidad. La competencia es o puede ser una lección útil ante (las dificultades de) la mutua tolerancia. Los maestros estatales, por ejemplo, deben tolerar la instrucción religiosa que reciben los jóvenes fuera de las escuelas, y los profesores de religión deben tolerar la instrucción organizada por el Estado en temas de derechos civiles y políticos, en historia política, en ciencias naturales y en otros asuntos laicos. Los niños y las niñas posiblemente aprenderán algo sobre cómo funciona la tolerancia en la práctica y también algo sobre sus inevitables tensiones —por ejemplo, si los creacionistas atacan la instrucción pública en biología.

Los imperios multinacionales son los que menos exigen al proceso educativo. Su historia política, que consiste principalmente en guerras de conquista, no es muy probable que inspire sentimientos de lealtad entre los pueblos conquistados y, por tanto, es mejor dejarla fuera del currículo (seguramente aparecerá en las heroicas narraciones comunitarias sobre la derrota). Es más frecuente que se enseñe la lealtad debida al emperador, representado como el emperador de todos sus pueblos. El centro de la educación oficial es el emperador y no el imperio, porque este último tiene con frecuencia un claro carácter nacional mientras que los líderes

individuales pueden pretender al menos elevarse sobre su propio origen nacional. De hecho algunas veces incluso emplean una suerte de trascendencia radical, la deificación, que les libera de cualquier identidad particular. Sin embargo, cuando el emperador deificado exige recibir culto por parte de sus súbditos, constituye un ejemplo de intolerancia religiosa —como ocurrió con los gobernantes romanos que intentaron erigir estatuas suyas dentro del templo de Jerusalén—.

La escuela es el mejor espacio para la imagen imperial, que puede observar benignamente a todos los niños estudiando de todo, en cualquier lengua y bajo los auspicios de cualquier comunidad.

Las confederaciones también pueden enseñar un currículo mínimo centrado en una historia embellecida de la coexistencia y la cooperación conjunta, y en las instituciones en las que se plasma dicha convivencia. Cuanto más haya durado la coexistencia más probable será que la identidad política común haya adquirido por sí misma un contenido cultural —como evidentemente ha ocurrido con la identidad suiza— y que sea plenamente competitiva con las identidades de las diversas comunidades. A pesar de todo, lo que al menos en principio se enseña es que esas comunidades tienen un lugar reconocido e igual.

Evidentemente, la situación es muy diferente en los casos en que se privilegia una comunidad sobre las otras como ocurre en los Estados nacionales en los que hay minorías nacionales. Este tipo de régimen es bastante más centralista que los imperios y las confederaciones, y tiene una necesidad mayor de ciudadanos (en

particular si está organizado democráticamente), de hombres y mujeres que sean leales, competentes y que estén comprometidos y familiarizados con el estilo, por así decirlo, de la nación dominante. Las escuelas estatales tratarán de producir ciudadanos de ese tipo. Por ejemplo, en Francia a los árabes se les enseñará a ser leales con el Estado francés, a comprometerse con la política francesa, a ser competentes en las prácticas y en los modos en que se expresa la cultura política francesa y a conseguir una buena formación en historia política francesa y en sus estructuras institucionales. Por lo general, parece que los padres y los hijos árabes aceptan estos objetivos educativos; tal como hemos comentado, solamente tratan de afirmar su compromiso árabe o musulmán en lo que se relaciona con el simbolismo de la vestimenta, y no pretenden cambiar el currículo. Están satisfechos, o así lo parece, con mantener su propia cultura en las escuelas no estatales, en sus centros religiosos y en su vida familiar. Pero la ciudadanía francesa es algo de mayor peso, con resonancias en ámbitos que están bastante alejados de la estricta esfera política. Durante muchos años, ha mostrado su poder integrador y asimilador, y para muchos padres (si no para sus hijos) seguro que aparece como una amenaza cultural. La resistencia a dicha amenaza aumentará en países como Francia en la medida en que éstos se conviertan en sociedades (similares a las) de inmigrantes.

Las formas que probablemente adoptará esa resistencia se pueden

intuir a partir de las batallas curriculares que se producen en una sociedad de inmigrantes como los Estados Unidos. En este caso a los niños se les enseña que son ciudadanos individuales de una sociedad tolerante y pluralista, donde lo que se tolera es su propia elección de identidad y pertenencia cultural. En su mayoría, evidentemente, ya están identificados, debido a las «elecciones» hechas por sus padres o, como ocurre en el caso de las identidades raciales, a causa de su localización en un sistema social de diferenciación. Pero en tanto que estadounidenses tienen derecho a hacer elecciones posteriores y se les exige que toleren las identidades existentes y las elecciones posteriores de sus compañeros. Esta libertad y esta tolerancia constituyen lo que podemos llamar liberalismo norteamericano.

En las escuelas se enseña a todos los niños de todos los grupos raciales, religiosos y étnicos a que sean liberales en este sentido y, de esta manera, a ser estadounidenses —de manera parecida a como se enseña a los niños en las escuelas francesas a que sean republicanos y por ello mismo franceses— Sin embargo, el liberalismo norteamericano es culturalmente neutral de una manera que no puede serlo el republicanismo francés. Las diferencias se corresponden con dos doctrinas políticas diferentes: el republicanismo, en la forma planteada por Rousseau, requiere una fuerte base cultural para conseguir altos niveles de participación entre los ciudadanos; y el liberalismo, que es menos exigente y permite un espacio mayor para la vida privada y la diversidad cultural. Es bastante fácil exagerar las diferencias entre

las dos doctrinas. El liberalismo también es una cultura política sustantiva que tiene sus orígenes, al menos, en la historia inglesa y protestante. Precisamente el reconocimiento de que la escuela, en los Estados Unidos, refleja de hecho esa historia, y de que difícilmente puede ser neutral a este respecto, ha provocado que algunos grupos no protestantes y no ingleses reclamen una educación multicultural, que posiblemente no exija eliminar del currículo la historia liberal, sino añadir otras historias.

Habitualmente se dice con razón que la importancia del multiculturalismo consiste en formar a los niños en la cultura de los otros, en introducir el pluralismo de la sociedad de inmigrantes en las aulas. Mientras que la versión inicial de la neutralidad que, bien o mal, se entendía como una forma de eludir lo cultural, intentaba hacer que todos los niños se incorporasen a lo simplemente norteamericano (hacerles tan similares a los protestantes ingleses como fuera posible), el multiculturalismo intenta reconocerles como norteamericanos compuestos de nacionalidades heterogéneas, y llevarles a que comprendan y admiren su propia diversidad. No hay motivo para pensar que esta comprensión o admiración provoque tensiones con las exigencias de la ciudadanía liberal, aunque es importante insistir una vez más en que la ciudadanía liberal es más laxa que la de un Estado nacional republicano.

Pero el multiculturalismo es también, a veces, un programa de otro tipo, que intenta utilizar las escuelas estatales para fortalecer las identidades amenazadas o devaluadas. El objetivo no consiste en



enseñar a los otros niños lo que supone ser diferente en cierto sentido, sino en enseñar a los niños que se supone que son diferentes a que sean diferentes en la forma adecuada. Por tanto el programa no es liberal, al menos en el sentido de que refuerza identidades establecidas o supuestas y no tiene nada que ver con el respeto mutuo o con la elección individual. Probablemente implica alguna forma de separación educativa como ocurre en la teoría y la práctica del afrocentrismo, que es una manera de formar a niños negros en las escuelas del Estado como la Iglesia contribuye a formar niños católicos en escuelas privadas. En este caso el pluralismo se da solamente en el sistema considerado globalmente, y no en la experiencia de cada niño, y el Estado debe intervenir para obligar a las diversas escuelas a enseñar los valores del liberalismo norteamericano, aunque enseñen cualesquiera otras cosas. El ejemplo católico sugiere que una sociedad inmigrante puede obligarse con estos acuerdos, al menos en la medida en que la mayor parte de sus escolares estén en aulas mixtas. Sin embargo es más dudoso que la política liberal se pueda mantener en el caso de que todos los niños reciban alguna versión (la «suya») de una educación afro-céntrica o rigurosamente católica. El éxito dependerá en ese caso de los efectos que tenga la educación que se recibe fuera de la escuela, de la experiencia cotidiana en el trabajo, en la actividad política y con los medios de comunicación de masas.

## RELIGIÓN CIVIL

Podemos considerar que lo que se enseña en las escuelas estatales en relación con los valores y virtudes del Estado viene a ser como la revelación secular de una «religión civil» (el término es de Rousseau). Esta revelación se puede considerar religiosa sólo por analogía pero, salvo en el caso del emperador deificado, se trata de una analogía a la que vale la pena seguirle la pista. Aquí, como queda claro con el ejemplo de la escuela, estamos ante una «religión» que no puede separarse del Estado: es el mismo credo del Estado, crucial para su reproducción y su estabilidad futura. La religión civil consiste en todo el conjunto de doctrinas políticas, narraciones históricas, figuras ejemplares, celebraciones y rituales conmemorativos mediante los cuales el Estado se inculca en las mentes de sus miembros, en particular en las de los más jóvenes o de más reciente incorporación. ¿Cómo es posible que haya para cada Estado más de uno de esos conjuntos o planes? Con toda seguridad, las religiones civiles solamente pueden tolerarse entre sí en la comunidad internacional pero no en el seno de un único régimen.

De hecho la religión civil contribuye con frecuencia a la intolerancia en la comunidad internacional, pues estimula un orgullo de cortas miras en relación con la vida que se vive a este lado de la frontera, y alimenta la ansiedad y la sospecha sobre cómo se vive al otro lado. Por el contrario, sus efectos locales pueden ser benignos

debido a que ofrece a cada uno (de los de este lado) una identidad básica común y así logra que las posteriores diferenciaciones sean menos preocupantes. Es cierto que la religión civil, lo mismo que la educación estatal, resulta a veces competitiva con la pertenencia al grupo, como demuestra lo que ocurrió en el siglo XIX en el caso de los franceses republicanos y los católicos o lo que ocurre hoy entre republicanos y musulmanes. Sin embargo, las religiones civiles, debido a que normalmente no tienen teología, también pueden ser complacientes con las diferencias, incluso o especialmente con las diferencias religiosas. A pesar del particular conflicto histórico de los años revolucionarios, no hay razón especial para que un católico creyente no sea un republicano comprometido.

Es probable que la tolerancia funcione mejor cuando la religión civil se parezca menos a una (...) religión. Por ejemplo, si Robespierre hubiera tenido éxito al tratar de unir la política republicana a un deísmo totalmente elaborado, posiblemente habría creado una barrera permanente entre republicanos y católicos (y musulmanes, y judíos). Sin embargo su fracaso es muy significativo: los credos políticos asumen y se hacen responsables de todo lo que llevan consigo las auténticas creencias religiosas. Lo mismo se puede decir de lo que arrastran las auténticas creencias antirreligiosas. El ateísmo militante hizo a los regímenes comunistas de Europa oriental tan intolerantes como los hubiera hecho cualquier otra ortodoxia, y como consecuencia los debilitó políticamente al no permitirles incorporar a gran cantidad de sus

propios ciudadanos. La mayoría de las religiones civiles se compromete sabiamente con una religiosidad muy flexible, vaga y poco elaborada, que consiste en narraciones y fiestas antes que en un conjunto de creencias claras y firmes.

Puede que sea precisamente esa flexibilidad la que critican los grupos religiosos ortodoxos pues temen que con ella sus hijos se harán tolerantes ante el error religioso o la descreencia secular. Es difícil saber cómo responder a ese tipo de ansiedades; es de esperar que estén justificadas y que las escuelas públicas, las historias y las fiestas de la religión civil, tendrán exactamente los efectos que temen los padres ortodoxos. Mediante una u otra forma de aislamiento sectario, los padres tienen la libertad de sacar a sus hijos de las escuelas públicas y escapar de la religión civil. Sin embargo, no tiene ningún sentido argumentar que el respeto de la diversidad impide enseñar el respeto de esa misma diversidad en una sociedad de inmigrantes como los Estados Unidos. Ciertamente, una forma legítima de educación liberal consiste en hablar e informar sobre la historia de la diversidad y conmemorar sus grandes acontecimientos.

Los relatos y las celebraciones en los Estados nacionales son de diferente tipo: se extraen de la experiencia histórica de la nación mayoritaria y enseñan el valor de esa historia. Aunque la religión civil haga posteriores diferenciaciones posiblemente internas a la mayoría —con criterios de clase, religiosos o regionales— no ofrece sin embargo ningún puente a los grupos minoritarios. En su

lugar, establece los criterios para la asimilación individual; por ejemplo, plantea que para llegar a ser francés tienes que ser capaz de imaginar que tus antepasados atacaron la Bastilla o, por lo menos, lo habrían hecho si hubieran estado en París en el momento preciso. Incluso una minoría nacional con una religión civil propia puede tolerarse en la medida en que celebre sus ritos privadamente; sus miembros pueden ser ciudadanos, pueden aprender las formas de la cultura política francesa sin ninguna incorporación imaginaria a lo francés.

La identidad común cultivada por una religión civil resulta particularmente importante en las sociedades de inmigrantes en las que las identidades son por otra parte muy diversas. Obviamente en los imperios multinacionales la diversidad de identidades es aún mayor pero las cuestiones comunes son menos importantes, con excepción de la figura unificadora del emperador y la lealtad común que él reclama. Las sociedades de inmigrantes contemporáneas también son Estados democráticos y su salud política depende, al menos en cierto grado, de los compromisos y de la participación de sus ciudadanos. Si una religión civil particular pretende fortalecer y estimular esas cualidades, no solamente debería ofrecer espacio a otras religiones sino también a otras religiones civiles. Por supuesto que sus protagonistas más entusiastas querrán sustituir a los otros: por ejemplo, ese fue el objetivo de las campañas de americanización al principio del siglo XX. Quizás ése sea de hecho el efecto a largo plazo de la experiencia estadounidense. Quizás toda sociedad inmigrante es un Estado nacional en construcción, y la religión civil

uno de los instrumentos de esta transformación. A pesar de ello una campaña hecha en su nombre será un acto de intolerancia, un acto que probablemente provoque resistencia y multiplique las divisiones entre los diferentes grupos (y también en su interior).

En todo caso, sucede que una religión civil como el norteamericanismo puede convivir de manera bastante confortable con lo que podría llamarse prácticas religiosas civiles alternativas, restringidas a sus propios partidarios. Los relatos y celebraciones que por ejemplo van unidos al día de Acción de Gracias, al *Memorial Day*, o al 4 de julio pueden coexistir en la vida diaria de los irlandeses-americanos, afroamericanos o judíos americanos con otros relatos y celebraciones bien diferentes. Aquí la diferencia no es una contradicción. Las creencias se oponen con mayor facilidad que las narraciones, y una celebración no niega, cancela o refuta a otra. Efectivamente, es bastante más fácil presenciar las celebraciones comunitarias o familiares de otros ciudadanos si sabemos que también ellos en otro momento participarán públicamente con nosotros en alguna celebración. De manera que la religión facilita la tolerancia de las diferencias parciales, o nos anima a pensarlas como exclusivamente parciales. Somos norteamericanos pero también algo más, y nos encontramos seguros como algo más en la medida en que somos norteamericanos.

No hay duda de que hay, o puede haber, religiones civiles minoritarias elaboradas ideológica y teológicamente, y que contradicen los valores estadounidenses, pero no se han

manifestado en exceso en la vida pública de los Estados Unidos. De igual manera no es difícil imaginarse un americanismo más intolerante, por ejemplo, uno que se defina en términos cristianos —conectado exclusivamente, incluso racialmente, a sus orígenes europeos— u otro que se exprese con estricto contenido político. Americanismos de ese tipo ya han existido en el pasado (de ahí la noción de «actividades antinorteamericanas» desarrollada por la derecha anticomunista en los años treinta) y continúan existiendo, pero ninguno de ellos constituye la correcta versión ahora dominante. No es solamente en los principios sino también en la realidad que la sociedad estadounidense es un conjunto de individuos con múltiples identidades parciales. Por supuesto que las religiones han conllevado con frecuencia la negación de esas realidades, y las religiones civiles pueden intentar una negación parecida. Incluso puede ser verdad que en los Estados Unidos y en otras sociedades de inmigrantes la estructura de diferencias sea inestable y no permanente. Pero una *Kulturkampf* contra la diferencia no parece la mejor respuesta a esa situación. El éxito de la sociedad civil será más probable si en lugar de oponerse intenta dar cabida a las múltiples identidades de los hombres y mujeres a quienes pretende atraer. Después de todo su objeto no es la conversión total sino solamente la socialización política.

TOLERAR AL INTOLERANTE

¿Debemos tolerar a los intolerantes? Con frecuencia en la teoría de la tolerancia se considera esta cuestión como el tema más difícil y básico. Sin embargo no es así, porque de hecho son intolerantes la mayoría de los grupos que se toleran en los cuatro regímenes domésticos. Ni defienden ni tienen curiosidad por los otros, ni reconocen los derechos de «otros» cuya existencia no les es indiferente, ni se resignan a aceptarla. Quizás en los imperios multinacionales, las diferentes naciones que integran el imperio se aceptan temporalmente: ellas mismas se adaptan para coexistir bajo la norma imperial. Si pudieran gobernarse a sí mismas no tendrían razón alguna para conformarse, y algunas podrían intentar acabar de una u otra manera con la vieja coexistencia. Ésta puede ser una buena razón para negarles poder político, pero no es ninguna razón para no tolerarlas en el seno del imperio. Lo mismo ocurre con las confederaciones; en ellas el objetivo global del acuerdo constitucional consiste precisamente en limitar la probable intolerancia de las comunidades que se asocian.

Lo mismo ocurre con las minorías en los Estados nacionales y en las sociedades de inmigrantes; se toleran y deben ser toleradas incluso aunque se sepa que sus iguales o correligionarios que están en el poder en otros países son bárbaramente intolerantes. En Francia o en los Estados Unidos, por ejemplo, esas mismas minorías no pueden practicar la intolerancia, es decir, no pueden acosar a sus vecinos, perseguir o reprimir a los inadaptados ni tampoco a sus propios herejes. Sin embargo tienen libertad para incomunicar o aislar a los herejes e inadaptados, e igualmente



tienen libertad para creer y decir que esas personas recibirán condena eterna, que se les negará un lugar en el mundo venidero, que determinado grupo de ciudadanos vive una vida que Dios rechaza o que es incompatible con el desarrollo humano. De hecho, muchas de las sectas protestantes para quienes se proyectó por vez primera el moderno régimen de tolerancia, y que han contribuido a su funcionamiento, dicen y creen en cosas parecidas.

Precisamente el objetivo de la separación de Iglesia y Estado en los regímenes modernos es negar poder político a todas las autoridades religiosas, bajo el supuesto realista de que, al menos potencialmente, son intolerantes. En el caso de que tal separación sea efectiva, puede que aprendan la tolerancia o, lo que es más probable, puede que aprendan a vivir como si poseyeran tal virtud. Obviamente una gran parte de los simples creyentes poseen de verdad esa virtud, en particular en las sociedades de inmigrantes en las que resulta inevitable encontrarse diariamente con los «otros» (propios y ajenos). Sin embargo, estos individuos también necesitan esa separación entre Iglesia y Estado, incluso puede que la apoyen políticamente como una forma de autoprotección y para proteger a otros contra el posible fanatismo de sus correligionarios. Igual posibilidad de fanatismo aparece también entre los activistas y militantes étnicos (en sociedades de inmigrantes); por tanto la etnicidad debe separarse del Estado por las mismas razones ya indicadas.

La democracia exige otra separación más. Una que no suele comprenderse bien: la separación misma de la política y el Estado. Los partidos políticos compiten por el poder y luchan por establecer un programa que puede decirse que está ideológicamente configurado. Sin embargo, aunque el partido ganador pueda articular sus presupuestos ideológicos en un conjunto de leyes, no puede convertirlos en credo oficial de la religión civil; no puede plantear como fiesta nacional la celebración del día de su ascensión al poder, tampoco puede insistir en que la historia de su partido se convierta en un curso obligatorio de la escuela pública, ni utilizar el poder del Estado para prohibir las publicaciones o las reuniones de los otros partidos. Eso es lo que pasa en los regímenes totalitarios, y es completamente análogo a establecer políticamente una única Iglesia monolítica. En los Estados nacionales liberales y en las sociedades de inmigrantes se puede tolerar, y de hecho se toleran, religiones que confían en su implantación exclusiva y partidos que sueñan con el control total. Aunque, tal como he sugerido desde el principio de este ensayo, también se les puede impedir que consigan el poder del Estado, e incluso que compitan por él. La separación supone en este caso que se les confine al ámbito de la sociedad civil: pueden rezar, escribir y reunirse; simplemente se les permite su existencia como secta.

## LA TOLERANCIA MODERNA Y POSMODERNA

### EL PROYECTO MODERNO

He analizado hasta ahora algunos de los límites de la tolerancia, pero aún no he discutido los regímenes de intolerancia que, precisamente, es lo que son actualmente muchos imperios, Estados nacionales y sociedades de inmigrantes. La aceptación tolerante de la diferencia se sustituye en estos regímenes por un impulso hacia la unidad y la exclusividad. El centro imperial intenta crear algo muy parecido al Estado nacional como muestran, por ejemplo, las campañas de «rusificación» realizadas por los zares en el siglo XIX. El Estado nacional aumenta su presión sobre las minorías y los inmigrantes: ¡asimílate o márchate! Y la sociedad de inmigrantes sube la temperatura de su «crisol» tratando de forjar una nacionalidad nueva (normalmente adaptándose al molde de un grupo de inmigrantes o de pobladores previos). Como ejemplo de este último proyecto, que es un esfuerzo por recoger a los inmigrantes pero sin incorporar las diferencias, he utilizado el intento de «norteamericanización» que se produjo en los Estados Unidos a principios de nuestro siglo.

A veces, esfuerzos de este tipo tienen éxito a la hora de borrar las diferencias culturales y religiosas, pero en otras ocasiones, cuando se aproximan a la auténtica persecución, sirven para reforzar esas mismas diferencias. Separan a los miembros de los grupos minoritarios, les discriminan en razón de su pertenencia, y así les

obligan a confiar los unos en los otros y a forjar fuertes lazos de solidaridad. A pesar de todo ni los líderes de esas minorías ni sus miembros más comprometidos elegirían un régimen de intolerancia.) Si se les da la oportunidad, buscarán alguna forma de tolerancia individual o colectiva: la asimilación de uno por uno en el cuerpo de ciudadanos o el reconocimiento de su grupo en la sociedad local o internacional, con cierta capacidad de autogobierno (la autonomía regional o funcional, la confederación o la soberanía estatal).

Podemos considerar estas dos formas de tolerancia —la asimilación individual y el reconocimiento del grupo— como los proyectos centrales de las políticas democráticas modernas. Normalmente se conciben en términos mutuamente excluyentes: o bien los individuos o bien los grupos se verán libres de persecución y de invisibilidad, liberándose los individuos en la medida en que abandonen a sus grupos. Ya he recordado la explicación que da Sartre de esta última opción, que tiene su origen en la Revolución Francesa. Los revolucionarios tenían como primer proyecto liberar a los individuos de sus viejas comunidades corporativas, dotar a los hombres (más tarde a las mujeres) de una esfera de derechos y tratar de enseñar sus deberes de ciudadanía a estos hombres (y mujeres) portadores de derechos. Entre los individuos y el régimen político solamente había (en las mentes de los revolucionarios) un espacio vacío, lo que facilitaba un sencillo movimiento entre la vida pública y la privada y estimulaba la asimilación cultural y la

participación política.

Los liberales y los demócratas posrevolucionarios fueron poco a poco valorando las asociaciones intermedias, que realmente rellenan ese espacio como una expresión de los intereses y las creencias individuales y que actúan como una escuela de democracia. Esas mismas asociaciones, sin embargo, ofrecen a las minorías nacionales un lugar desde donde pueden cultivar su identidad colectiva y resistir las presiones asimilacionistas. Los demócratas liberales pueden aceptar ese cultivo y esa resistencia, dentro de ciertos límites, hasta el punto (cuya posición relativa es siempre tema de discusión) en que las asociaciones amenazan con reprimir a sus miembros individuales, o con debilitar su compromiso republicano. Los ciudadanos de la república toleran a los individuos de la minoría considerándoles como conciudadanos suyos, con independencia de su religión o etnia, y tolerando los grupos que formen, en la medida en que sean asociaciones secundarias (en el sentido más fuerte del término).

La tendencia democrática a la inclusión es el primer proyecto moderno. Podemos imaginarnos la política de la izquierda democrática en los dos últimos siglos como una serie de batallas a favor de la inclusión: los judíos, los obreros, las mujeres, los negros y los inmigrantes de todo tipo atacan y abren brechas en las murallas de la ciudad burguesa. En el curso de la batalla forman partidos y movimientos potentes, organizaciones para la defensa y el avance colectivo. Sin embargo, cuando entran en la ciudad entran como individuos.

La alternativa a la incorporación es la separación. Éste es el segundo proyecto moderno: dotar al grupo como tal de una voz, de un espacio y de su propia política. Ahora lo que se pide no es una batalla por la inclusión sino por las fronteras. El eslogan de esta batalla es ahora la «autodeterminación», que implica la necesidad de un territorio o, al menos, de un conjunto de instituciones independientes y, como consecuencia, la descentralización, la devolución, la autonomía, la partición o la soberanía. Conseguir determinar las fronteras correctas es un problema enormemente difícil, que no es exclusivamente geográfico sino también funcional. Cualquier medida política se discute muchísimo. Ahora bien, si los grupos tienen que ejercer un control significativo sobre su propio destino y hacerlo con cierta seguridad hay que llegar a algún acuerdo.

Así funcionan las cosas hoy en día: se adaptan los viejos acuerdos imperiales, se extiende el moderno sistema internacional y se multiplican los Estados nacionales, las regiones con autogobierno, las sociedades diferentes, las autoridades locales, etc. Veamos con atención qué es lo que se reconoce y se tolera en este segundo proyecto: siempre se trata de grupos y de sus miembros, hombres y mujeres que se considera que tienen identidades substantivas (o primarias) de carácter étnico o religioso. El buen funcionamiento depende evidentemente de la movilización de esas personas, pero son exclusivamente sus líderes quienes de hecho se relacionan unos con otros, traspasando las fronteras (salvo cuando la acción es de naturaleza militar). La autonomía de las comunidades

confirma la autoridad de las élites tradicionales; la confederación normalmente adopta la forma de un acuerdo de reparto del poder entre esas mismas élites; los Estados nacionales actúan entre sí por medio de sus cuerpos diplomáticos y sus líderes políticos. Para la gran masa de los miembros de los grupos, la tolerancia se mantiene debido a la separación, en el supuesto de que estas personas se consideren parte del grupo y que mayoritariamente quieran asociarse. Creen que «buenas cercas hacen buenos vecinos».

También puede ocurrir que grupos diferentes de individuos diferentes del mismo grupo persigan los dos proyectos simultáneamente. La segunda posibilidad es la que se produce habitualmente: unos intentan escapar de los confines de su pertenencia religiosa o étnica, afirmando que sólo son ciudadanos, mientras que otros quieren que se les reconozca y se les tolere precisamente como miembros de una comunidad organizada de creyentes religiosos o de similaridad étnica. Individuos muy decididos (o sencillamente excéntricos) que han roto los lazos de fondo que les unían a su comunidad coexisten con otras personas comprometidas (o simplemente adaptadas) que conforman ese trasfondo del grupo y tratan de hacerlo avanzar. De esta manera los dos proyectos parece que entran en competencia: ¿deberíamos preferir la salida individual o el compromiso del grupo? No parece que haya buenas razones para establecer y fijar una preferencia estable. La tensión debe

resolverse caso por caso, de manera diferente para grupos diferentes en regímenes diferentes (ya hemos visto un buen número de ejemplos). No hay porqué superar esta tensión; ¿de qué escaparían los individuos si se rompiera el compromiso grupal? ¿Qué clase de orgullo podrían sentir por escapar de lo que no ofrecía resistencia? Y, ¿quiénes serían si no tuvieran que luchar para llegar a ser lo que son? La coexistencia de grupos fuertes e individuos libres, con todas sus dificultades, es un rasgo persistente de la modernidad.

### ¿POSMODERNIDAD?

El último de mis modelos de tolerancia apunta hacia otro patrón diferente y, quizás, hacia un proyecto posmoderno. En las sociedades de inmigrantes (y ahora también en los Estados nacionales con fuertes presiones inmigratorias), las personas han comenzado a experimentar lo que se puede entender como una vida sin fronteras claras y sin identidades propias y seguras. Por así decirlo, la diferencia se difunde de manera que se encuentra por doquier y en todo momento. Los individuos se libran de sus estrechos vínculos locales y se mezclan libremente con los miembros de la mayoría, pero no asimilan necesariamente una identidad común. La presión que ejercen los grupos sobre sus miembros es más floja que nunca pero de ninguna manera se ha roto por completo. El resultado es un constante ir y venir de individuos ambiguamente identificados, que se casan entre sí y que provocan un multiculturalismo enormemente intenso que no



sólo se da en la sociedad en su conjunto sino también en un creciente número de familias e incluso en un número de individuos cada vez mayor. Ahora la tolerancia comienza en casa; con frecuencia tenemos que hacer la paz étnica, cultural o religiosa con nuestra pareja, con nuestra familia política y con nuestros hijos (incluso con nuestro propio yo integrado o dividido).

Este tipo de tolerancia resulta particularmente problemático en la primera generación de familias mixtas y de individuos divididos, porque todos recuerdan, e incluso añoran, unas comunidades más coherentes y una conciencia más unificada. El fundamentalismo representa la forma ideológica de ese intenso deseo; como ya he dicho, su intolerancia no se centra tanto en otras ortodoxias como en la confusión y la anarquía seculares. Incluso para personas sin ninguna inclinación fundamentalista, ver tan de cerca la diferencia puede resultar muy incómodo. Muchos todavía son leales, o cuando menos tienen nostalgia de los grupos con los que ellos, sus padres y sus abuelos (por una u otra parte) mantienen vínculos históricos.

Pensemos ahora en unas cuantas generaciones que hayan avanzado por la vía posmoderna, hombres y mujeres que han cortado todos aquellos lazos, que han conformado sus «yos» plurales sin tener en cuenta los fragmentos residuales de las viejas culturas y religiones (y cualesquiera otros que puedan existir). Las asociaciones que formen estos individuos, que se han hecho y que

se han configurado a sí mismos, probablemente serán poco más que alianzas temporales que se pueden romper fácilmente cuando se presente alguna más prometedora. En tal estado de cosas, ¿no podría sustituirse la tolerancia y la intolerancia por los simples gustos y fobias personales? ¿No podrían los dramas personales sustituir a las viejas discusiones públicas y los conflictos políticos sobre a quién tolerar y sobre la amplitud de la tolerancia? Con esta perspectiva es difícil ver el futuro de cualquiera de los regímenes de tolerancia. Supongo que responderemos con resignación, indiferencia, estoicismo, curiosidad o entusiasmo a los tics y manías de nuestros colegas posmodernos. Nuestras respuestas no tendrán que adoptar pautas fijas porque esos posmodernos —esos «otros»— no se nos presentarán en conjuntos delimitados.

El proyecto posmoderno mina cualquier tipo de identidad común y de conducta estándar: produce una sociedad en la cual los pronombres del plural «nosotros» y «ellos» (e incluso los mixtos «nosotros» y «yo») no tienen una referencia fija; apunta a la plena perfección de la libertad individual. La escritora bulgarofrancesa Julia Kristeva es una de las más interesantes defensoras teóricas de este proyecto; nos anima a reconocer un mundo de extraños («solamente el carácter de ser extranjero es lo universal») y a identificar lo extranjero en nosotros mismos. Además de los argumentos psicológicos, que no me interesan ahora, recupera un argumento moral muy antiguo cuya primera versión es el mandato bíblico «no oprimáis al extranjero porque fuisteis extranjeros en

tierras de Egipto». Kristeva cambia el pronombre, el tiempo verbal y la situación geográfica con el objeto de presentarnos la versión contemporánea: no oprimas al extranjero, porque todos somos extranjeros en la misma tierra. Seguramente es más sencillo tolerar la alteridad si reconocemos lo otro en nosotros mismos.

Si todos somos extranjeros entonces nadie lo es. Porque a menos que experimentemos la mismidad de alguna forma fuerte, no podremos siquiera reconocer la alteridad. Una asociación de extranjeros será como mucho un agrupamiento momentáneo, que existe solamente como oposición a alguna comunidad establecida. Si no hubiera tal comunidad, no existiría aquella asociación. Es posible imaginarnos a los funcionarios del Estado que «tolera» a todos los extranjeros posmodernos; el código penal establecería los límites de la tolerancia y no haría falta nada más. Se habrían suprimido, de hecho, las políticas de la diferencia y la continua negociación de las relaciones de grupo y de los derechos individuales.

Kristeva intenta describir un Estado nacional que, por así decirlo, se orienta hacia esa condición; utiliza a Francia (en la medida en que vive de acuerdo con su herencia ilustrada) como un ejemplo de su «interpretación óptima»: aquella que hace suyo el ideal de inmigrante que está más impregnado de patriotismo que lo que nunca estuvieron la mayoría de los nacidos en el país. Kristeva opina que Francia, en el mejor de los casos, es una sociedad «en transición», donde las tradiciones nacionales siguen siendo

«tenaces» aunque los individuos pueden determinar, por lo menos en cierto grado, sus propias identidades y crear sus agrupamientos sociales orientados «más por su lucidez que por el destino». Esta autodeterminación se orienta hacia algo «todavía imprevisible», pero imaginable, «una comunidad polivalente (...), un mundo sin extranjeros», lo que también significa una Francia sin lo francés (de manera que quizá Kristeva solamente sea una patriota provisional).

Incluso las sociedades de inmigrantes más avanzadas no son todavía «comunidades polivalentes», aunque en ellas las versiones individualizadas de la religión y la cultura y los individuos con estilo propio tengan una presencia considerablemente mayor que en Francia. Todavía estamos en la primera generación, no vivimos constantemente en ese mundo de extranjeros ni nos enfrentamos a los otros de uno en uno como extranjeros. Por el contrario seguimos experimentando colectivamente la diferencia, en situaciones en las cuales las relaciones persona les deben apoyarse en una política de tolerancia. La cuestión no consiste en que el proyecto posmoderno simplemente reemplace y supere al moderno, pues esto sería plantear una gran metanarrativa de periodos históricos. Uno de los proyectos se superpone al otro sin que por ello lo elimine. Sigue habiendo fronteras pero se van borrando de tanto cruzarlas. Seguimos sabiendo que somos éste o aquél pero el conocimiento es incierto porque también somos éste y aquél. Existen grupos con fuertes identidades y que se afirman políticamente, pero la lealtad de sus miembros se mide en grados

de una amplia gama y cada vez son más numerosos los que se sitúan en los niveles más alejados (lo que explica porqué los militantes más apegados son en la actualidad tan estridentes).

Este dualismo de lo moderno y lo posmoderno exige una doble adaptación: en primer lugar una en sus particulares versiones individuales *y* colectivas *y* luego otra en sus versiones pluralistas, dispersas *y* divididas. Necesitamos que se nos tolere *y* que se nos proteja como ciudadanos del Estado *y* como miembros de los grupos, *y* en ambos casos también como extranjeros. La autodeterminación tiene que ser a la vez personal *y* política; aunque ambas tengan relación, no son lo mismo. La primitiva manera de entender la diferencia, que vincula a los individuos con sus grupos autónomos o soberanos, se encontrará con la oposición de los disidentes *y* de los ambivalentes. Sin embargo, cualquier nueva manera de entender las cosas que se centre exclusivamente en los disidentes tendrá la oposición de quienes sigan luchando por ganar control, dar fuerza legal, elaborar, revisar *y* heredar una tradición religiosa o cultural común. De manera que por ahora, al menos, la diferencia debe tolerarse doblemente —tanto en el plano personal como en el político— mediante cualquier combinación (no tiene porqué ser en ambos casos la misma) de resignación, indiferencia, estoicismo, curiosidad *y* entusiasmo.

De todas maneras no estoy seguro de que estas dos versiones de la tolerancia sean equivalentes moral *y* políticamente. Los diversos «yos» divididos de la posmodernidad parecen parásitos de los

grupos no divididos, de los que proceden y que forman, por así decirlo, la base cultural de su propio estilo. ¿Al respecto de qué van a mostrarse lúcidos los sujetos de Kristeva si no es sobre la base de sus tenaces tradiciones?

Cuanto más se alejen de esa base cultural menos tendrán con qué construir su propia lucidez. ¿No es probable que el proyecto posmoderno, considerado sin su necesario trasfondo cultural, produzca individuos cada vez más anodinos y una vida cultural profundamente limitada? Es posible, por tanto, que haya buenas razones para seguir viviendo de manera permanente con los problemas de lo que he llamado la primera generación. Deberíamos valorar la importantísima libertad personal que disfrutamos como extranjeros y como posibles extranjeros en las sociedades «de transición» contemporáneas. Pero al mismo tiempo necesitamos conformar regímenes de tolerancia que fortalezcan a los diferentes grupos y que, quizás, incluso animen a los individuos a identificarse fuertemente con uno o varios de esos grupos. Defiendo que la modernidad exige una tensión permanente entre el individuo y el grupo, entre el ciudadano y el miembro del grupo. La posmodernidad requiere una tensión igual de permanente con la modernidad: entre, de una parte, ciudadanos y miembros de grupos y, de otra, el yo dividido, el extranjero cultural.

Sin embargo, si esto es cierto, puede que en nuestros tiempos se haya falseado mi inicial pretensión de que la tolerancia funciona bien con cualquier actitud de las que se sitúan en la gama de

resignación, indiferencia, estoicismo, curiosidad y entusiasmo. La resignación, la indiferencia o la aceptación estoica sólo son suficientes para la coexistencia cuando los grupos se mantienen por sí mismos. De hecho ése ha sido el supuesto de todos los diversos regímenes: los grupos religiosos, nacionales y étnicos simplemente están ahí y reclaman fuertes lealtades que deben modificarse (si algo hay que modificar) para hacer sitio al patriotismo y a la ciudadanía común. Si los grupos son débiles y precisan ayuda (como en el caso estadounidense que discutiré en el epílogo) es necesaria alguna combinación de curiosidad y entusiasmo. Al menos es necesaria para motivar la ayuda que precisan. Los individuos libres y fragmentados de las sociedades democráticas no ofrecerán por sí mismos esa ayuda, ni permitirán que sus gobiernos la den, a menos que reconozcan la importancia de los grupos (los suyos y los de los demás) en la formación de individuos como ellos, es decir, salvo que reconozcan que el objetivo de la tolerancia no es, y nunca lo fue, suprimirnos a «nosotros» ni a «ellos» (ni menos todavía a «mí») sino asegurar una interacción continua y una coexistencia pacífica. Los diversos «yos» divididos de la posmodernidad complican esa coexistencia, pero también dependen de ella para su propia creación y autoconocimiento

## Epílogo

## REFLEXIONES SOBRE EL MULTICULTURALISMO ESTADOUNIDENSE

Actualmente en los Estados Unidos operan dos poderosas fuerzas centrífugas. Una de ellas desvincula grupos enteros de personas de un supuesto centro común; la otra separa a los individuos. Estos dos movimientos centrífugos, separatistas, tienen críticos que argumentan que el primero está guiado por un estrecho chovinismo y el segundo por el mero egoísmo. Estos críticos consideran a los grupos separados como tribus exclusivistas e intolerantes, y a los individuos que se separan los ven como desarraigados, solitarios y egocentristas intolerables. Ninguna de las dos opiniones es completamente falsa, aunque tampoco sea totalmente cierta. Hay que considerar a los dos movimientos conjuntamente y verles en el trasfondo de una sociedad de inmigrantes y de una política democrática que, también conjuntamente, permiten actuar a esas fuerzas centrífugas. Ambas fuerzas, comprendidas en su contexto, me parece que se corrigen la una a la otra (a pesar de las leyes de la física).

La primera de las fuerzas consiste en una creciente y potente articulación de las diferencias de grupo. Evidentemente, lo nuevo es la articulación porque la diferencia como tal —el pluralismo, incluso el multiculturalismo— es un rasgo de la vida estadounidense desde



sus inicios. John Jay, en uno de los *Federalist Papers* (n.º 2), presenta a los norteamericanos como individuos que «descienden de unos mismos antepasados, hablan una misma lengua, profesan una misma religión, están apegados a unos mismos principios de gobierno y son muy parecidos en modos y costumbres». Estas opiniones ya no eran exactas en 1780, cuando las escribía Jay y, posteriormente, durante el siglo XIX se comprobó que eran falsas. La inmigración masiva convirtió a los Estados Unidos en una tierra con muchos antepasados, muchas lenguas, religiones, maneras de ser y costumbres. Los principios políticos, las máximas de tolerancia: éstos son nuestros únicos compromisos comunes y estables. La democracia y la libertad fijan los límites y establecen las reglas básicas del pluralismo estadounidense.

Los diversos matices que he ido señalando en la tipología de regímenes nos pueden ayudar a extraer mejor el carácter radical de este pluralismo. Observemos en primer lugar la homogeneidad (relativa) de Estados nacionales como Francia, Holanda, Noruega, Alemania, Japón y China; en ellos, a pesar de que puedan existir todo tipo de diferencias regionales, la gran mayoría de los ciudadanos comparte una única identidad étnica y celebra una historia común. Fijémonos también en la heterogeneidad, sustentada territorialmente, que se daba en los viejos imperios multinacionales y, posteriormente, en los Estados que aparecen contemporáneamente como sus herederos —el caso de la antigua Yugoslavia, la nueva Etiopía, la nueva Rusia, Nigeria, Irak, la

India, etc.—, donde varias minorías étnicas o religiosas reclaman antiguos territorios (aun cuando las fronteras estén en permanente disputa). Los Estados Unidos son distintos a esos dos grupos de países: no se da la homogeneidad nacional ni la local; la heterogeneidad aparece por doquier —una tierra en la que aparece por todos lados la diversidad y que no es tierra natal de nadie (salvo para los indígenas que quedan)—. Por supuesto que existen patrones de segregación, voluntaria e involuntaria; existen barrios étnicos conocidos impropia pero evocativamente con el nombre de «guetos». Sin embargo, ninguno de los grupos que tenemos aquí, con la excepción parcial y poco duradera de los mormones de Utah, ha logrado nunca algo parecido a un predominio geográfico estable. No existe una Eslovenia, un Quebec o un Kurdistán estadounidense. Incluso en los entornos más protegidos, los estadounidenses experimentan la diferencia de una forma cotidiana.

Aún más, la articulación a gran escala y apasionada de la diferencia es un fenómeno relativamente reciente en los Estados Unidos. Una larga historia de prejuicios, subordinación y temor opera en contra de cualquier afirmación pública de los «modos y costumbres» minoritarios y sirve para encubrir el carácter radical del pluralismo norteamericano. Me gustaría ser muy claro al respecto de esta historia. En sus formas extremas fue brutal, como atestiguan la conquista de los indios americanos y la importación de esclavos negros; en sus formas más equilibradas resultó relativamente benigna, con respecto a la religión y la etnia

más que con respecto a la raza. Una sociedad de inmigrantes saluda la llegada de otros inmigrantes o al menos les hace un lugar, y tolera sus creencias y sus prácticas con bastante menor renuencia que la que se da por norma en otros lugares. No obstante, todas nuestras minorías han aprendido a ser silenciosas: hasta fechas muy recientes la timidez o el silencio han sido rasgos distintivos de las minorías políticas. El desarrollo pleno de lo que supone vivir entre emigrantes se produce de forma muy lenta.

Por ejemplo, recuerdo cómo en los años treinta y cuarenta cualquier signo de afirmación de judaísmo —incluso la presencia de «excesivos» nombres judíos entre los demócratas del *New Deal*, entre los dirigentes sindicales o los intelectuales comunistas o socialistas— se recibía entre los judíos con un estremecimiento colectivo. Los más viejos de la comunidad decían «¡chitón! no hagáis ruido, no llaméis la atención, no sobresalgáis, no digáis nada provocativo». Así entendían el aviso dado por el profeta Jeremías a los primeros judíos exiliados en Babilonia dos mil años antes y repetido con frecuencia: «Buscad la paz de aquella ciudad a la que os he llevado» (jer. 29: 7); es decir, debéis ser leales a los poderes que son terrenales y se mantienen en un ámbito político terrenal. Los judíos inmigrantes se han considerado a sí mismos como exiliados, como huéspedes de los (auténticos) estadounidenses hasta mucho después de convertirse en ciudadanos estadounidenses.

Como ellos mismos dicen, hoy todo eso es historia. En los noventa, los Estados Unidos son un lugar social más igualitario

que hace cincuenta o sesenta años, aunque no lo sean económicamente. Es muy importante distinguir entre la igualdad económica y la social, y atenderé a ello más adelante, pero ahora me voy a fijar en el aspecto social. Ya nadie nos silencia, nadie intimida a nadie. Las viejas identidades raciales o religiosas han adquirido una mayor presencia en nuestra vida pública; a la mezcla se han añadido el género y la preferencia sexual, y la actual ola de inmigración procedente de Asia y de América Latina contribuye a la aparición de nuevas diferencias significativas entre los ciudadanos estadounidenses y entre los ciudadanos potenciales. Parece que todo ello se expresa constantemente y en toda ocasión.

Las opiniones se expresan en voz alta, con acentos diversos y el resultado no resulta nada armónico —como ocurría con la vieja imagen que presentaba al pluralismo como una sinfonía, con cada grupo tocando su instrumento (pero, ¿quién escribía la música?)—; el resultado es un bullicio bastante discordante. La situación es muy parecida a la disidencia de los protestantes durante los primeros años de la Reforma, con muchas sectas que se dividen y subdividen, con muchos profetas y aspirantes a profetas hablando todos a la vez. De ahí la centralidad de la tolerancia como tema político, manifiesta en nuestras ruidosas discusiones sobre lo políticamente correcto, el lenguaje ofensivo, los currículos multiculturales, la primera y la segunda lenguas, la inmigración, etc.

Como respuesta a esta cacofonía, otro grupo de profetas —intelec-

tuales liberales y neoconservadores, profesores y periodistas— se dan la mano y nos dicen que el país se hunde en el caos, que nuestro pluralismo tan ardientemente articulado supone un gran peligro de división y que necesitamos reafirmar con urgencia la hegemonía de una sola cultura. Resulta curioso que se afirme con frecuencia que esa cultura, que se supone necesaria y necesariamente única, es una cultura superior, como si nuestro compromiso con Shakespeare, Dickens y James Joyce fuese lo que nos ha mantenido juntos durante todos estos años. Más bien ocurre lo contrario, la cultura superior nos divide como ha ocurrido siempre, y como probablemente pasará siempre en cualquier país con una fuerte tensión igualitaria y populista. ¿Recuerdan el libro *AntiIntellectualism in American Life* de Richard Hofstadter?' Lo más probable es que los movimientos políticos que buscan la unidad invoquen un innatismo vulgar e inauténtico de contenido cultural manifiestamente escaso. Estos movimientos no suelen apelar al canon literario o filosófico. Sin embargo, creo que existe una respuesta mejor ante el pluralismo: la misma vida democrática, en la cual todos los miembros de todos los grupos son (en principio) ciudadanos iguales que no solamente tienen que discutir unos con otros sino que también de alguna manera tienen que llegar a acuerdos. En el proceso de las necesarias negociaciones y de los inevitables compromisos aprendemos algo más importante que todo lo que se puede conseguir al estudiar el canon. Necesitamos estudiar cómo se puede impulsar este aprendizaje de democracia práctica.

Puesto que los conflictos multiculturales se dan en la arena democrática y exigen de sus protagonistas un amplio conjunto de habilidades y prácticas democráticas, ¿no está ya bien desarrollado ese aprendizaje? Si estudiamos la historia de las asociaciones étnicas, raciales y religiosas en los Estados Unidos, me parece comprobar que han servido permanentemente como vehículos de integración individual y de grupo, a pesar de (o quizá por) los conflictos políticos que han generado. Aun cuando el objetivo de la vida asociada sea mantener la diferencia, ese objetivo se ha logrado bajo condiciones estadounidenses, y el resultado es normalmente un tipo de diferenciación nueva y no intencionada. Ya me he referido a un ejemplo de este fenómeno: la diferenciación de los católicos o de los judíos estadounidenses, no tanto entre sí o en relación con la mayoría protestante, sino en relación a católicos y judíos de otros países. Los grupos minoritarios se adaptan a la cultura política local: se convierten en estadounidenses compuestos o heterogéneos. Si sus primeros objetivos son la autodefensa, la tolerancia, los derechos civiles, un lugar bajo el sol, la consecuencia de su éxito es una americanización aún más nítida de cualquiera de las diferencias que están defendiendo.

Lo mismo les ocurre a los «nativistas» y a los grupos mayoritarios: también tienen que adaptarse a un país lleno de extranjeros. Al imaginarse a sí mismos como americanos auténticos también se «norteamericanizan» lenta y dolorosamente. No pretendo sugerir que las diferencias se acepten tranquilamente o que se defiendan serenamente. La

serenidad no es una de nuestras normas políticas; con frecuencia hacerse norteamericano consiste en aprender a revolverse y no ser pasivo. El éxito que un grupo persigue no siempre resulta compatible con los de todos o con el de algún otro. Los conflictos son reales e incluso una pequeña victoria puede resultar muy inquietante. Este aspecto es muy importante: la tolerancia conduce a terminar con la persecución y el miedo, pero no es una fórmula mágica para conseguir la armonía social. En la medida en que son diferentes, los nuevos grupos tolerados también son con frecuencia antagonistas y tratan de conseguir ventajas políticas.

De todas formas, las dificultades mayores proceden de los que fracasan y están más rezagados y en particular, de aquellos que fracasan reiteradamente. Su debilidad asociativa y las ansiedades y resentimientos que producen son lo que provoca que la gente quede apartada en formas peligrosas y que se produzcan nuevas formas de intolerancia y de fanatismo, como ocurre con las formas más agresivas y puritanas de lo «políticamente correcto» y las formas menos convincentes de la mitología étnica o racial. Los grupos más débiles y más pobres son los más ruidosos de nuestra contemporánea cacofonía y quienes plantean las exigencias más fuertes. En la actualidad, en las ciudades de los Estados Unidos, los pobres, en su mayoría pertenecientes a grupos minoritarios, encuentran difícil actuar juntos de forma coherente. La asistencia mutua, la conservación de su cultura y la autodefensa se proclaman con mucha fuerza pero se implantan con muy poca

efectividad. Los pobres contemporáneos no tienen instituciones con bases fuertes ni económicamente saneadas. Sus instituciones son muy vulnerables y están socialmente desprotegidas.

Lo que ha pasado en los Estados Unidos durante las últimas décadas ha sido inesperado y preocupante, pero también, posiblemente —de un modo que debo explicar—, esperanzador. La brecha económica se ha ampliado tanto como se ha reducido la social; las desigualdades entre ingresos y recursos son mayores hoy que hace cincuenta años, pero no han producido, en los niveles más bajos del orden social, la correspondiente y «apropiada» conciencia, la reflexión de la derrota: la resignación y el acatamiento. No está difundida una cultura de la obediencia, no hay grupos moralmente preparados para la docilidad y la resignación como ocurría, al parecer, con los «pobres respetables» de otras épocas. Si acaso los hay, son más invisibles que nunca y no tienen organización ni representación política o cultural. Lo que vemos es bastante deprimente: una gran cantidad de hombres y mujeres sin cohesión o poder alguno y con frecuencia desmoralizados, a quienes invoca y explota una creciente multitud de demagogos raciales y religiosos pretendidamente carismáticos. Sin embargo, estas personas al menos no están mudas, ni rotas ni aplastadas, de manera que uno siente que al menos algunas de ellas podrían estar capacitadas para una movilización más esperanzadora en un entorno político diferente.

Pero el entorno político es el que es y a corto plazo no parece que ofrezca muchas esperanzas. Aunque no sea uniforme, por ahora la



debilidad es el rasgo general de la vida asociativa en los Estados Unidos. Cualquier programa orientado a la renovación política debe partir de esta realidad. La sociedad civil norteamericana es extraordinariamente multitudinaria: sindicatos, iglesias, grupos de interés, organizaciones étnicas, sectas y partidos políticos, asociaciones para la mejora personal y el perfeccionamiento, filantropías locales, clubes y cooperativas vecinales, órdenes religiosas de diverso tipo. Muchas de estas asociaciones son muy precarias, con grandes dificultades económicas y en peligro constante de desaparición. Consiguen y retienen menos poder que el que tuvieron en otros momentos. Crece el número de estadounidenses desorganizados, inactivos y sin defensa alguna (aunque griten y amenacen). ¿Por qué ocurre todo esto?

La respuesta reside en parte en la segunda de las fuerzas centrífugas que actúan en la sociedad estadounidense contemporánea. El pluralismo de este país se expresa no solamente en la diversidad de grupos sino en la pluralidad de individuos; como ya hemos comentado, su régimen de tolerancia se centra más en la diversidad de elecciones y estilos de vida personales que en las formas de vida en común. Quizá se trate de la sociedad más individualista en la historia de la humanidad. Comparados con las personas de cualquier antiguo país del viejo mundo, todos los norteamericanos somos radicalmente libres. Tenemos libertad para seguir nuestro propio camino, planear nuestras vidas, elegir una carrera, a la persona con quien queremos vivir (o a una serie de ellas), una religión (o ninguna), una política (o una oposición

política) y un estilo de vida (o ninguno); somos libres para «hacer nuestras cosas». La libertad personal y las formas radicales de tolerancia que la acompañan son, con toda seguridad, el logro más extraordinario del «nuevo orden de los tiempos» que celebra el Gran Sello de los Estados Unidos. La defensa de esta libertad contra los puritanos y los fanáticos es uno de los temas persistentes de la política estadounidense y contribuye a sus momentos más vigorosos; la celebración de esta libertad, de la creatividad e individualidad que facilita, es uno de los temas constantes de nuestra literatura.

No obstante, la libertad personal no es una maravilla sin mácula: muchos estadounidenses carecen de los medios y del poder para hacer «sus propias cosas» e incluso para encontrar qué cosas propias hacer. Las facilidades para poder hacerlas son principalmente un logro familiar, de clase o comunitario antes que personal. Los recursos tienen que acumularse cooperativamente durante generaciones. Sin los suficientes recursos, los individuos se ven muy presionados por las dificultades económicas, los desastres naturales, los fracasos del gobierno y las crisis personales. No cuentan con un apoyo familiar o comunitario permanente o significativo. Con frecuencia se tienen que marchar fuera de la familia, la clase o la comunidad, a la búsqueda de una nueva vida y de una nueva identidad en este nuevo mundo. Si logran escapar bien, no mirarán nunca hacia atrás; si necesitan regresar es muy probable que se encuentren con

que quienes dejaron atrás no tienen posibilidades de ayudarles. Éstas son las emociones de la posmodernidad, pero con frecuencia conducen a una mala historia o, mejor dicho, a una serie de tristes historias, parecidas aunque no relacionadas.

Pensemos por un momento en los grupos (étnicos, raciales o religiosos) que conforman nuestro supuestamente encarnizado y disgregante multiculturalismo. Todos son asociaciones voluntarias, con un núcleo de militantes, activistas y creyentes, y con una periferia de miembros más pasivos que, de hecho, son gorriones culturales que no han hecho ningún esfuerzo por esa asociación. Reclaman una identidad (o más de una) a la que no contribuyen con dinero, ni con tiempo ni esfuerzo alguno. Cuando tienen problemas buscan la ayuda de otros con parecida identidad a la suya. Sin embargo, la ayuda es incierta y superficial, porque en lo esencial se trata de identidades no merecidas. Los individuos no asentados no son miembros en quien confiar. No hay fronteras que delimiten a nuestros grupos culturales y, por supuesto, no hay aduaneros. Los hombres y las mujeres son libres de participar o no como les plazca, de entrar y salir, de retirarse por completo o simplemente de languidecer en la periferia. Gozan de libertad para unirse y mezclarse con las diferentes culturas, para explorar y desafiar todas las fronteras. Esta libertad vuelve a ser una de las ventajas de una sociedad de inmigrantes; aunque al mismo tiempo no contribuya a formar asociaciones fuertes y coherentes. Tampoco estoy seguro de que contribuya a formar individuos fuertes y con confianza en sí

mismos.

Las tasas de abandono de las asociaciones y de la identidad cultural debidas a la búsqueda privada de la felicidad (o a los desesperados intentos de sobrevivir económicamente) son tan altas hoy en día que todos los grupos se preocupan por mantener sus periferias y asegurar su propio futuro. Están constantemente buscando fondos, reclutando, peleando por activistas, aliados y adeptos, predicando contra los peligros de la asimilación, de los matrimonios mixtos, de la indiferencia o de la pasividad. Falto de todo tipo de poder coercitivo e inseguros de su propia capacidad de convencimiento, algunos de estos grupos solicitan programas gubernamentales (ayudas, derechos específicos o sistemas de cuota) que les ayuden a retener a sus miembros. Desde esta perspectiva, la auténtica alternativa a la tolerancia multicultural no es un norteamericanismo fuerte y sustantivo (como si los Estados Unidos fueran un Estado nacional del viejo mundo), sino un individualismo vacío o relleno aleatoriamente, un gran flujo de naufragos y de residuos humanos alejados de cualquier centro creativo.

Se trata una vez más de una perspectiva unilateral sobre la libertad individual en el seno de una sociedad de inmigrantes, aunque no está del todo equivocada. A pesar de las apariencias, el conflicto más fuerte hoy en los Estados Unidos no se da entre el multiculturalismo y algún tipo de hegemonía o monolitismo cultural, ni tampoco entre el pluralismo y la unidad o entre lo

múltiple y lo singular. Por el contrario, vivimos en el seno del peculiar conflicto moderno y posmoderno, entre la multiplicidad de grupos y de individuos. Éste es un conflicto para el que no queda otra elección que la de afirmar el valor de los dos polos. Los dos pluralismos hacen de los Estados Unidos lo que son, o lo que son a veces, y conforman la pauta de lo que deberían ser. Considerados conjuntamente, pero sólo conjuntamente, los dos pluralismos muestran una coherencia total con una común ciudadanía democrática.

Analicemos ahora a esos individuos de la sociedad estadounidense cada vez más disociados. Seguramente deberíamos preocuparnos por los procesos que producen disociación y que son el producto de esa sociedad (aunque algunos de ellos son también a veces procesos emancipatorios):

- La alta tasa de divorcios que al parecer se ha nivelado y que hasta hace muy poco aumentaba constantemente.
- El número creciente de niños al cuidado exclusivo de madres sin pareja, y con frecuencia tremendamente jóvenes.
- El reciente incremento de los datos sobre abuso y abandono de niños.
- El creciente número de personas que viven solas (a quienes el censo denomina «familias unipersonales»).
- La reducción de la afiliación, ya sea a sindicatos, a las iglesias más antiguas y mejor asentadas (las iglesias evangélicas y las sectas suben), ya sea a las sociedades filantrópicas, a las asociaciones de

padres en los colegios y a las asociaciones de vecinos.

- La reducción a largo plazo de la participación electoral y de la lealtad a los partidos (quizás el caso más extremo se haya dado en las elecciones locales).
- El elevado índice de movilidad geográfica, que mina la cohesión de los vecindarios.
- La repentina aparición de indigentes sin hogar (hombres y mujeres).
- La creciente ola de violencia indiscriminada.

La estabilización aparente de los altos niveles de paro y de subempleo que se dan entre los jóvenes y los grupos minoritarios hace que todos esos procesos sean más intensos y que sus efectos sean más graves. El desempleo hace frágiles los lazos familiares, aísla a las personas de sus sindicatos y de sus grupos de interés, reduce los recursos comunitarios, conduce al alejamiento y la retirada de la política e incrementa la tendencia hacia una vida delictiva. No es necesariamente cierto el viejo refrán de que el ocioso le hace el trabajo al diablo, pero es cierto cuando la ociosidad es una condición que nadie elegiría libremente.

Después de analizarlos tiendo a pensar que estos procesos son más preocupantes que la disonancia multicultural, aunque sólo sea porque en una sociedad democrática es mejor la acción en común que aislarse y retirarse; el tumulto es mejor que la pasividad y los propósitos compartidos (aunque no los aprobemos) son mejores que la apatía. Además, probablemente es cierto que muchos de

esos individuos sin ningún tipo de vínculos son una buena base para cierto tipo de movilizaciones de ultraderecha, ultranacionalistas, fundamentalistas y xenofóbicas que las democracias deberían evitar si pudiesen. Es cierto que hay autores que dicen que el multiculturalismo es producto de tales movilizaciones: ante sus ojos la sociedad norteamericana no sólo está en la antesala de la disolución sino de una guerra civil de tipo «bosnio». Pero de hecho solamente hemos tenido indicios de políticas abiertamente chovinistas y racistas. Hay más estadounidenses metidos en extraños cultos religiosos que en grupos políticos de ultraderecha (aunque a veces coincidan parcialmente). Estamos en un punto en el que todavía podemos utilizar el pluralismo de los grupos para rescatar el pluralismo de los individuos disociados.

Los individuos son más fuertes, tienen más confianza en sí mismos y son más capaces cuando participan en la vida comunitaria, cuando son responsables ante y de otros individuos. Esta relación no se mantiene sin más para cualquier tipo de vida comunitaria. No estoy recomendando esos extraños cultos religiosos, aunque incluso éstos deban tolerarse dentro de cualquier tipo de límites que establezcamos para nuestras ideas relativas a la ciudadanía y para los derechos individuales. Quizá quienes transiten por esos grupos salgan fortalecidos por la experiencia, formados para participar en una vida comunitaria menos exigente. Solamente en el contexto de la actividad asociativa pueden aprender los individuos

a deliberar, debatir, tomar decisiones y adquirir responsabilidades. El argumento no es nada nuevo, ya se planteaba a propósito de las congregaciones y conventículos protestantes que, según nos decían, habían servido como escuelas de democracia en la Gran Bretaña del siglo XIX, y ello a pesar de los vínculos sumamente intensos y exclusivos que creaban y de la frecuencia con que expresaban dudas sobre la salvación de los no creyentes. Los individuos efectivamente se salvaban por pertenecer a esas congregaciones, se salvaban del aislamiento y de la soledad, de los sentimientos de inferioridad, de la incompetencia y la inacción, y de cierto vacío moral, y así se transformaban en ciudadanos de provecho. Es cierto también que Gran Bretaña se salvó de la represión protestante debido al fuerte individualismo de esos mismos buenos ciudadanos: ésa fue en gran medida su utilidad.

Sin embargo, ningún régimen de tolerancia se puede construir exclusivamente sobre esos ciudadanos «fuertes», porque son el fruto de la vida en grupo y, por sí solos, no reproducirían las conexiones que hacen posible su fortaleza. De manera que es preciso mantener e intensificar los lazos asociativos, incluso aunque sean lazos parciales y no nos enlacen a todos. Hay muchas formas de conseguirlo. Las principales son las políticas gubernamentales que crean empleos y que apoyan y patrocinan la sindicalización en el trabajo. El desempleo es probablemente la forma más peligrosa de aislamiento, y los sindicatos no son exclusivamente una base de entrenamiento para las políticas democráticas sino también «contrapesos de poder» en la economía, instrumentos de



solidaridad local y de ayuda mutua. Casi de igual importancia son los programas que fortalecen la vida familiar, tanto en sus versiones tradicionales como en otras formas no tradicionales, en cualquier forma que produzca relaciones estables y redes de apoyo.

Quiero fijarme una vez más en las asociaciones culturales ya que suelen considerarse hoy como una amenaza. Me parece que es la debilidad de estas asociaciones, no su fortaleza, quien amenaza a nuestra vida corriente. La práctica desaparición de una cultura diferencial de la clase obrera es una de las razones de la debilidad de los sindicatos en los Estados Unidos en la actualidad, o mejor dicho, de la desaparición del conjunto de las culturas de la clase obrera (irlandeses, italianos, eslavos, escandinavos, etc.) que hacían posible el radicalismo obrero a fines del siglo pasado y en los albores del presente. Quienes tenían que trabajar juntos durante mucho tiempo necesitaban de los lazos que acompañan a la lengua, la memoria, los ritos familiares de fiestas y entierros, las prácticas comunes e incluso los juegos y canciones compartidas. La religión civil suministra algunos de esos vínculos a los ciudadanos en general, pero la vitalidad y la disciplina de una sociedad de inmigrantes depende de lazos más intensos que proceden de los grupos constituyentes. De manera que necesitamos más asociaciones culturales, y no menos, que además tengan más poder, estén más unidas y tengan un ámbito mayor de responsabilidades. Las asociaciones de este tipo no son los objetos de la tolerancia en las sociedades de inmigrantes, pero pueden convertirse en objeto de la política gubernamental (o mejor aún, en uno de sus fines).

Por ejemplo, consideremos el actual conjunto de programas federales -incluyendo la exención de impuestos, los fondos de apoyo, los subsidios y los permisos— que facilitan que las comunidades religiosas dirijan sus hospitales, asilos, escuelas, centros de acogida y servicios de familia. Son como sociedades de bienestar en el seno de un descentralizado (e incompleto) Estado del bienestar. Los impuestos se utilizan para segundas contribuciones caritativas en formas que refuerzan los patrones de asistencia mutua y de reproducción cultural que brotan de manera espontánea dentro de la sociedad civil. Hace falta que esas pautas se extiendan muchísimo porque su cobertura actual es radicalmente desigual. Más grupos deberían participar en la provisión de los beneficios del bienestar, por ejemplo, grupos raciales, étnicos y religiosos (y, ¿por qué no sindicatos, cooperativas y corporaciones?).

También necesitamos encontrar otros programas mediante los que el gobierno actúe indirectamente para apoyar a los ciudadanos que trabajan directamente en las comunidades locales: «escuelas a la carta» organizadas y dirigidas por profesores y padres, asociaciones de inquilinos, cooperativas para el control de las viviendas de propiedad pública, experiencias de propiedad y control de las empresas por parte de los trabajadores, viviendas de iniciativa local, limpieza, proyectos de prevención de la delincuencia, museos locales, centros juveniles, estaciones de radio y competiciones deportivas. Programas de estas caracterís-

ticas crean y fortalecen las pequeñas comunidades, provocan conflictos sobre los presupuestos del Estado y desatan batallas locales para conseguir el control del espacio político y de las actividades institucionales. Recordemos que la tolerancia no es una fórmula para conseguir la armonía: legitima a grupos que estaban reprimidos o que no se veían en el espacio público y les capacita para que puedan competir por los recursos disponibles. La presencia de estos grupos también aumentaría el total del espacio político, el número y rango de las funciones institucionales y, por tanto, las oportunidades para la participación individual. Unos individuos participativos con un sentido creciente de su propia eficacia son nuestra mejor protección contra la visión estrecha o la intolerancia de los grupos en que participan.

Las personas comprometidas tienden a ampliar su compromiso activo en muy diversas asociaciones de ámbito local y nacional. Ésta es una de las conclusiones más comunes de los científicos políticos y los sociólogos (y una de las más sorprendentes: ¿de dónde sacan el tiempo esas personas?). Ayuda a explicar por qué las actividades comprometidas contribuyen a reducir el compromiso político e ideológico con el chovinismo o el racismo. Las mismas personas destacan en las reuniones sindicales, en los proyectos vecinales, en las campañas políticas, en la participación religiosa y, con toda probabilidad, en la vigilancia de las urnas el día de las elecciones. En su mayoría son personas con opiniones propias, competentes, seguras de sí mismas y bastante persistentes en sus compromisos. Alguna suerte de combinación misteriosa de

responsabilidad, ambición y metomentodo les lleva de reunión en reunión. Todos se quejan (quiero decir cada uno de ellos se queja) de que son pocos. ¿Acaso su reducido número es un rasgo inevitable de la vida social, de forma que al aumentar las asociaciones sería cada vez menor el número de personas competentes? Supongo que los economistas que estudian la demanda tendrán algo mejor que contar sobre este «capital humano»: multiplique la demanda de personas competentes y aparecerán. Multipliquemos las oportunidades de acción en común, y surgirán los activistas para aprovecharlas. Algunos serán sin duda de cortas miras y fanáticos, exclusivamente interesados en lo que sirva para el avance de sus propios grupos pero, en la medida en que aumenten su número y la variedad de actividades que realizan, será menos probable que dominen esos fanáticos de cortas miras.

Cierto tipo de estrépito es uno de los rasgos de lo que en el futuro podremos reconocer como multiculturalismo temprano; aquél es particularmente evidente entre los grupos más débiles y nuevos, más pobres y menos organizados, porque en ellos las carencias económicas van de la mano con su carácter de minoría, y la clase es una función de la raza y de la cultura (aunque no lo sea completamente). Esa estridencia es el resultado de un periodo histórico en el cual la igualdad social prometida (y en parte satisfecha) por nuestro régimen de tolerancia se ve constantemente minada por la desigualdad económica.

Las organizaciones más fuertes, capaces de conseguir recursos y

ofrecer beneficios reales a sus miembros, moverán a esos grupos poco a poco hacia la tolerancia mutua y hacia políticas democráticamente incluyentes. Sin duda se da una tensión entre miembros y ciudadanos, entre intereses particulares e interés común, pero también hay entre ellos cierta continuidad. Los ciudadanos que se comprometen con el interés común no brotan de la nada. Son miembros de grupos que sienten que tienen un lugar en el país en su conjunto, en primer lugar en el mismo régimen de tolerancia y también en aspectos políticos más generales. Por ello intentan participar en la toma de decisiones en el plano nacional.

Recordemos que eso ya ha ocurrido en otros momentos, cuando se han dado conflictos étnicos y de clase. Cuando los grupos se consolidan, el centro sostiene a la periferia y la transforma en un cuerpo político. Los militantes sindicales, por ejemplo, comienzan participando en los piquetes y en los comités de huelga y terminan participando en la dirección de las escuelas y en el ayuntamiento. Lo mismo pasa con los activistas religiosos o étnicos, que empiezan por defender los intereses de su propia comunidad y terminan formando coaliciones políticas que luchan por unas candidaturas «equilibradas» y que hablan (al menos) del bien común. La cohesión del grupo fortalece a sus miembros; la ambición y la movilidad de sus componentes más decididos abre el grupo y lo liberaliza.

Algunos de esos miembros abandonarán sus grupos, se unirán a otros o emprenderán complicados caminos transculturales. Se

aprovecharán de las posibilidades de separarse y mezclarse. Actuarán como individuos radicalmente libres, que persiguen sus propios intereses materiales y espirituales. Pero, si actúan con el trasfondo de un grupo fuerte serán también agentes de innovación cultural y de aprendizaje colectivo. Cuando los vagabundos posmodernos vivan a lo largo de miembros y de ciudadanos, en lugar de suplantarlos, es improbable que se vean a sí mismos hablando exclusivamente entre sí, o interminablemente absortos; seguro que participarán en conversaciones interesantes.

Esos intercambios se producirán por todas partes, quizás especialmente en las escuelas públicas (en los colegios públicos y privados, y en las universidades) que, históricamente, al menos en los centros de inmigración más importantes, se han destacado por un modelo integrador de asociación. Las escuelas públicas agrupan a niños cuyos padres están vinculados a diferentes comunidades étnicas y religiosas, y a otros niños cuyos padres han abandonado o están en curso de abandonar esos compromisos. Siendo supuestamente neutrales con respecto a las comunidades y a quienes las hayan abandonado, las escuelas deben suministrar una explicación comprensiva de la historia y la filosofía de nuestro régimen de tolerancia, explicación que difícilmente puede eludir sus orígenes particularistas (protestantes ingleses). Deben enseñar la religión civil estadounidense e intentar formar ciudadanos estadounidenses, y con ello desafiarán a las comunidades culturales en las cuales una ciudadanía de ese tipo resulta poco familiar.

¿Deberían hacer algo más las escuelas públicas? ¿Deberían ayudar a los niños a que salgan de sus comunidades y recorran su propio camino por el mundo cultural? ¿Deberían contribuir a producir más vagabundos? Evidentemente resulta tentador imaginar la educación democrática como un entrenamiento en el pensamiento crítico, de manera que los estudiantes sean capaces de proceder a una evaluación independiente, preferiblemente escéptica, de todos los sistemas establecidos de creencias y prácticas culturales, pues, ¿no son los críticos los mejores ciudadanos?' Pudiera ser; en todo caso hacen falta muchos más. Y sin embargo no son forzosamente los ciudadanos más tolerantes; quizá no se resignen ni sean indiferentes ante las estrechas lealtades de sus compañeros, e incluso tal vez no les acepten estoicamente. Las democracias necesitan críticos que posean la virtud de la tolerancia, lo que probablemente quiera decir críticos que tengan sus propias lealtades y algún sentido del valor de la vida asociativa. La escuela puede ayudar a resolver esta última necesidad reconociendo simplemente la pluralidad de culturas y enseñando algo sobre los diversos grupos (aunque sea en forma no crítica, pues la experiencia de la diferencia por sí misma ya estimula el intercambio crítico). El sistema estatal debería tener también un segundo objetivo, plenamente compatible con el primero: el de producir ciudadanos compuestos o heterogéneos, hombres y mujeres que defiendan la tolerancia en el seno mismo de sus diferentes comunidades a la vez que valoran y reproducen (reconsideran y revisan) las diferencias.

No pretendo parecerme a la célebre Pollyana. Estos resultados no se producirán por casualidad; quizá no se den en ningún caso. Ahora todo es mucho más difícil: la familia, la clase y la comunidad tienen menor cohesión que antes; el gobierno y las actividades humanitarias reclaman recursos que son cada vez más escasos; el temor a un mundo callejero de droga y delincuencia es cada vez mayor; hombres y mujeres parecen no tener un rumbo claro. Existe otra dificultad posterior que, en todo caso, debemos celebrar. En el pasado, ciertos grupos organizados tuvieron éxito a la hora de incorporarse a la corriente principal de «lo norteamericano» sólo por dejar atrás a otros grupos (y a los más débiles de entre sus propios miembros). Quienes quedaban rezagados aceptaban normalmente su destino, o por lo menos no lograban hacerse oír suficientemente. Hoy, tal como he dicho, el nivel de resignación es considerablemente menor y, aunque buena parte del correspondiente bullicio que se produce resulta incoherente e inútil, sin embargo, a pesar de todo, sirve para recordar al resto que entre los temas del orden del día de la sociedad hay algo más que nuestro propio éxito. El multiculturalismo como ideología es un programa que pretende conseguir una mayor igualdad social y económica. Ningún régimen de tolerancia funcionará durante mucho tiempo en una sociedad de inmigrantes, pluralista, moderna o posmoderna sin cierta combinación de las dos cosas siguientes: una defensa de las diferencias de grupo y un ataque a las diferencias de clase.

Si deseamos los refuerzos mutuos de la comunidad y de la indivi-



dualidad para servir a un interés común, tendremos que actuar políticamente para hacerlos efectivos. Necesitan cierto trasfondo o condiciones estructurales que solamente pueden conseguirse mediante la acción del Estado. La vida en grupo no conseguirá sacar a las personas de la pasividad y la disociación salvo que se reproduzca una estrategia política para movilizar, organizar, y si es necesario subsidiar, el tipo de grupos adecuado. Los individuos de carácter dinámico no diversificarán sus compromisos ni ampliarán sus aspiraciones a menos que tengan abiertas otras oportunidades (trabajos, empleos públicos y responsabilidades) en ámbitos más amplios. Las fuerzas centrífugas de la cultura y de lo individual se corregirán la una a la otra solamente si se planifica adecuadamente esa corrección. Es necesario tratar de conseguir un equilibrio entre ambas. Esto quiere decir que nunca podremos ser defensores coherentes del multiculturalismo o del individualismo; que nunca podremos ser sencillamente liberales o comunitaristas, ni modernos o posmodernos, sino unas veces de una manera y otras de otra, según lo requiera el equilibrio. Me parece que el mejor nombre para ese equilibrio es el de democracia social, un credo político que defiende el sistema, apoya las formas necesarias de acción estatal y consigue de este modo mantener los modernos regímenes de tolerancia. Si el multiculturalismo de hoy produce más problemas que esperanzas es, en parte, debido a la debilidad de la democracia social (en los Estados Unidos, el liberalismo de izquierda). Pero ésa es otra historia, mucho más larga.