

Multiculturalismul: o nouă perspectivă științifică și politică despre cultură și identitate

MARGIT FEISCHMIDT

Evenimentul definitoriu al sfârșitului de secol XX îl reprezintă trăirea diversității, a diferenței și a eterogenității societății. Ca urmare a proceselor transnaționale ale producției, consumului și comunicării, bunurile realizate la mari distanțe, evenimentele petrecute la mii de kilometri de noi, devin experiențe cotidiene. Trăirea alterității, a condiției de străin devine și mai determinantă în locurile care sînt ținte ale migrației în masă, mai ales în metropole. Odată cu imigrația străini ia naștere căutarea unor noi forme de recunoaștere a celor care, deși au fost și pînă atunci „aici”, discursurile determinante ale societății i-au redus la tăcere ori i-au uitat la periferia vieții publice: minoritățile etnice autohtone sau cele care au imigrat mai demult. Diferențele sociale și culturale dintre cei de origine diferită, reprezintă o provocare atît pentru sfera politică, interesată să găsească soluții pentru astfel de situații, cît și pentru acele științe sociale care se angajează la o interpretare a acestora. Răspunsurile generate de această provocare au creat un nou tip de discurs: multiculturalismul.

Multiculturalismul reprezintă un discurs tipic pentru o modernitate tîrzie care își asumă experiența socială a diversității și a diferenței, reinterpretînd-o și reevaluînd-o. În construcția identităților sociale, multiculturalismul este conceput în opoziție cu strategiile omogenizatoare caracteristice modernității. El pornește de la esența lor represivă sau nesatisfăcătoare și pune accentul pe *diferențiere* și diversitate. *Cultura, identitatea și politicul* devin astfel categorii centrale ale dezbaterii și ale discursului public, context în care dobîndesc noi sensuri. La diferitele nivele ale identității sociale (etnice, culturale, rasiale și, după unele interpretări, și sexuale etc.), multiculturalismul validează tehnici similare ale reprezentării, avînd însă diferite variante în funcție de scopurile politice sau de premisele teoretice sau morale asumate.

Multiculturalismul: variante și sensuri ale discursului

În funcție de raportarea față de diferențele sociale investigate și descrise, multiculturalismul are trei interpretări fundamentale, și anume: multiculturalism *descriptiv*, *normativ* și *critic*.

Modul de abordare descriptiv privește multiculturalismul ca pe un *fapt*, un *dat* — formă denumită de Radtke *multiculturalism culinar-cinic* (Radtke, 1992), iar de Schöning-Kalender *multiculturalism de consum* (Schöning-Kalender, 1992). În această interpretare multiculturalitatea se referă la diversitatea bunurilor „culturale”, în primul rînd din domeniul producției culturale (artă, muzică, film etc.), din domeniul comunicării și al serviciilor (al industriei hoteliere, turismului etc.). Acesta este cazul unui Döner Kebab, al restaurantelor grecești și al telenovelelor sudamericane. Această formă spectaculoasă, dar superficială a diversității culturale este consecința proceselor transnaționale ale globalizării, producției și consumului. Este superficială și aparentă, făcînd iluzorie toleranța culturală scontată, deoarece gusturile, dispozițiile diferite sînt mai ales accesorii ale unor alterități abstracte, întruchipate de nostalgia, de dorul după alte locuri, cel mult accesorii ale unor meleaguri îndepărtate vizitate ca turiști, și nu cele ale unor oameni trăind realmente alături de noi, avînd o altă cultură.

Unii vorbesc despre societatea multiculturală ca despre un *fapt*, mai ales acolo unde interesele producției și ale politicii sociale, aparent au relaxat cadrele statului național, și unde este sprijinită imigrarea în țară a forței de muncă slab calificată în ideea satisfacerii cerințelor pieții și ale sistemului de pensionare. Acesta tip de multiculturalism este denumit de Radtke *multiculturalism instrumental-demografic*.

Despre multiculturalism se vorbește cel mai adesea în sens *normativ*: ca atare, bazîndu-se pe critica regulilor și discursurilor anterioare referitoare la diferențele sociale și culturale, el reclamă validarea unor noi norme. Multiculturalismul, ca critică — spune unul din clasicii europeni ai fenomenului, Claus Leggewie — este răspunsul dat la criza tehnicilor de tratare a fenomenului diversității culturale și a statului național etnic omogen, iar ca program, se angajează să găsească noi concepții pentru conviețuirea grupurilor demografice cu tradiții diferite (Leggewie 1990: I-XIV). Aspectul programatic a fost conceput înainte de toate în instituții ale normalizării și ale controlului social, respectiv în învățămînt, în pedagogie și în politica socială. Generalizînd aceste experiențe, există tendința ca multiculturalismul să fie interpretat tot mai mult ca o tehnică socială dispunînd de o ideologie proprie.

Multiculturalismul pedagogic: pornind de la ideea educației interculturale și bazându-se pe argumente fundamentale morale acest tip de multiculturalism dorește să realizeze respectul mutual dintre culturi (Hamburger 1990). În acest scop preconizează accelerarea reformei curriculare, a planurilor de învățământ valabile la diferitele niveluri ale școlarizării. Scopurile, respectiv așteptările acestuia sînt concepute astfel încît canoanele culturale transmise prin intermediul învățămîntului să reflecte, pe lîngă cultura superioară majoritară, și pe cea minoritară, respectiv cele ale subculturilor, ca școala să permită, chiar să stimuleze autoreprezentarea minorităților.

Multiculturalismul este definit ca *ideologie de stat* din anii '70 în Canada, din anii '80 în Australia, iar în ultimii ani are o influență și în alte țări asuăra modului în care sînt redefiniți locuitorii acestora din punct de vedere politic și cultural. Ca ideologie, pornește de la experiența că există grupuri bine definite din punct de vedere etnic, care doresc să-și păstreze specificul, respectiv diferența, considerînd că recunoașterea, ba chiar respectarea diversității nu este incompatibilă cu unitatea politică a unei țări, dimpotrivă, ea poate fi integrată în ea. (Fleras și Elliott 1993). Multiculturalismul la nivel de politică de stat consideră că diversitatea trebuie să fie nu doar tolerată, ci și sprijinită, iar pe această bază se sugerează două direcții ale acțiunii politice: transformarea pluralistă a instituțiilor naționale și a serviciilor organizatorice și crearea unor cadre instituționale în care minoritățile să-și poată păstra moștenirile culturale, fără a-și pierde astfel, șansa egalității sociale.

Conceptul central al diferitelor forme ale multiculturalismului normativ este cel de *diferență*, care în general este raportat la grupuri imaginate în cadrul unor frontiere constante, rigide, precum și la inter-relația acestora. Astfel, este postulat invariabil „propriul” și „străinul”, grupurile sociale identificate ca majoritate și minoritate. Așadar, după cum subliniază critica lui Radtke și Habermas (Habermas 1994), multiculturalismul ridicat la nivel de politică ajunge să consolideze exact ceea ce ar dori să depășească: categoriile identitare rigide și segregarea minorităților. Răspunsul minorităților la o astfel de politică este retragerea într-o formă de viață microcomunitară, cu o identitate culturală autentică, prin construirea unor structuri paralele cu *mainstream*-ul societății, și care poartă pericolul tradiționalismului, naționalismului și/sau a fundamentalismului. Ceva similar se petrece și în lupta dusă pentru transformarea învățămîntului în ce privește conținutul și instituțiile sale, atunci cînd studiile etnice și feministe (*ethnic studies, women studies*) se instituționalizează izolîndu-se de disciplinele și instituțiile anterioare, nerezultînd din acestea schimbări de concepție în totalitatea discursurilor sau a instituțiilor.

Unii dintre cei care se ocupă cu această problemă fac o deosebire între multiculturalismul bazat pe principiul diferenței și cel critic. După părerea celor care susțin *multiculturalismul de principiu diferențial*, cultura apare ca sinonimă cu identitatea etnică, ambele sînt privite ca esențe invariabile, strategia lor politică urmînd realizarea structurilor instituționale independente. Terence Turner vorbește — în continuarea ideilor lui Gitlin — despre crearea unor rezervații culturale care romantizează alteritatea (Turner 1993). *Multiculturalismul critic* — pornind de la realitatea diversității culturale — revizuieste conceptele și discursurile utilizate de către culturile dominante și cele minoritare, cu scopul de a crea o *cultură comună*, mai deschisă și mai democratică. (Turner 1993). Multiculturalismul critic denunță canoanele existente și subliniază în primul rînd rolul reprezentării, a instituțiilor generatoare de sensuri în construirea identității. Din această perspectivă, identitățile clădite pe asemănări și diferențieri permanente și rigide, fie majoritare sau minoritare, ilustrează aceeași logică esențialistă. În schimb, categoria centrală a multiculturalismului critic este *eterogenitatea*. Cînd adepții lui gîndesc în acești termeni programele de învățămînt, ei nu doresc să introducă canoane închise minoritare în cele majoritare, ci doresc să sublinieze caracterul dialogal al pedagogiei. Scopul lor este acela de a transforma discursurile normative și practicile anterioare de sancționare, vorbind despre identități de frontieră (*border identities*) în cadrul cărora are loc un dialog intercultural între diferitele sensuri sau influențe culturale (Goldberg 1994: 12-20). Multiculturalismul definește în primul rînd critica statului național asimilator, care urmărește omogenizarea etnică, respectiv critica culturii naționale subordonate acestuia, cautînd alternativele care recunosc și promovează diversitatea culturală. Ca un nou discurs și o nouă strategie politică este în multe privințe asemănător mișcărilor feministe sau a minorităților sexuale. Acestora le este comun faptul, că fiecare se opune unui discurs hegemonic promovînd recunoașterea unor experiențe și identități marginalizate anterior. Pe lîngă toate acestea, multiculturalismul este greu de separat de noile mișcări sociale, atît în formarea, cît și în istoria sa.

Condiția de străin în discursurile modernității și în contextul multiculturalismului

Multiculturalismul reinterpretează alteritatea situînd fenomenul într-o lumină nouă, diferită de cea pe care au identificat-o societățile moderne, cu mecanismele prin care s-a ajuns atunci la acceptarea „străinilor”, la

așezarea lor simbolică și structurală. Noua raportare reflectă două tipuri de tradiție spirituală: una alcătuită din teoriile și descrierile științelor sociale despre străin și condiția sa, iar cealaltă, formată din concepțiile privind tratarea problemelor politice pe care le ridică imigranții și migrația în masă.

Teoriile clasice caută să găsească un răspuns la ce înseamnă condiția de străin în sens sociologic, ca și cu privire la structurile și procesele sociale prin care oamenii și grupurile sînt identificați ca străini. În interpretarea clasică a lui Georg Simmel (*Exkurs über den Fremden* apărut în *Soziologie* din 1908), străinul este *acel pribeag care nu călătorește mai departe, care sosește azi și mîine rămîne aici*. Esențială este deci, unitatea dintre apropiere și depărtare: el însuși este membru al societății găzduitoare, dar locul său este definit tocmai prin exterioritatea sa. Arhetipul acestuia este comerciantul evreu, care ca urmare a funcției sale sociale (aprovizionarea grupului cu bunuri produse altundeva), trebuie să rămînă străin. Față de autohtonii legați de glie, el este dinamic, diferă prin stilul său de viață și prin raportul său față de proprietate, acest lucru menținînd distanțarea sa de societatea locală și de tradițiile acesteia. De aici rezultă marea sa libertate pe tărîmul eticii și gradul său mai mare de obiectivitate în cunoaștere. La Simmel această „existență intermediară” constituie o sursă suplimentară — sau poate însemna și așa ceva — pe cînd, la contemporanii săi, constituie un conflict permanentizat, o anomie.

În lucrările lui Robert Park — aparținînd școlii sociologice din Chicago — omul marginal (*marginal man*) se află la granița a două culturi și pentru a rezolva conflictele culturale izvorîte din această situație, trebuie să mobilizeze surse individuale. Cele două consecințe ale conflictului sînt pe de o parte, producerea unei culturi noi, hibride, aflate la granița dintre cultura imigrantă și cea autohtonă, iar pe de altă parte, o agravare a conflictului deoarece cultura dominantă respinge integrarea culturii imigrante. Acesta din urmă reprezintă cazul marginalității congelate, consecințele sale fiind anomia și devianța.

Fenomenologul Alfred Schütz interpretează procesul prin care trece străinul în confruntarea sa cu acel model cultural care pentru „autohtoni” este ceva natural și normativ. Criza sa individuală poate fi soluționată doar printr-o reconsiderare a sistemului individual de relevanță, el *putîndu-se integra* doar prin asimilarea modelelor culturale ale societății majoritare, găzduitoare, iar odată cu aceasta dispare și caracterul său de străin. Dacă străinul nu este dispus să schimbe modelul cultural adus cu sine pe cel nou, el va rămîne un „om marginal, devenind un fel de hibrid cultural aflat la frontiera dintre cele două variante ale vieții în grup, și nu va ști nici el, de care dintre acestea aparține” (Schütz 1984). Teoria sociologică clasică a străinului se concentrează asupra conceptului de *conflict*. Stichwech încearcă să găsească răspuns la modalitățile de acceptare și integrare ale străinului. Astfel, el consideră că locul și rolul social al străinilor este dat *ab ovo* în societățile stratificate, ele umplu golurile de statut rezultate din structura societății (Stichwech 1993). (Un exemplu în acest sens este că în societățile industriale dezvoltate, posturile cu un prestigiu social inferior sînt ocupate îndeosebi de străini.) Așadar, pentru interesele lor fundamentale, societățile complexe urmăresc *stabilizarea condiției strănietății*, și acest proces nu poate fi schimbat radical nici prin legea morală a toleranței. Chiar și aceasta face *condiția de străin* doar suportabilă, compatibilă cu minimul liberal, fără a-i schimba determinarea structurală.

După părerea unor clasici ai antropologiei, această atitudine nu era proprie societăților premoderne, unde esența condiției de străin era privită ca o *stare tranzitorie*. Etica ospitalității (Fortes, Meyer citat de Nassehi 1995: 449) permitea, ba chiar prescria că străinul „trebuie pus la încercare”. Există diferite tehnici rituale (purificare, adoptare, înrudire fictivă) pentru depășirea condiției de străin, pentru ca străinul să devină prieten sau dușman bun de nimic.

După Bauman (Bauman 1990) cele două forme fundamentale ale relațiilor sociale sînt prietenia și dușmănia, iar străinul este de neînțeles în raportarea sa la oricare dintre acestea provocînd întotdeauna și pretutindeni probleme hermeneutice. Două sînt tehnicile prin care incertitudinea poate fi redusă: delimitarea teritorială și cea funcțională. Acestea sînt totodată și cele pe care societățile moderne nu le fac posibile decît cel mult cu prețul unor conflicte. Condiția de străin tulbură ordinea lumii, este incompatibilă cu clasificarea binară, este indecibilă și inclassificabilă, și prin urmare demonstrează caracterul accidental și fragilitatea clasificării. „Nu există anomalie mai mare decît străinul. El se află între prieten și dușman, ordine și haos, afară și înăuntru.”

Statutul național modern, care operează în primul rînd cu dihotomia prieteni-dușmani, adevăratul dușman îl recunoaște în persoana străinului, și luptă în așa fel împotriva lui, încît încearcă să-l lichideze. Prin diferitele programe de asimilare se dorește de fapt și primordial, depășirea acestei ambivalențe; după părerea lui Bauman însă fără succes. În istoria modernității, primul moment decisiv în această privință a fost acela în care Declarația Drepturilor Omului și Cetățeanului a redus sensul noțiunii de om la cel de cetățean (Nassehi 1995: 452-453), astfel deveneau străini toți cei care nu erau cetățeni sau membri ai națiunii politice respective. Între

sensul de om și cel de cetățean a fost apoi intercalat cel de străin (Kristeva 1990: 106). În era statelor naționale, prototipul străinului îl constituia rezidentul venit de peste hotare.

Radtko — în studiul citat mai sus — pledează împotriva influenței modernității de conservare a condiției de străin. În opinia sa, în societățile moderne diferențiate funcțional dispare dihotomia propriu-străin, între acestea aflându-se masele *străinilor neutri*, care ne apar în rolurile lor funcționale, iar elementul cel mai important al raportării față de ei este indiferența. Radtko găsește în acest raționament punctul de pornire pentru soluționarea situației grupurilor marginalizate. El vede în primul rând diferențe sociale, pentru aplanarea cărora, străinilor/imigranților trebuie să li se acorde drepturi politice și sociale egale. În urma acestora, chiar dacă nu vor deveni prieteni cu autohtonii, ei vor dobândi roluri funcționale neutre din punct de vedere moral.

În secolul XX. au existat trei concepții politice fundamentale promovate și de științele sociale, cu privire la soarta străinilor imigranți și la tratarea problemelor ridicate de aceștia: asimilarea, integrarea și segregarea. (Feagin 1990, Fleras-Elliott).

Școala sociologică din Chicago a fost cea care a efectuat pentru prima dată cercetări empirice în societăți moderne multietnice. În cultura imigranților stabiliți în metropolele americane au găsit, unul lângă altul, elementele schimbării și ale continuității. Ei consideraseră că direcția definitorie a schimbării o reprezintă *aculturația*, aceasta fiind prețul integrării sociale și a capacității de mobilitate. Pornind de la această constatare — nu în mică măsură normativă —, s-a creat un model care surprind procesele de integrare socială și aculturație în „*ciclurile succesive ale relațiilor rasiale*”, care conduc, de la izolare, prin concurența între grupuri și prin conflict, la adaptare, și al căror ultim obiectiv îl reprezintă asimilarea imigranților (Feagin 1990: 89-90). Milton Gordon (Gordon 1964) vorbește despre două niveluri ale asimilării care se desfășoară succesiv: *asimilarea culturală*, prin care are loc preluarea stilului de viață al majorității albe, protestante și anglosaxone, și *asimilarea structurală*, prin care, ca rezultat al celei anterioare, imigranții se integrează cu succes în instituțiile societății care îi găzduiește.

Dacă modelul anterior presupune schimbarea și adaptarea culturii imigranților la o cultură permeabilă, dar care rămâne în tot acest timp neschimbată în esență, modelul *integrării* imaginează un proces bidirecțional, din care se naște o nouă unitate raportată la ambele componente. În Statele Unite ale Americii metafora acestui proces este *creuzetul cultural (melting-pot)*. În sfera publică, în primul rând în instituțiile de stat (mass media, educație), cultura comună realizată în acest creuzet cultural este determinantă și reprezintă un etalon, pe când în sfera privată — și numai acolo — există posibilități și pentru susținerea unor tradiții distincte. Acesta este modelul care, prin faptul că a ascuns alteritățile într-un mod liniștitor — expulzându-le în sfera vieții private —, fără a le declara război în mod fățiș, s-a integrat bine în statul de drept liberal, asigurând o conviețuire stabilă.

Segregația, adică sciziunea societății pe grupuri determinate de caracteristici etnice și/sau rasiale este tendința permanent prezentă la nivel social, dar accentuată în mod deosebit de anumite tipuri de politică. Granițele rigide, impenetrabile dintre grupurile sociale, separarea pe baze etnice sau rasiale pot fi explicate în mai multe feluri: din cauza concurenței inegale pentru bunurile limitate și pentru putere, a exploatarei bazate pe clase sociale, din cauza interiorizării inferiorității și a îmbinării acesteia cu identitatea culturală colectivă, și, în fine, din cauza apariției unor enclave etnice, funcționând după propriile legi. Critica segregației atrage atenția în primul rând asupra faptului că inegalitatea, care are în primul rând origine economică, este legitimată și permanentizată de rasismul instituționalizat, de retorica și practica birocratică a discriminării. Începând cu anii '60, în științele sociale și în politică a apărut recunoașterea faptului că modernizarea nu a atras după sine reducerea scontată a importanței diferențelor etnice și rasiale. Dimpotrivă, la a doua și a treia generație de imigranți se pot găsi noi forme ale etnicității, ele însemnând nu doar simboluri noi și mai importante decât cele de până atunci (Gans 1979), dar și rețele etnice în curs de revitalizare, pe care oamenii le folosesc la rezolvarea problemelor cotidiene (Glazer-Moynihan 1975), precum și noi modalități de a face politică pe baze etnice. Multiculturalismul reprezintă un nou tip de răspuns la toate aceste experiențe, respectiv întrebări, prezente pe două niveluri. În politică este mai cu seamă sloganul celor care revendică din partea statului, a instituțiilor societății majoritare o altfel de raportare la imigranți. (Acest lucru se manifestă cel mai acut în disputele referitoare la cetățenie, rezultate din interesul ca națiunea să fie redefinită ca o comunitate politică polilingvă, multiculturală). Iar, pe de altă parte, este prezentă în științele sociale, unde, reluându-se principiile anterioare și căutându-se un nou cadru conceptual, se interpretează statutul politic, situația socială marginală și restricțiile culturale ale imigranților.

Critica culturii naționale și conceptul de cultură al multiculturalismului

Capitolul următor are în vedere conceptele de cultură abordate și folosite în discursurile multiculturalismului urmînd a fi examinate din perspectiva a două discipline, cea a antropologiei culturale și cea a studiilor culturale (*cultural studies*).

Conceptul de cultură definit de antropologia culturală s-a transformat corespunzător teoriilor și metodelor disciplinei. La început, prin cultură au fost înțelese obiectele unor popoare exotice colecționate și apoi depuse în muzee de către călători și filantropi entuziaști. Mai târziu, cultura era considerată atît o expresie a obiceiurilor care au atras atenția prin ciudătenia lor, cît și a manifestărilor de comportament învățat, care puteau fi cercetate direct prin metodele antropologului. Această definiție a fost urmată de cea prin care se recunoaștea că cultura se află în esența din spatele a ceea ce este vizibil, în cunoașterea culturală care poate fi recunoscută cel mai bine în limbaj. Și azi sînt mulți cei care împărtășesc acea opinie a antropologiei interpretative după care cultura nu este alcătuită din obiecte, obiceiuri și/sau reprezentări, ci din semnificația comună a acestora.

Caracteristica comună a concepțiilor de cultură de mai sus, în ciuda diferențelor teoretice și metodologice, este aceea că și-au imaginat cultura ca pe o entitate închisă și statică, ce caracterizează grupuri sociale de asemenea închise, care nu comunică între ele și care sînt constante în timp (la început se vorbea mai ales despre triburi, pentru ca mai târziu să se vorbească în primul rînd despre etnii). Așadar, grupul tocmai cercetat l-au considerat a fi omogen din punct de vedere cultural, iar diferențele au fost observate doar între grupurile descrise prin caracteristici culturale. Este indubitabil faptul că — în ciuda limitelor acestei concepții recunoscute în ultimele decenii — aportul însemnat al antropologiei clasice sau moderne la cercetările din științele sociale și chiar pentru multiculturalism este dat de conceptul de *relativism cultural*.

Melford Spiro (Spiro 1986) vorbește despre trei forme ale relativismului cultural. *Relativismul descriptiv*, care decurge din determinismului cultural. Apoi, conform *relativismului normativ*, deoarece fiecare etalon reprezintă o formație culturală, nu poate fi găsit un standard transcultural prin care să se poată măsura și pe baza căruia să se poată compara diferitele culturi. Deci, sub nici un aspect nu se poate vorbi de cultură mai dezvoltată sau mai puțin dezvoltată, despre o cultură mai rea sau una mai bună. Din perspectiva *relativismului epistemologic*, fiecare cultură este, privind esența existenței sale, un unicat, iar ca atare, culturile nu numai că sînt incomparabile, dar nici măcar nu se poate imagina un cadru conceptual comun. Cea din urmă este forma radicală a relativismului, care conduce la absurditate, atît în sens politic, cît și epistemologic. Majoritatea antropologilor utilizează un fel de relativism limitat, prin care putem înțelege mai curînd varianta sa descriptivă și normativă, acceptîndu-se pe lîngă aceasta și existența anumitor caracteristici universale psihice și sociale. Conform celor susținute de Spiro, există *universalii culturale* care în orice ambianță socială sau culturală sînt determinate de funcții similare.

Antropologia s-a aflat mult vreme în situație de monopol în ce privește dobîndirea cunoștințelor despre popoarele ne-europene. Aceași era și situația etnografiei în reprezentarea culturii neelitiste, a culturii „populare”. Periferia a fost reprezentată din centru, estul din vest, poziția socială inferioară din cea superioară, bineînțeles, de fiecare dată corespunzător normelor epistemologice și intențiilor politice ale celor din urmă. Critica și antropologia postmodernă atrag atenția asupra relațiilor inegale de putere ce se ascund în spatele categoriilor culturii, și vād în metoda dialogică și în conceperea unui dialog creativ, niciodată încheiat dintre cultură și diferitele subculturi, dintre cei aflați înăuntru și cei aflați în afară, o posibilitate de înlăturare a lor (Clifford, James 1983). În opoziție cu concepția anterioară, omogenă a culturii, se pune accent pe *plurivocitate*, pe diversitatea în unitate. Cu o concepție a culturii din multe puncte de vedere asemănătoare lucrează și cercetarea critică a culturii — care atrage și ea atenția asupra legăturilor dintre cultură și politică — abordînd varietatea culturală ce reflectă inegalitățile economice și de putere din interiorul societăților din epoca modernității târzii. Cercetarea critică a culturii se alimentează din două surse, prima reprezentînd-o critica concepției monoculturale a societății, care se referă în mod deosebit la canoane și la instituțiile și tehnicile care reproduc hegemonia culturală (statul național, hegemonia claselor dominante sau a industriei culturale transnaționale), cea de a doua fiind cercetarea culturii populare și în general a culturii tuturor tipurilor de grupuri sociale marginalizate. „*Astfel, scopul cercetării critice a culturii este de a face transparent și de a deconstrui centrul cultural, magistrala edificiului său, adică de a face vizibilă și acceptată «alteritatea culturală»*” (Vörös-Nagy 1995:145-155).

Wolfgang Kaschuba, bazîndu-se pe cercetările istoriei sociale marxiste, pe cercetarea critică a culturii și pe cea a antropologiei critice și reflexive, rezumă în felul următor concepția *culturii ca instrument*, vorbirea despre cultură ca strategie politică (Kaschuba 1994). „Cultura”, care nu este altceva decît un mod de-a percepe și de-a analiza „realitatea”, se organizează în mare măsură prin discursuri sociale. „*Aceste discursuri sînt codificate în*

imagini conceptuale, texte și metafore fundamentale care trebuie să servească la poziționarea societății în istorie, la auto-conceperea și auto-justificarea socială (Selbstvergewisserung). (...) Istoria oferă destule exemple pentru cum a fost folosită „cultura” pentru sacralizarea atribuirilor de semnificație colective” (Kaschuba 1994:269-270).

Anthony P. Cohen prezintă dintr-o altă perspectivă — cea a antropologiei simbolice — caracterul simbolic și instrumental al culturii, specific epocii modernității. Cultura ca identitate se referă la acel efort al persoanelor sau grupurilor de a se manifesta în conceptele unei culturi obiectivate sau emblematizate. Aceasta este o practică politică, ce apare de obicei în procese caracterizate drept „etnice”. Cohen vorbește deci despre un proces care privește în primul rând acțiunea și reprezentarea politică, având ca scop autodefinirea simbolică și delimitarea, cel mai important instrument al său fiind prezentarea „culturii proprii”.

Mulți autori par să fie de acord cu ideea că esența modernității, sau cel puțin unul dintre importantele evenimente ale ei, constă în transformarea rolului social al culturii, ceea ce reprezintă în primul rând rezultatul formării *culturilor naționale*. După Gellner, formarea unei economii concentrate pe creștere accentuată și ca și formarea societăților industriale a fost însoțită de o schimbare structurală: creșterea fără precedent a mobilității (Gellner 1995). Condiția acesteia a fost ca cetățenii să fie egali nu numai politic, prin declarata egalitate de șanse, ci și cultural. Omogenizarea culturală se realizează prin producerea culturilor naționale unitare având ca bază instituțională educația școlară generală obligatorie. Educația centrală statală a pretins și a făcut obligatorie nu doar limba „literară” unitară, dar a creat și o moștenire culturală normativă, ceea ce trebuie să fie cunoscută de fiecare membru al națiunii. (Weber 1979). Naționalizarea culturii presupune pretutindeni două procese strâns înlănțuite. Primul îl reprezintă simbolizarea, adică faptul că anumite elemente culturale — și pretutindeni similare — devin simboluri ce reprezintă națiunea, creînd canonul după care de acum încolo va fi privită și cultura națională. Cel de al doilea proces privește reproducerea acestor simboluri și propagarea lor în instituții ca învățământul public, tipărirea, media scrisă și electronică (Anderson 1983, Lofgren 1989). Producerea naționalismului și a culturii naționale dă naștere situației în care cultura — care mai înainte constituia îndeosebi partea fără reflectare a practicii sociale — „devine deodată perceptibilă și importantă” (Gellner 1995:199), care nu numai că poate fi receptată prin simboluri, dar devine importantă și emoțional, constituind elementul central al unei apartenențe la o comunitate, adică al identității sale.

Crearea culturilor naționale are loc pe baza unor scenarii universale, respectiv a unei „*gramatici culturale*” (Lofgren 1989), aplicate de aproximativ 200 de ani în cele mai diferite locuri din lume, de către elitele aflate în fruntea emancipării politice. Luptele politice purtate pentru decolonizare începînd cu cel de-al doilea război mondial, mișcările regionale începînd cu anii '60, emanciparea minorităților rasiale și etnice din țările imigrante, toate își au rădăcinile în aceleași strategii culturaliste. Situația defavorabilă se traduce la fiecare în limbajul *culturii periclitată*. Pentru ca acest lucru să poată avea loc, Cohen vorbește de trei condiții minimale: oamenii trebuie să recunoască faptul că este în defavoarea lor dacă alții le ignoră cultura, trebuie să constate marginalizarea culturii lor și trebuie să simtă relativa lor neputință față de această marginalizare. Crearea procesului este totdeauna o elită care se crede reprezentanta întregii minorități. Ea crează acele instituții, medii de comunicare prin care oferă o nouă cultură, o cultură canonizată, în primul rând formele sale obiectivate, simbolurile ca obiecte de identificare. Ea e cea care crează tradițiile, monumentele și amintirile minorității, propriul patrimoniu și colecțiile etnografice sau parcul său național, uneori și propria sa limbă dintr-un dialect în dispariție (Handler 1988).

Discursul despre cultură are și forme mai noi, caracteristice pentru sfîrșitul secolului XX. (Kaschuba 1994: 270-273). *Rasismul cultural*, care este succesorul rasismului biologic, afirmă pe baza incomparabilității culturilor, a caracterului unic și nesubstituibil, că fiecare cultură are dreptul la existență și la demnitate, dar acest drept îi revine numai pe locul său geografic și nu în țările imigrante. Acest argument se folosește deseori în comunicarea cotidiană, dar și în politica conservativă. *Fundamentalismul* impune revenirea la tradițiile culturale sau religioase care sînt împotriva modernității. În fiecare situație specificul grupului social în cauză, închistarea lui într-un statut economic și/sau social inferior se traduce în limbajul discursului emoțional al culturii. Privită în general: „*cultura periclitată*” se postulează ca valoare morală universală și devine categoria centrală a luptei de emancipare simbolică și politică împotriva oprîmării economice sau politice.

După critica culturalistă, majoritatea discursurilor — fie în politică, fie în științe — esențializează cultura. Comunitățile înzestrate cu o cultură specifică sînt privite ca un fel de monade semantice închise spre exterior. Acesta este un concept tradițional și în cadrul antropologiei culturale, a cărei manifestare a provocat multe dispute, prin metafora lévi-straussiană, după care noi toți călătorim pe trenul culturii proprii și fiecare tren merge

în felul său, în propria-i direcție (Geertz 1994: 340). Aceasta este afirmația unui antropolog care recunoaște, ba chiar preaslăvește alteritatea, dar dorește s-o vadă de la o distanță liniștitoare, sau cel puțin s-o vadă sigur închisă în sine. Tocmai aceasta este concepția care cu greu se poate susține într-o lume tot mai determinată de coeziunea dintre globalizare și particularități și care se formulează într-un mod similar. Ulf Hannerz vorbește despre creolizare, James Clifford de plurivocitate, Geertz de colaj, toate avînd ca însușire comună faptul că, „*acele alte lumi*” și „*modurile de gîndire străine*” nu se mai află deja altundeva, ci în imediata noastră apropiere (Geertz 1994: 346). Iar din diversitatea culturală a propriilor societăți se nasc astfel de probleme morale, care pînă acum puteau fi evitate în ideea că ceea ce este străin se află în afara vieții lumii noastre. Acum trebuie să ne însușim acea capacitate de-a putea să ne transpunem în modul de gîndire al străinului care trăiește în apropierea noastră. Iar aceasta se bazează — după observația optimistă a lui Geertz — pe faptul că trebuie să ne cunoaștem reciproc și să folosim această cunoaștere.

În continuare aș trece în revistă pe scurt felul în care conceptele de cultură schițate mai sus apar în discursul multiculturalismului, de asemenea, cu ce argumente politice sau filosofice se asociază ele în diferitele contexte. În discursul multiculturalist survin două tipuri de interpretări ale culturii, pe care — în legătură cu problema fundamentală, cu tratarea socială sau politică a diferențelor — se clădesc două concepții care polemizează una cu alta: una privește cultura ca un dat, ca o caracteristică a unei comunități, cealaltă vede cultura ca un fel de proces ce trebuie continuu creat și tocmai din această cauză o vede și perpetuu schimbătoare.

Îndeosebi cea dintîi se reflectă în conceptul de cultură societală (*societal culture*) al lui Will Kymlicka. Cultura societală este cea care oferă posibilități pline de semnificații în toate domeniile activității umane (*meaningful ways of life*), în sfera publică și privată deopotrivă. Cultura interpretată astfel se organizează teritorial și se bazează pe limba comună. Aceasta înseamnă nu doar amintiri și valori comune, ci și instituții și practici comune în fiecare domeniu al vieții sociale: în învățămînt, în mass media, în economie, în guvernare (Kymlicka 1995: 76). Nu este necesar ca toate instituțiile amintite mai sus să fie prezente în același timp, dar în general e nevoie de instituții ca să existe cultură. Instituțiile crează și susțin cultura caracteristică unui grup. Din această cauză, consideră Kymlicka, este important să se facă distincția dintre minoritățile naționale și grupurile etnice: cele dintîi dispun de instituții proprii, pe cînd cele din urmă nu. Potrivit acestora, se vorbește și de două forme distincte privind esența lor, a diversității culturale: prima a luat ființă datorită faptului că statul a încorporat culturi concentrate teritorial, cea de-a doua a luat ființă prin imigrare individuală sau familială. Cele două situații diferite din punct de vedere cultural necesită proceduri diferite din partea politicii. Fiecare teoretician al multiculturalismului încearcă să dea un răspuns la întrebarea cum se raportează cultura la politică, dar și la principiile democrației liberale care funcționează pe baza liberalităților democratice ale individului. După Raz postura de membru cultural al oamenilor determină orizontul posibilităților lor, deoarece cultura comună înlesnește relațiile, interacțiunea socială, oferind pe de altă parte un sentiment de siguranță cognitivă și în mod indirect, siguranța unei apartenențe la ceva. (Raz 1996:81). Și Kymlicka gîndește similar: cultura societală oferă posibilități semnificative privind libertatea și realizarea alegerii, adică cultura nu reprezintă altceva decît contextul alegerii. Deci, deși culturile sînt date și caracteristice unei societăți, ele nu au o valoare în sine, ci prin numai aceea că fac posibilă alegerea dintre posibilitățile semnificative. (Kymlicka 1995: 82-84).

Cînd este vorba despre multiculturalism, ca tehnici de organizare societală se vorbește despre două niveluri de considerare a culturii: cultura pe care o crează statul și cu care acesta se identifică, și cultura pe care o reproduc comunitățile minoritare, respectiv instituțiile acestora. Apărătorii statului liberal obișnuiesc să spună că trebuie să existe o cultură națională în sensul unei culturi controlate de către stat, un canon cultural, pentru că absența acesteia ar submina solidaritatea socială, legitimitatea țării ca unitate politică. Adepții multiculturalismului, pe de o parte, ar ceda minorităților (la Kymlicka doar minorităților naționale) dreptul creerii, reproducerii și susținerii culturii lor specifice, dar afirmă în același timp și că participarea cu șanse egale în funcționarea politică și economică a țării pretinde o cultură comună. În interesul ca cea din urmă să-și poată satisface funcția integrativă, ea trebuie recreată în așa fel încît să reflecte diversitatea culturală a țării. După Kymlicka, aceasta este ceea ce pretind majoritatea grupurilor etnice: recunoașterea prezenței lor în societate (Kymlicka 1995: 93-35).

Transformarea canoanelor și, legat de aceasta, reinterpretarea diferențelor culturale în pedagogie este unul dintre cele mai importante domenii ale multiculturalismului. Reforma planurilor de învățămînt ale catedrelor universitare și ale liceelor urmăresc două feluri de principii: unul care încearcă să ofere tuturor un sortiment cultural mai bogat, iar celălalt care încearcă să ofere o apreciere demnă a grupurilor pînă acum excluse sau subprezentate. După Taylor, planurile de învățămînt multiculturale sînt bune în primul rînd pentru a ajuta

minoritățile în transformarea imaginii lor negative, creată prin internalizarea stigmatelor altora (Taylor 1994). Iar pe termen lung, trebuie să aibă loc ceea ce Taylor numește — pe urmele lui Gadamer — fuzionarea orizonturilor culturale, în urma căreia putem înțelege că acel cadru în care ne-am formulat anterior judecățile de valoare este doar unul dintre cele posibile. Scopul nostru este ca să ne transformăm într-adevăr prin cunoașterea altor culturi. Punctul de pornire trebuie să fie presupunerea egalității culturilor — încă premergător cunoștințelor referitoare la conținutul lor —, deci un fapt fundamental moral.

Pornind de la cele de mai sus, se pot aborda inovațiile ce s-au produs în numele multiculturalismului în domeniul pedagogiei. Pedagogia multiculturală sau educația interculturală indică mai multe tendințe edificate pe trei principii de bază: (1) dorește să ne educe în spiritul toleranței și înțelegerii reciproce, unde acceptarea și răbdarea să se îndrepte spre „cealaltă” cultură, spre deosebirea aceleia; (2) se străduiește să găsească elementele comune în diferitele culturi și pe această bază să dezvolte solidaritatea; (3) consideră că educația este dirijată spre moralitatea universală și sarcina sa este mijlocirea acesteia (Hamburger 1990). Politica educațională multiculturală urmărește două scopuri pedagogice determinante, unul este creșterea și dezvoltarea personalității elevilor minoritari, iar celălalt este ameliorarea relațiilor dintre persoane aparținând grupurilor de culturi și situații sociale diferite (Lasznyák și Czahesz 1995). În interesul acestor scopuri, se aplică două feluri de metode: una constă în modificarea planului de învățământ în așa fel, încât cultura și concepția istorică mijlocită prin ea să fie mai degrabă integrativă, să reflecte mai curând diversitatea decât să fie omogenizatoare și exclusivă, cealaltă metodă înseamnă elaborarea unor astfel de tehnici, cu ajutorul cărora să se poată soluționa conflictele observate în mediul elevilor, sau să se poată oferi *soluții pozitive în sens moral* la aceste situații.

Multiculturalismul, în general, luptă împotriva inegalităților sociale și politice iar pentru aceasta, adepții principiului diferențelor văd soluția în domeniul culturii: doresc să asigure reprezentarea culturală. S-a pornit de la critica acelui plan de învățământ — în primul rând a concepției culturale și istorice — care servește reproducerea hegemoniei grupurilor sociale dominante, dar s-a comis greșeala de a alcătui noul canon cu aceleași categorii hegemonice, cu elemente constitutive ale culturii superioare. Din pluralizarea fără critică a canoanelor, rezultă nu doar consfințirea inegalităților pe care le-au dorit schimbate, dar și un succes prin afirmarea noii elite hegemonice, care de această dată se constituie din specialiștii culturilor minoritare (Turner 1993).

Multiculturalismul critic, cum îl definește Terence Turner, nu pornește de la ocrotirea culturilor ci, mai ales, critică, deconstruiește orice discurs și tehnică, care abordează o cultură ca unitate izolată și o tratează ca un fenomen al unui domeniu independent de procesele sociale sau politice. În sensul acestei critici politica de identitate multiculturalistă care se suprapune cu identitatea etnică este periculoasă îndeosebi pentru că esențializează culturile, pune prea mare accent pe caracterul lor închis și pe deosebirea lor, iar prin aceasta face invizibile domeniile de întrepătrundere dintre culturi.

Trebuie văzut însă că politica de etno-identitară, care esențializează și obiectivează cultura în epoca modernă târzie, face parte dintr-un context mai larg pe care Turner îl caracterizează astfel: „*Starea de azi a organizării mondiale a capitalului, și ca urmare depășirea statului național, apariția politicii etnice și identitare, răspîndirea explozivă a noilor tehnologii informaționale și a mass mediei, înflorirea culturii de consum capitalist-târziu au creat o situație în care cultura a îmbrăcat noi semnificații și raporturi. Dintre acestea cea mai importantă este ideea conform căreia, cultura diferențiată pe bază de naționalitate este izvorul și terenul drepturilor colective care servesc la autodefinire. Cultura ca atare devine izvorul unor astfel de valori care pot deveni capital politic — dinăuntru ca bază a solidarității de grup și a mobilizării sociale, iar dinafară ca revendicare a altor grupuri sociale, forme de guvernământ și a sprijinului opiniei publice din lumea întreagă. Cultura, ca și categorie universală, independentă de unele culturi, pe care le cuprinde totuși în sine, poate fi percepută conform acestei noi interpretări ca forma culturală a noii situații istorice globale: la urma urmei, ca și un fel de metacultură, ca și „cultura culturii” (Sahlins 1993:5) (Turner 22).*

Pornind de la recunoașterea proceselor de mai sus, multiculturalismul critic pretinde ca sfera culturii/culturilor să fie abstrasă din centrul sistemelor politice și al comunităților sociale, respectiv al ideologiilor care îl legitimează. Principiul culturii unice trebuie înlocuit cu principiul că instituțiile politice ale statului trebuie să-și câștige legitimitatea din sprijinirea și coordonarea conviețuirii diferitelor grupuri, tradiții și identități culturale. Nu cultura, ci *capacitatea de a crea cultura* va fi acel principiu general, pe care pe de o parte îl susțin noile teorii culturale ale antropologiei, dar pe care, pe de altă parte, se poate construi o politică, a cărei menire nu este sprijinirea culturilor existente care se zbat pentru recunoașterea lor, ci crează un astfel de cadru constituit din instituții și discursuri metaculturale, care susține și sprijină manifestarea în sfera publică a

grupurilor, identităților și problemelor culturale Scopul final al oricărei politici generale a multiculturalismului este să sprijine capacitatea oamenilor, a tuturor membrilor și grupurilor societății (și tocmai aceasta o putem numi capacitate creativă de cultură) de a se edifica și de a se reprezenta pe ei înșiși.

În privința conceptului de cultură, concepția lui Habermas nu diferă mult de cea a lui Turner, în schimb, concluziile lor, îndeosebi felul în care interpretează multiculturalismul raportat la cultură, diferă una de alta. Habermas pleacă de la ideea că deoarece în epoca modernității esența culturii este într-o continuă schimbare, reglementarea juridică nu se poate referi la nici o stare stabilă a acesteia. În statul de drept democratic trebuie doar oferită posibilitatea reproducerii universurilor culturale, asigurând libertatea de alegere a individului ca să decidă singur dacă își urmează sau își modifică tradițiile, sau chiar le abandonează (Habermas 1994:). După Habermas, Taylor și adepții săi, au apucat pe o cale greșită tocmai prin supralicitarea culturii. În locul intenției lor originare care consta în echilibrarea condițiilor sociale, ei își pot imagina doar ocrotirea formelor de viață și a tradițiilor grupurilor discriminate, în urma căreia blochează diferențele pe care doreau să le schimbe.

Multiculturalismul ca politică identitară

În dimensiunea sa politică, multiculturalismul este corelat, în primul rând, cu emanciparea, cu recunoașterea și lupta pentru o reală egalitate de șanse a grupurilor determinate pe baze etnice și rasiale. Cîțiva dintre autorii citați mai înainte (Kymlicka, Habermas) consideră că problemele ridicate de identitatea culturală, de minoritățile culturale — atît la nivelul principiilor cît și al practicilor — sînt radical diferite de problemele celorlalte grupuri marginalizate. În opoziție cu ei, cred că, totuși putem găsi multe similitudini în felul în care se discută în public în ultimii douăzeci de ani despre minorități etnice sau rasiale, femei, minorități sexuale. Se folosesc aceleași concepte (de exemplu, identitate, cultură) iar în interpretarea lor găsim referiri la aceleași tradiții ale istoriei ideilor. Dar cea mai mare asemănare o văd în tehnica prezentării problemelor, în modul în care sînt reprezentate și se fac publice diferitele probleme ale identității, și modul în care posibilitățile acțiunii politice sînt ajustate acestora. În ceea ce privește aceasta din urmă, printre antecedentele multiculturalismului se numără și noile mișcări sociale desfășurate în anii '60. În anumită măsură discursul și practica politică a *corectitudinii politice* (political correctness) poate fi privit atît ca precedent, cît și ca parte integrantă a manifestării multiculturalismului.

Pe tărîmul politicii constatăm că sub egida multiculturalismului continuă și se și intensifică o practică anterioară, dar nu prea veche, aceea că se vorbește de problemele identității, a genului, a culturii în politică. Acest efort este amplificat de cercetările științelor sociale care investighează originile sociale și politice ale diferențelor — anterior considerate naturale — și de aceea neproblematizate (ex. diferențe sexuale, rasiale sau culturale). Are loc *politicizarea identității și a culturii*, de aceea se poate pune problema în mod justificat: putem să ne lărgim concepția — clădită pe tradiții liberale — despre politică în așa fel încît să cuprindă și noile tendințe sau pur și simplu este vorba despre aceea că tot ce se întîmplă în acest domeniu al politicii identitare, contravine în mod indisolubil principiilor liberalismului și a statului de drept.

Cele două concepții de mai sus s-au confruntat în disputa Ágnes Heller (Heller 1994,1995) contra Kim Lane Scheppele - Anna Wessely (Scheppele-Wessely 1995), în care Heller apăra punctul de vedere clasic-liberal, iar coautorii Scheppele și Wessely căutau sensurile mai noi ale politicii și ale principiilor liberale, pornind de la limitele acesteia. Poziția lui Ágnes Heller este aceea că determinarea corporală, legăturile biologice și culturale sînt pre-politice. După părerea lui Kim Scheppele și Anna Wessely, în schimb, toate acestea sînt conținute de secole întregi în politică, deci întrebarea este cum pot fi echilibrate inegalitățile produse de acesta. Cea dintîi consideră că — tocmai pentru a păstra puritatea politicii — trebuie menținută separarea sferei private de cea publică. Cele din urmă citează discursul feminist: ceea ce este personal, este în același timp și politic (the personal is politic), susținînd că tocmai doborîrea graniței dintre cele două sfere ar putea însemna o șansa pentru realizarea egalității sociale. În acest mod, problemele anterior marginalizate ar putea pătrunde în viața publică, reevalundu-se însăși sfera privată, care n-ar mai fi doar conservatoarea relațiilor anterioare de putere, ci, în spiritul valorilor liberalismului, al egalității și al demnității, s-ar putea transforma.

În disputa dintre adepții și oponenții multiculturalismului se confruntă concepțiile tradiționale și mai noi ale relației dintre identitate și politică. Adepții multiculturalismului cred că au găsit un instrument radical nou pentru tratarea deosebirilor sociale și acesta poate să funcționeze în cadrul statului de drept democratic. După Raz, liberalismul are trei răspunsuri la această problemă: atitudinea numită *toleranță*, care în schimb — știm din experiență — înseamnă și limitarea celor diferiți în folosirea spațiilor publice și a mediei; concepția care împotriva discriminării ocrotește prin drepturi individuale, precum și susținerea *multiculturalismului* din

convingerea că libertatea și reușita personală depind de posibilitatea de a aparține fără opreliști unui grup cultural (Raz 1996: 78-79).

Punctul de plecare al multiculturalismului constă în aceea că statul liberal deși i-a ocrotit pe membrii minorităților de discriminare cu ajutorul legilor sale, nu a sprijinit exprimarea culturii lor specifice. Ținând cont de aceasta, Kymlicka propune o mai nouă tipologie a drepturilor minorităților (Kymlicka 1995: 26-33):

- *dreptul la autogovernare*: puterea să fie cedată minorităților naționale, respectiv să fie împărțită între organele centrale de guvernare și subunitățile regionale, chiar și sub anumite forme ale federalismului

- *drepturi politice*: sprijin material și ocrotire juridică pentru practica culturală a grupurilor etnice și confesionale, revendicând schimbări în domeniile controlate de către stat: politica antirasistă, transformarea planurilor de învățământ școlar în așa fel ca în ele să se reflecte aportul pozitiv al minorităților la cultura și istoria țării

- *drepturi speciale de reprezentare*: se pornește de la realitatea subreprezentării diferitelor minorități — nu numai culturale —, și drept soluție pentru echilibrarea dezavantajelor, propune drepturi speciale de reprezentare care pot fi în vigoare pe timp determinat — care de ex. garantează pentru minoritățile etnice și naționale un număr determinat de locuri în legislație și instituțiile de stat.

În ultimii ani, disputa dintre Charles Taylor și Jürgen Habermas contextualizează pe plan teoretic problema drepturilor individuale sau colective, care este una dintre cele mai importante probleme ale politicii minoritare. După Taylor, la sfârșitul secolului 20, în urma mișcărilor civice și feministe, și de emancipare ale celor mai diferite minorități, conceptul cheie al politicii a devenit recunoașterea, întărită prin raportul dintre identitate și recunoaștere. În democrația burgheză *egala recunoaștere* se poate realiza în două feluri. *Politica universalismului* înseamnă una dintre posibilitățile principale, care subliniază demnitatea egală a fiecărui cetățean, și scopul căreia este egalizarea drepturilor. În acest caz, la baza demnității stă o capacitate umană universală, ceea ce este identic în fiecare om, și nu ceva ce a fost realizat de cineva undeva. Celălalt principiu, care după Taylor este la fel de compatibil cu statul de drept liberal, este *politica diferențierii*, după care obiectul recunoașterii constă în identitatea individuală a persoanelor sau grupurilor, în deosebirea lor de toți ceilalți (Taylor). În înțelesul acestuia din urmă, prețuirea egală i se cuvine celui diferit, a culturilor existente, ceea ce presupune și tratarea preferențială a grupurilor defavorizate (ex. discriminare pozitivă pînă ce se echilibrează diferențele sociale).

Prima dintre cele de mai sus este interpretarea procedurală a politicii conform tradițiilor liberalismului, ceea ce presupune din partea cetățeanului o angajare față de procesul, față de practica politicii, în timp ce statul nu sprijină nici o concepție particulară *substantivă*, rămînînd neutru în privința conținutului bunăstării. În opoziție cu aceasta, Taylor consideră că și la nivelul principiilor liberalismul poate fi împăcat cu acea experiență după care intenția elitei politice a fiecărei minorități este ca să reprezinta cultura minorităților ca valoare și scop colectiv. Prin aceasta, în schimb, se crează nu numai condițiile eligibilității individuale a culturii, ci se crează însăși comunitatea și cultura ei. Chiar și o societate care dispune de puternice scopuri colective poate fi liberală — spune Taylor, dacă acceptăm că există liberalism neprocedural. Acest model face diferența între drepturile și libertățile fundamentale, care conform tradiției liberale sînt individuale și primordiale, și — importanțele, dar revocabile — privilegiile și scutiri.

După Habermas, politica recunoașterii tayloriene, în măsură în care postulează identități colective avînd ca bază un consens substantiv, prejudiciază principiile de bază ale dreptului modern, ale cărui însușiri, sînt reglementate individual și procedural. Habermas demonstrează că interpretarea ordinii de drept, respectiv a politicii procedurale în sine ar fi o posibilitate suficientă pentru ca noile valori și interese apărute într-o societate să se manifeste și să fie recunoscute. Habermas pornește de la faptul că „*luarea în considerație a scopurilor colective nu are voie să destrame structura dreptului, nu poate să distrugă forma juridică...*” Astfel, prin intermediul mecanismului discursului public și al politicii se poate modifica conținutul etic al realizării drepturilor fundamentale, și pot fi reformulate însăși drepturile. Dacă se schimbă cetățenii unui stat, se schimbă și discursul care definește evidențele etico-politice. O viață publică funcționabilă care face posibilă și sprijină discursurile de autointerpretare, adică în procesul realizării drepturilor subiective egale, se extinde și asupra garantării conviețuirii egale în drepturi a diferitelor grupuri etnice și a formelor lor de viață culturală. Toate acestea izvorăsc din prețenții juridice și sînt sprijinite de dreptul la respectul reciproc și nu de valoarea egală a culturilor, cum presupunea Taylor.

O caracteristica a statului de drept modern este că între cetățenii săi nu există și nici nu se poate crea nici un fel de consens valoric substanțial. Încercările diferite de aceasta, care doresc să alcătuiască comunitatea valorilor

și a culturii — după Habermas — sînt contrare modernității și ca atare într-o societate modernă vor fi *segregate* în mod necesar. Hotarele fiecărei comunități pozitiv discriminate se consolidează, dar șansele lor la egalitate scad. După Habermas, singura cale practicabilă a integrării este formarea și menținerea consensului procedural — privind procedurile legitime ale legislației și guvernării. Iar acesta, judecînd într-un model de asimilare cu două niveluri înseamnă că statul de drept democratic poate pretinde de la cetățenii săi, inclusiv de la imigranți, *integrarea politică*, în timp ce cel de-al doilea nivel, *asimilarea etnică sau culturală*, nu. Deci după Habermas, cheia tratării diferențelor în democrația liberală este separarea integrării politice de cea etnică (Habermas 1994).

În opoziție cu aceasta, adepții multiculturalismului văd două modalități complementare ale emancipării și totodată ale integrării sociale pentru minoritățile marginalizate și identitățile nerecunoscute. *Cultura comună* controlată de stat, cele mai importante discursuri publice și instituțiile politice trebuie transformate în așa fel încît acestea să recunoască și să reprezinte pluralismul valorilor, diferențele existente și dreptul la a fi diferit. Pe de altă parte, doresc să aplice temporar și tehnici speciale în practica politică, de exemplu, discriminarea pozitivă în diferite domenii concurențiale, cu ajutorul cărora se pot echilibra situațiile sociale defavorizate. Multiculturalismul caută soluții politice noi la problemele apărute în societățile moderne sau care pînă în prezent nu au fost soluționate în mod satisfăcător: statutul politic al imigranților, problema marginalizării minorităților autohtone, în general tratarea dezavantajelor sociale provenite din aceste diferențe. Multiculturalismul pune în lumină minoritățile, diferențele, diversitatea. Dar înainte de toate, înseamnă un nou discurs, care pornind de la critica marilor narative ale modernității care țintește atît omogenizarea cît și discriminarea, situează într-un alt context raporturile dintre identitate, cultură și politică. □

BIBLIOGRAFIE

- Anderson, Benedict (1983): **Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism**. London.
- Bauman, Zygmund (1990): *Modernity and Ambivalence*. În: Featherstone, Mike ed. **Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity**. London, Sage, 143-169
- Clifford, James (1983): **On Ethnographic Authority. Representations**, 1., 118–146.
- Cohen, Anthony P. (1993): *Culture as Identity: An Anthropologist's View*. **New Literary History. A Journal of Theory and Interpretation** 24, 195-209
- Feagin, Joe R. (1990): *Theorien der rassistischen und ethnischen Beziehungen in den USA. Eine kritische und vergleichende Analyse*. În: **Ethnizität. Wissenschaft und Minderheiten**. Dittrich, Eckardt – Frank-Olaf Radtke (Hrsg.), Opladen, 85–118.
- Fleras, Augie și Jean Leonard Elliott (1993): *Celebrating Diversity: Multiculturalism as Ideology*. În: Fleras, Augie și Jean Leonard Elliott: **The Challenge of Diversity. Multiculturalism in Canada**. Nelson Canada, 53-67
- Habermas, Jürgen (1994): *Anerkennungskampfe im demokratischen Rechtsstaat*. În: Gellner, Ernest (1995): *A nacionalizmus és a komplex társadalmak kohéziójának két formája*. În: Bretter Zoltán, Deák Ágnes szerk., **Eszmék a politikában: a nacionalizmus**. Pécs, Tanulmány, Gutmann, Amy (Hrsg.) **Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung**. Frankfurt am Main, 147-196
- Glazer, Nathan – Moynihan, Daniel (1975): **Ethnicity. Theory and Experience**. Harvard University Press.
- Goldberg, Theo David (1994): *Introduction: Multicultural Conditions*. În: **Multiculturalism. A Critical Reader**. Goldberg, T. D. ed. Blackwell, 1–44.
- Gordon, Milton M. (1964): **Assimilation in American Life**. New York.
- Hall, Stuart (1992): *The Question of Cultural Identity*. În: Hall, Stuart – David Held – Tony Hamburger, Franz (1990): *Der Kulturkonflikt und seine pädagogische Kompensation*. În: **Ethnizität. Wissenschaft und Minderheiten**. Dittrich-Radtke (Hrsg.), Opladen, 311–325.
- Heller Ágnes (1994a): *Törékeny szabadság. Biopolitika Amerikában*. **Mozgó Világ**, 3., 3–17.
- Heller Ágnes (1994b): *Újabb gondolatok a biopolitikáról*. **Magyar Lettre Internationale**, 14., Ősz, 70–74.
- Kaschuba, Wolfgang (1994): *Kulturalizmus. A szociális szempont eltűnése a társadalmi diszkurzusból*. **Replika**, 15/16., 263–277.
- Kristeva, Julia (1990): **Fremde sind wir uns selbst**. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Kymlicka, Will, 1992: **Liberalism, Community and Culture**. Oxford.
- Kymlicka, Will, 1995: **Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights**. Oxford, Clarendon Press.
- Leggewie, Claus (1993): **Multi Kulti. Spielregeln für Vielvölkerrepublik**. Rotbuch, Nördlingen.
- McGrew eds., **Modernity and its Futures**. Cambridge, Open University Press
- Radtke, Frank- Olaf (1992): *Die Konstruktion des Fremden im Diskurs des Multikulturalismus*. În: Elcin Kürsat Ahler (Hrsg.): **Die multikulturelle Gesellschaft: der Weg zur Gleichstellung**. Frankfurt am Main, Verlag für interkulturelle Kommunikation, 129-141
- Nassehi, Armin (1995): *Der Fremde als Vertrauter. Soziologische Beobachtungen zur Konstruktion von Identitäten und Differenzen*. **Kölnner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie**, 47.,3., 443–463.
- Raz, Joseph (1994): *Multiculturalism: A Liberal Perspective*, **Dissent**, Winter, 67-77
- Scheppele, Kim Lane – Wessely Anna (1995): *Kulturális politika és politikailag helyes viselkedés*. **Világosság**, 7., 64–79.

- Schütz, Alfred (1984): *Az idegen*. În: Hernádi Miklós szerk., **A fenomenológia a társadalomtudományban**, Budapest, Gondolat, 405–413
- Stichweh, Rudolf (1993): *Az idegen. Megjegyzések a világtársadalom fejlődéséhez*. **Régió**, 4., 12–30.
- Taylor, Charles (1994): *The Politics of Recognition*. În: Gutmann, Amy ed. **Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition**. Princeton, Princeton University Press
- Turner, Terence (1993): *Anthropology and Multiculturalism: What is Anthropology That Multiculturalists Should be Mindful of It?* **Cultural Anthropology**, 8 (4), 411-429

Traducere de Ida Mária Bálintfi

*

Margit FEISCHMIDT (n. 1968) este antropolog cultural. A absolvit Facultatea de maghiară-germană din cadrul Universității Babeș-Bolyai din Cluj, precum și Facultatea de Antropologie Culturală a Universității Eötvös Loránd din Budapesta. În prezent este profesoară universitară la Catedra de Comunicație a Universității Janus Pannonius din Pécs (Ungaria). Redactor la revistele *A Hét* (București), *Jelenlét* (Cluj) și *Pro Minoritate* (Budapesta). A publicat și a prefăcut antologia de texte *Multiculturalism* (1997), cât și numeroase studii, articole, recenzii și traduceri.

Margit Feischmidt, *Multukulturalizmus: kultúra, identitás és politika új diskurzusa*.