

La identidad y los derechos humanos



Marc Augé

Mauss señalaba que no existía ser humano que no tuviera conciencia de su individualidad espiritual y corporal. Sin embargo, no son pocos los sistemas sociales que tratan de reducir la autonomía de la conciencia individual. Por ejemplo, las sociedades estudiadas por la primera etnología, las cuales prescriben las relaciones en las sociedades totalitarias y, de manera general, en todas las sociedades donde la esfera pública intenta invadir la esfera privada. Nos encontramos ante una cuestión tan estratégica como esencial: el hombre cultural se relaciona con otros hombres y es esta dimensión relacional la que da sentido (social) a su existencia (singular), pero también puede constituir un ataque a su libertad de iniciativa. Al contrario, sin relación y sin la presencia del otro la libertad queda desprovista de sentido y de objeto. La gestión de las relaciones entre sentido (social) y libertad (individual) se encuentra en el centro de toda política realmente democrática, al igual que la relación entre la dimensión individual, la dimensión cultural y la dimensión genérica. La tercera dimensión del ser humano es la dimensión genérica, la cual ha sido discutida o negada por todas las formas de racismo y de sexismo que han recorrido la historia humana. El hombre es un hombre (en el sentido de ser humano) independientemente de su sexo, origen o edad. Todo individuo es un ser de pleno derecho por el simple hecho de pertenecer al género humano. "Todo hombre, todo el hombre", según la expresión de Sartre.

Las relaciones entre estas tres dimensiones del ser humano han sido históricamente complejas, pues todas ellas se han visto distorsionadas y manipuladas por las artimañas del poder. El poder es la perversión íntima de la relación, convertida en relación de fuerza. En las sociedades actuales, marcadas por la mundialización de los mercados, esta perversión pasa por una triple sustitución, del consumidor al individuo, de lo local a lo cultural y de lo global a lo genérico. La conciencia más o menos clara que tenemos de esta degradación es un rasgo de la crisis que vivimos. Ciertamente, es la conciencia de una

coexistencia entre las dimensiones individual, cultural y genérica lo que funda la dignidad del ser humano, y todo lo que se opone a ello lo humilla de manera fundamental.

La palabra "dignidad" puede declinarse según dos modalidades. Lo podemos observar cuando decimos que una persona se ha mostrado digna en tal o cual ocasión. Con esto queremos decir que no ha manifestado sus emociones, que se ha mostrado "comedida". El término es entonces casi un sinónimo de la discreción y del silencio. Pero también remite a la idea de interioridad: si una persona "guarda para sí" lo que siente es porque existe por y para ella misma, en el interior de ella misma, y porque ella no es ni superficial ni artificial. Nos vamos pues acercando al sentido absoluto del término. Cuando hablamos de una persona digna, o incluso cuando evocamos la dignidad de la persona humana, nos situamos más allá de las situaciones y las conjeturas.

Por otro lado, la "dignidad" también suele relacionarse con circunstancias externas o con una función. Por ejemplo, decimos que un hombre o una mujer se han mostrado dignos del cargo que ejercen. El término puede invertirse y la dignidad designaría pues la supuesta capacidad de un individuo particular (es digno de ser presidente) o incluso, con otra inversión, podría aplicarse a una función, a una cualidad, de este individuo (esta misión es digna o indigna de él; esta actitud es digna o indigna de él). En todos los casos, se trata de una cierta idea del ser humano y del individuo en el que se encarna o no de manera sensible. Cuando algún aspecto de la dignidad humana se encarna visiblemente en un individuo éste parece estar más allá de su singularidad, como un representante de la humanidad genérica.

Dicho esto, habría que reconocer cierta ambivalencia en el concepto de dignidad y, más aún, en el adjetivo que le corresponde. Esta ambivalencia tiene algo que ver con la idea del poder. El poder es el ejercicio de la autoridad conferida por la elección en un régimen democrático o por la sucesión o la fuerza en otras formas políticas. Para ejercer el poder éste debe ser expresado o manifestado, incluso en una democracia, y aquél que lo pretenda deberá exteriorizar su supuesta capacidad para ejercerlo. Se trata pues de hacer visible una cualidad interior, de representar la comedia del poder y de impresionar a los que de él dependen. Cuando la búsqueda de una actitud digna cae fácilmente en la caricatura nos encontramos ante una apuesta temible. Los poderes de la imaginación que denunciaron La Rochefoucauld y Pascal son impresionantes, pero cuando no están

presentes el rey está desnudo y sólo aparecen en la escena las contorsiones, las muecas y los validos. Nada más ridículo que aquél que “se escuda en su dignidad”.

Para escapar de este riesgo de caer en la caricatura – este ataque a la “dignidad de la función” – el poder tiene varios recursos. Por ejemplo, puede asumir y controlar él mismo su expresión. Este recurso puede encontrarse en diversas formas de rituales de inversión o de rebelión cuyos ejemplos abundan en la literatura antropológica. En la tradición monárquica europea el “bufón” podía decir todo lo que quisiera, impunemente, pero al mismo tiempo dibujaba las fronteras de lo prohibido. La fuerza de la caricatura está relacionada directamente con el carácter más o menos personal del poder: los tics, las actitudes, las palabras del dirigente no serán imitadas eficazmente hasta que sean conocidas por un gran público, en otras palabras, hasta que la autoridad se encarne en un cuerpo individual. El creciente éxito de los bufones o entretenedores de todo género en Francia está directamente relacionado con el régimen presidencial y, como es evidente, con la dimensión cada vez más mediática y personalizada de la vida política, que conlleva una ilusoria proximidad: te conozco porque te reconozco.

Por otro lado, existen recursos que pasan por la búsqueda de una total ausencia de expresión, de una mineralización de la persona del soberano, de la “gravitas” que simboliza el peso y el carácter absoluto de la función, del “peso” del poder, en todos los sentidos del término “peso”. En ciertos reinos africanos, el rey era condenado en público a la inmovilidad y al silencio; lo mismo podría decirse del mikado japonés, forzado hasta un pasado relativamente reciente a largas horas de exposición inmóvil y silenciosa. El cuerpo soberano se identifica progresivamente con el trono que le sostiene o con la corona que lleva: se hace cosa, se cosifica. En África, el jefe de un poblado no responde directamente a sus interlocutores, su voz es transportada, tiene un “porta-voz”. El jefe susurra el mensaje al oído de un asistente que lo repetirá al resto de personas. Un pequeño apunte: la obligación del etnólogo de haber requerido los servicios de un intérprete y/o informador le hace ser percibido inmediatamente como un hombre (o una mujer) de poder. Esta representación no está ausente del ritual republicano y no nos gusta que un alto dirigente ofrezca una imagen de agitación o de febrilidad. La función del portavoz del gobierno sigue siendo una función importante.

La dignidad así traducida no es signo por tanto de un puro artificio, es el corolario de la dualidad humana. Esta dualidad puede encontrarse en la base del ritual monárquico en Francia. Ciertamente, el tema del doble cuerpo del rey (“¡El rey ha muerto, viva el rey!”) simbolizaba la perennidad de la función, el primado de la filiación y de la dinastía sobre el individuo. Pero el tema de la dualidad, que está en su base, va más allá de la realeza como régimen político, o más bien quizás pueda explicar el prestigio todavía real de la forma monárquica como símbolo. Las dimensiones singular y genérica se cruzan en todo individuo. La percepción de este encuentro puede por momentos engendrar lo que desde una perspectiva durkheimiana podríamos llamar el sentido de lo sagrado. El lenguaje da cuenta de esta superación cuando empleamos instintivamente el artículo definido delante del sustantivo “hombre” entendido en su sentido genérico. Por ejemplo, decimos: “El hombre ha vencido a la gravedad”, o incluso, “El hombre ha pisado la luna”. Lo que compartimos por un momento con Neil Armstrong fue, más allá de cualquier consideración política o geopolítica, la conciencia de pertenecer al género humano.

La conciencia de pertenecer a la condición humana constituye la dignidad del individuo humano. Pero esta conciencia también alimenta la necesidad de trabar vínculos con otras personas para afirmar su identidad. La identidad individual se construye siempre en relación con la alteridad. También las identidades colectivas. Esto es lo que hay que destacar: es debido a que cualquier ser humano es consciente de la presencia en él de una dimensión genérica que puede sentirse cerca de los demás. Sin esta transcendencia íntima la identidad individual está mutilada y es incapaz de construirse en relación con los demás. En este sentido, todos los racismos y sexismos pueden ser considerados como inválidos.

En otras palabras, todas las culturas se han acercado a esta división íntima de la persona por la que el individuo se define al mismo tiempo como social y como humano, como existencia y como esencia. A menudo esta separación solo se entiende parcialmente. La conciencia del hecho de que, según las palabras de Rimbaud, “Yo soy otro” no conducen necesariamente a la proposición recíproca e inversa, “El otro es un Yo”. Porque entre el presentimiento y el cumplimiento hay una historia, los contratiempos o desventuras de la historia que se extravía en la temática del poder en lugar de trazar el camino a la vez modesto e irreversible del progreso del conocimiento. He definido más arriba el poder como la perversión íntima de la relación. Ciertamente, la idea de poder corrompe desde el principio la relación de alteridad y el ideal de conocimiento. Es ella quien ha socavado

desde el origen la posibilidad de una relación igual entre los sexos. También ha sido la causa de las diferentes formas de servidumbre que pueden encontrarse en la mayoría de las sociedades. Finalmente, ha sido ella quien ha demorado durante siglos los efectos beneficiosos del contacto cultural. Lévi-Strauss, en *Raza e Historia*, subrayaba que la fuerza de Europa a partir del Renacimiento se debía al hecho de que había sabido combinar las diferentes aportaciones de distintas culturas del mundo. Pero Europa ha perdido su contacto con el mundo: la voluntad de acumular sin intercambiar, de explotar y de colonizar, en resumen, de ejercer el poder, ha minado la voluntad de descubrir y de conocer al otro y, especialmente, la voluntad de reconocer la igual dignidad de todos los seres humanos.

Profundizando más en el análisis, el poder es la negación del derecho de soberanía del individuo. El poder clasifica por géneros, por orígenes, por clases, para ignorar mejor a los individuos fundamentándolos en un conjunto pretendidamente indiferenciado. Actualmente, incluso en un régimen democrático, la medida de las desigualdades postula una desigualdad de derecho entre los individuos. Las desigualdades considerables de salarios y de ingresos alcanzan tal nivel que la diferencia cuantitativa adquiere un significado cualitativo y esencial. ¿Qué decir de las desigualdades que revelan varios factores combinados, acumulados? ¿O de aquellas otras desigualdades que se nos escapan cuando la distancia que separa a los individuos nos parece infinita y la diferencia entre sus situaciones imposible de superar? ¿Cuáles son las respectivas oportunidades de futuro del hijo de un profesor en Harvard y de la hija de un campesino afgano? Y sin embargo en esta diferencia no hay ninguna fatalidad de orden genético: si, por un toque de varita mágica, invirtiéramos sus posiciones respectivas, las cartas de la vida serían repartidas de nuevo y los triunfos o bazas cambiarían de manos. ¿Acaso no es la hija del campesino afgano, también ella, un "Yo", ni más ni menos soberano en teoría que cualquier otro "Yo"?

Nuestro todavía muy parcial conocimiento del universo puede producirnos cierto vértigo. La dignidad del individuo humano siempre se sitúa del lado de la interrogación, de la curiosidad, de la búsqueda o de la creación artística, dicho de otra manera, del lado del conciencia compartida de la paradoja humana. La paradoja humana puede resumirse de la siguiente manera. En su quinta meditación Descartes quiso probar la existencia de Dios

mostrando que en el espíritu humano, criatura finita, existía una idea del infinito. Siempre hay más en la causa que en el efecto: no pudiendo el hombre tener la idea del infinito por causa, la existencia de Dios quedaba pues demostrada. Pero ¿qué es exactamente esta idea del infinito? Si esta idea del infinito no es sino la conciencia de la presencia del hombre genérico en toda singularidad humana, lo que Descartes demostró no fue la existencia de Dios, sino más bien la del hombre. Al igual que Sartre entendió que la libertad divina definía propiamente la libertad humana, Descartes superó las condiciones de su época con esta audacia filosófica. La existencia en el individuo humano de algo más que el mismo individuo, es decir, la existencia de una conciencia de la superación de sí y de una pertenencia a algo superior, constituye la paradoja humana que prolonga aquella otra de la conciencia reflexiva y del cogito cartesiano.

Esta paradoja no puede fundar intelectualmente ningún juramento de fidelidad a alguna filiación dinástica y menos a un inconcebible Padre Creador. El Rey y Dios (a la vez su fuerza y su debilidad) no son sino metáforas del Hombre genérico cuya historia humana, a través de sus vicisitudes, su lentitud y sus contradicciones, trata de establecer la dignidad a los ojos de los millones de individuos que la encarnan. La prueba ontológica de la existencia del hombre funda la igualdad de derecho de todos los individuos.

La confiscación y la puesta en escena de la paradoja humana por las instancias del poder constituyen la última artimaña del poder mismo. El estilo, en el ejercicio de las funciones políticas y, más ampliamente, en la gestión de la ciudad, es algo más que una cuestión de estilo: cuando los administradores monopolizan los signos de la soberanía ya no estamos en la democracia ideal que, de acuerdo a la idea de una cosmogénesis universal, debería consagrar la soberanía común de cada individuo humano. La tensión entre sentido y libertad, constitutiva de toda vida social, siempre está arbitrada por formas más o menos apremiantes y más o menos individualizadas del poder. Se trata de lo que podríamos llamar el quiasmo de lo político: si demasiado sentido social anula la libertad individual, en términos de poder los valores se invierten pues un poder demasiado personal e individualizado anula las libertades colectivas.

Criticar la infidelidad de los regímenes democráticos a los ideales que proclaman y ponen en duda el movimiento histórico que conduciría ineluctablemente a su realización es una

cosa, pero relativizar estos ideales en el nombre de la diversidad cultural es un error, una mentira y una falta.

La sustancialización de la cultura participa del regreso al mito concebido como la época de la indiferenciación. Ésta solo puede producirse en detrimento de la idea de individuo, cuando sólo de esta última puede deducirse aquella del hombre genérico. Los monumentos de la historia, las obras maestras de la humanidad traducen el genio del Hombre (genérico), pero si las referimos o relacionamos con las culturas y con las sociedades en el seno de las cuales fueron realizadas o construidas, constataremos que fueron fruto de la esclavitud, del trabajo forzado y de la explotación de los individuos. La tensión entre sentido y libertad, entre cultura e individuo, solo se resuelve mediante el reconocimiento de la pertenencia genérica en cada caso: se trata del contenido de la palabra "Igualdad" en el centro de la divisa republicana de Francia. Solo el reconocimiento de la igualdad puede asociar la libertad de cada uno a la fraternidad entre todos, es decir, el individuo a la relación en su forma plenamente realizada.

A este respecto cabe señalar una doble ambigüedad. El universalismo de los derechos humanos no es una proyección de las instituciones occidentales sobre el planeta – lo que revelaría un imperialismo cuya oposición global/local es su traducción intelectual, que de hecho existe – sino la afirmación de una exigencia de derecho que concierne a la autonomía del individuo como tal. Los derechos humanos y del ciudadano definían en primer lugar la autonomía y la dignidad del sujeto político, de las que sabemos que nunca se realizan de manera completa, pero que han progresado mucho como idea para que ningún tirano de hoy en día se atreva a proclamar su vacuidad. Como ha señalado Lyotard, y como siempre es útil y necesario recordar, la originalidad del siglo XVIII europeo radicaba en su interés por el futuro de la humanidad en general, mientras que los mitos tradicionales volvían sobre los orígenes de las sociedades particulares, atrapando desde el principio la existencia humana en los dominios de un cultura dada.

Todos los sistemas culturales han respondido a las mismas cuestiones. Son interesantes y respetables en la medida en que rechazan a su manera las relaciones del individuo y la colectividad. Pero sus respuestas varían, pues son productos de la historia y de las luchas de poder así como del cerebro humano y del deseo de saber. Sin embargo, se agitan, se adaptan o se transforman bajo la doble acción de otros sistemas (el "contacto cultural") y de lo que todo aquello que desde su interior y desde la práctica, la inercia, la resistencia o

la trasgresión hace evolucionar la economía en general. En este sentido, todos señalan una dialéctica de lo universal como exigencia y de lo particular como realidad.

No podemos decir que los derechos humanos son patrimonio de un país o de una cultura determinada, incluso si la Declaración de los Derechos Humanos y del Ciudadano está referida evidentemente a la Revolución Francesa. Tampoco podemos decir que todas las culturas y todos los regímenes políticos reconocen y respetan los derechos humanos. En verdad, no hay régimen político que realice el ideal de forma completa. Pero es obvio que, desde este punto de vista, existen diferencias significativas entre los diferentes regímenes políticos, entre los estatus que reconocen a las tradiciones religiosas o culturales, entre estas mismas tradiciones e incluso entre las interpretaciones y los usos que de ellas se hacen. Todo esto resulta evidente cuando se toma por referencia o criterio la libertad, reconocida como derecho y garantía para todos los individuos, independientemente de su sexo, de su origen y de sus opiniones. Esto no es una tarea fácil, en la medida en que son figuras individuales poderosas, los oligarcas de la globalidad, quienes simbolizan actualmente el éxito político, económico o mediático, y en la medida en que las formas de resistencia o de contestación que se oponen pasan a menudo por referencias culturales o adhesiones religiosas alienantes. Círculo vicioso pues, debido al hecho de que en ambos casos se deniega fundamentalmente la igualdad de los individuos (es decir, la presencia del hombre genérico en cada uno de ellos) aunque sea el único garante de su soberanía y el único resorte de su libertad.