

# MULTICULTURALIDAD Y DISCURSO REACTIVO CONSERVADOR<sup>1</sup>

**Ricard Zapata-Barrero**

*Departament de Ciències Polítiques, Universitat Pompeu Fabra*

## **1. El paradigma del discurso político: monoculturalidad frente a multiculturalidad**

En España estamos en una situación donde seguramente pasaremos de una etapa de no-discurso a un proceso de *discourse-building* sobre la inmigración y la diversidad cultural que ésta implica. De entrada, esto significa que el mismo Discurso se convierte en objeto político, y que, por lo tanto, ya no estamos en el terreno de discusión sobre el *discurso de la política*, sino más bien sobre la *política del discurso* (R. Zapata-Barrero, 2005). En este contexto, el paradigma que paulatinamente va dominando el *discourse-building* es el dualismo entre monoculturalismo y diversidad cultural. Esto significa que hoy en día la mayoría de los conflictos tienen como marco de referencia explicativo el paradigma Monoculturalidad/Multiculturalidad. El pasado (monocultural) se concibe como *terra ferma* en comparación con el futuro (multicultural) incierto.

En este marco de reflexión, nos ocuparemos de un tipo de retórica y de un tipo de discurso que reacciona contra este Tiempo histórico: la retórica de la tradición y el discurso conservador que implica. El argumento que defenderé es que con la llegada y permanencia

*1 Este texto forma parte de un proyecto de investigación del Ministerio de Educación y Ciencia titulado: La politización de la inmigración: relación entre el discurso político y social en España y políticas de la UE en torno a la inmigración (SEI2004-04775/CPOL). Apareció en un monográfico de la revista de la Fundacion Campalans FRC titulado "Inmigració, identitat i convivència"; n° 12, primavera 2006, con el título "El Tiempo de la diversidad cultural y el discurso conservador basado en la tradición (monocultural)", pags. 26-35*

de inmigrantes y el proceso de multiculturalidad que supone, hoy en día estamos ante una situación donde el concepto mismo de conflicto social tiene un componente identitario y cultural. La identidad se convierte en una dimensión política a tener en cuenta (R. Kastoryano, 2002; J. de Lucas, 2003).

En este contexto, J. de Lucas ya advertía hace más de una década que existen tres tipos de reduccionismos liberales que deben evitarse: la “patologización de la diversidad”, la proyección universal de un único modelo de cultura, y la reducción del pluralismo cultural al pluralismo de valores. Este reduccionismo es un recurso que en último término tiene una explicación en términos de relación de poder. (J. De Lucas, 1994; 22-23).

Esto significa que se está construyendo un nuevo conservadurismo como respuesta al proceso histórico de la multiculturalidad. De hecho, *con el proceso de multiculturalidad la idea misma de progreso cambia*. Lo que en el siglo XIX-XX se medía en términos sociales y económicos de progreso, se vincula ahora en términos culturales. El progreso expresa hoy en día la capacidad que tienen nuestras democracias consolidadas de gestionar los procesos de multiculturalidad manteniendo los principios de igualdad y de respeto del pluralismo que las define. El vínculo entre diversidad cultural, gestión política y respeto del pluralismo se convierte así, en los principales elementos que definen los discursos políticos.

El argumento completo es, pues, que el proceso de cambios profundos de un pasado monocultural a un futuro multicultural es propicio para el auge de un nuevo discurso conservador identitario. Basándonos en las características que debe tener un periodo histórico para generar un pensamiento conservador (K. Manheim, 1986; 53-58), podemos muy bien caracterizar nuestra época: (1) la estructura del mundo ya no es la de un cosmos cerrado monocultural, sino la de un proceso de multiculturalidad. (2) Este carácter de proceso que adquiere la sociedad no es históricamente lineal, sino marcado por antinomias (monoculturalismo/multiculturalidad). Es un proceso dialéctico donde hay elementos que llevan al pasado y otros hacia el futuro. (3) Este proceso tiene una forma de expresión clasista basado en la cultura y el origen. (4) Esta expresión clasista marca diferentes formas de percibir el mundo y el proceso mismo de cambio. (5) Estas diferentes formas de interpretar el proceso de cambio están en la base de cómo cada uno define los conflictos.

Interesa subrayar que entre las condiciones para el surgimiento del pensamiento conservador, destacan que se produzca una situación histórica de cambio profundo y que este proceso se exprese a través de un incremento de diferenciaciones sociales (K. Manheim, 1986; 85-86). Las diferenciaciones sociales hoy en día tienen un claro componente cultural y étnico.

Donde el discurso progresista ve oportunidad para la innovación y la creatividad, el discurso conservador ve inseguridad y alienación. La consideración del conflicto no se hace en términos de clase económica, sino de clase cultural. La tradición se convierte en la principal retórica que usa el pensamiento conservador.

La retórica de la tradición tiene una lógica de retrovisor ante los procesos de multiculturalidad. Esto significa que ante los aspectos de innovación y de cambios que

suponen los procesos, su mirada se hace siempre hacia el pasado. En términos de A. Hirschman al referirse a la retórica re-activa, se trata realmente de un deseo de retrasar el reloj de la historia (de “to turn the clock back”, literalmente dar la espalda al reloj) por motivos de tradición (A. O. Hirschman, 1991; 9). Cuando la historia nos dice que el futuro será inevitablemente multicultural, existen argumentos que reaccionan contra este proceso de cambio.

Vayamos a los clásicos del pensamiento político. Destacamos dos aspectos: (2) nos adentramos en la definición misma de la retórica de la tradición; luego (3) destacamos las características propias del discurso conservador de nuestro Tiempo.

## **2. Definiendo la retórica de la tradición frente a la multiculturalidad**

En general, ‘tradición’ se refiere a un conjunto de creencias, principios de acción que las personas siguen en una sociedad durante un tiempo indefinido. Es tanto el resultado como el acto mismo de transmisión de costumbres, creencias o elementos culturales hecho de generación en generación, aunque generalmente se aplica más al contenido de lo que se transmite, y no a la transmisión misma. No obstante, el concepto mismo de “transmisión” permanece siempre implícito en las categorías de la retórica de la tradición. Seguramente Hayeck es quien mejor ha expresado la importancia de la transmisión en el sentido civilizatorio, al afirmar que “la transmisión de la herencia de la civilización en el seno de la familia es un instrumento tan importante en la lucha del hombre por su progreso como lo es la herencia de atributos físicos positivos” (citado por R. Nisbet, 1995; 79). Esto significa que el concepto mismo de transmisión tiene un claro componente civilizatorio, de “saber acumulado” o “acervo de costumbres”.

La tradición también se vincula a ‘costumbre’ o formas de comportamiento que las personas o la sociedad sigue desde hace tiempo, sin cambios. La retórica de la tradición tiene, pues, un marco temporal que habitualmente sobrepasa varias generaciones y se vincula a ausencia de cambio. En general, también existe un implícito oral. Es decir, la transmisión de elementos culturales de generación en generación sin que estén escritos, como es el caso de la costumbre y las prácticas no escritas. Otro componente, que de alguna manera, ya está implícito, es el principio de la herencia. La tradición es resultado/proceso de herencia de información, opinión, doctrinas, prácticas, ritos, costumbres, de padres a hijos, de ancestros a posteridad. Es transmisión de conocimiento no escrito.

Quizás su origen etimológico también nos ayude a conocer su semántica. Tradición procede de “*tradere*”, que significa transferir/entregar, y éste de “*dare*” > “*dar*”, significa “*entregar una cosa a mano*”. Esta raíz significaba, en religión y derecho, transmitir un “depósito sagrado”. Su entrada en el vocabulario político se hace a través de su origen eclesiástico y religioso (como tantos otros conceptos de nuestro lenguaje político) en tanto las palabras del fundador o del líder religioso se *transfiere* o *entrega* de generación en generación.

Desde el punto de vista cultural representa una cultura que se mantiene intacta a través del tiempo. Por lo tanto, también existe una dimensión esencialista y sagrada,

en tanto que es lo que permanece a través del cambio. Desde el punto de vista de corrientes de interpretación filosóficas, es la dimensión parmenídea de la cultura, de lo que permanece, frente a la concepción heraclítica del cambio. En este sentido, la tradición se refiere a la “persistencia” a través del movimiento y del cambio, y se vincula a una perspectiva naturalista.

Desde el punto de vista normativo, en la tradición se funde el ser y el deber ser. Lo que se describe del presente, forma parte del pasado y debe fundamentar el futuro. Como retórica, la tradición puede ser descrita como un argumento que se extiende a través del tiempo. La tradición se asemeja a lo que G. Le Bon califica como “creencia fija”, a saber, las grandes creencias permanentes, que se perpetúan durante siglos y en las que se fundamenta toda una civilización, frente a las “creencias temporales”, momentáneas y cambiantes (G. Le Bon, 1986; 104ss).

Nos interesa también resaltar que la tradición no sólo está presente en las creencias, pensamientos, ni en los comportamientos y prácticas, sino también en las instituciones. En este sentido, a través de las instituciones se incorpora las experiencias y decisiones de los antepasados. Al mismo tiempo que se distribuyen bienes (salud, educación, cultura, etc.) se distribuyen pautas de conducta.

Desde el punto de vista filosófico, la retórica de la tradición se puede utilizar como contraria a la razón, en tanto la tradición no necesita justificarse a través de la razón, sino de las costumbres y creencias. Esta tensión entre tradición/razón se fraguó durante el siglo XVIII y la Ilustración. La tradición fue objeto de rechazo generalizado, por designar un conjunto de costumbres irracionales, de ignorancia, próximo al folklore y la superstición]. Para los racionalistas-revolucionarios, los tradicionalistas son excesivamente religiosos, pre-racionales, anti-universalistas. Frente a esta visión racionalista, se oponen los que tienen una actitud favorable, los “tradicionalistas”, que aún admitiendo que el contenido de la tradición son prejuicios, defienden la función social innegable para conseguir la estabilidad y la cohesión sociales. La retórica de la tradición expresa nuestro sistema de prejuicios y el conocimiento que es común entre las personas de una nación (R. Nisbet, 1995; 51). Una sociedad sin tradición no tiene un marco de referencia sobre el cuál justificar la cohesión/estabilidad sociales. Los tradicionalistas destacan que la tradición es el resultado de un proceso selectivo y evolutivo que está muy vinculado a la consecución de la cohesión/estabilidad sociales, y que por lo tanto, siempre existe un proceso de cambio interno que opera en la tradición (R. Nisbet, 1995; 46). Es por eso que hay aspectos de la tradición que desaparecen con el tiempo, y otros que permanecen o se adaptan a las nuevas circunstancias sociales y políticas. De ahí que deban considerarse tanto los aspectos reproductivos como los aspectos selectivos de la tradición (R. Boudon y F. Bourricaud, 1986; 638). La tradición en este caso no es sólo un hecho irreductible del pasado, sino un *proceso* a través del cual se constituye la experiencia.

Ante esta falta de justificación y de razón, bajo el pretexto que “siempre ha sido así”, la tradición también implica, desde un punto de vista sociológico, sumisión a una autoridad del pasado, e implica una relación de poder con el pasado. Esta sumisión no es reflexiva, sino que se desarrolla a través de la creencia y de la costumbre.

Si nos adentramos en la sociología, Weber sigue siendo la referencia. En su clasificación de las formas de legitimidad, frente a la forma carismática y racional-legal, está la de la tradición, que ocupa uno de los lugares destacados para comprender las prácticas sociales. Definido inicialmente como “lo que siempre existió” (M. Weber, 1964; 29), una forma de dominación legítima basada en la tradición tiene siempre un carácter sagrado (M. Weber, 1964; 180), es la creencia en la santidad de los ordenamientos y los poderes existentes desde siempre (M. Weber, 1964; 708), como “reconocimiento de un estatuto como ‘válido desde siempre’” (M. Weber, 1964; 709).

Este carácter “sagrado” que acompaña la retórica de la tradición tiene hoy como referente el vínculo entre Estado/nación y ciudadanía, el monismo cultural (B. Parekh, 2000, cap.1). El proceso de multiculturalidad, al poner en duda este vínculo sagrado, despierta los valores/creencias más fijos de nuestra tradición más inmediata. Esta tradición tiene un carácter monocultural que hoy en día debe revisarse. La retórica de la tradición lo que hace es querer retrasarlo para que se haga de forma ordenada (podríamos hablar de una retórica de la tradición *leve*) o bien rechazarlo categóricamente (la retórica de la tradición *dura*).

Esta dimensión sagrada de la tradición, como estando relacionada con el poder y como expresión de una relación de dominación, es la que recorre el tratamiento de C. J. Friedrich (1972). En nuestro marco, hablamos de relación de dominación basada en la cultura, y de la diferencia cultural como nueva expresión de desigualdades sociales.

La premisa es que la tradición es algo que producen los humanos y que adquiere el estatuto de sagrado para orientar la acción y como principio de la sociedad. La tradición es transmisión de creencias sagradas de nuestros antepasados, unas verdades transmitidas que adquieren el carácter de prejuicio (C. J. Friedrich, 1972; 23), su función social es la de integrar la comunidad política (C. J. Friedrich, 1972; 24). La tradición es entendida como teniendo una función vital para la política ya que proporciona la base de la comunicación y el marco dentro del cual se argumenta políticamente. En los procesos de cambio, adquiere una función capital puesto que es una retórica que da razones contra el cambio. En este sentido siempre se ha producido una fractura entre tradición e innovación. Hasta tal punto que convenimos, con Friedrich, que “too much tradition ossifies a political order, but equally too little tradition undermines and dissolves the community and its order” (p. 14).

Este carácter sagrado de la tradición procedente de la interpretación weberiana es el que vincula la tradición a una religión en tanto que despierta fervor y su violación aparece como un sacrilegio y como un acto iconoclasta. En este marco, el argumento de Friedrich es que la tradición no debe desvincularse de la razón, debiendo ser considerada como una de las principales formas de razonamiento del autoritarismo sin que medie la fuerza. La tradición es en nuestros términos como *política* del discurso en nuestros términos.

En este sentido, Friedrich hace un tratamiento de la tradición como retórica, siguiendo nuestra lectura (véase por ejemplo, cap. 4; 45-56 i cap. 10; 113-122). Este uso de la tradición como razonamiento es la principal retórica utilizada por el argumento autoritario (en la tradición de la Nueva retórica de C. Perelman), y en tanto usa mecanismos lógicos de evidencias que no necesitan racionalizarse, como un medio de persuasión (en la

tradición de la retórica clásica procedente de Aristóteles). Razonar a través de la tradición es, pues, uno de los métodos de la autoridad. Hasta tal punto que el mejor ataque contra la autoridad es dirigirse contra la tradición que la sustenta. El argumento es que “the greater the tradition the more authoritative the reasoning based upon” (C. J. Friedrich, 1972; 113). La fuerza autoritaria de la tradición también se fundamenta en el hecho que una vez perdida es improbable que vuelva a capturarse (C. J. Friedrich, 1972; 114).

Tal como hemos avanzado antes, históricamente la retórica de la tradición fue usada como argumento político como reacción contra los cambios producidos por la revolución francesa. Los tradicionalistas más conocidos (E. Burke, De Maistre) basaron su retórica de la tradición dándole el carácter sagrado y autoritario que estamos defendiendo. Lo que preocupa a estos autores no es sólo el abandono de la tradición a secas, sino la fuente misma de la tradición: Dios, la religión como fuente de legitimidad (en nuestro marco, nuestra identidad cultural-nacional y las pautas monoculturales de conducta que nuestras instituciones favorecen). Rompiendo con la tradición se quebrantaba con el principal fundamento de la autoridad. En este marco Friedrich llega incluso a destacar el carácter sagrado del lenguaje: “It is in words that tradition and authority are rooted; reasoning which is at their core presupposes the sanctity of language” (C. J. Friedrich, 1972; 114).

Existe también un vínculo entre tradición y socialización, en tanto que la tradición, como fuente de valores, es el principal marco de formación del ciudadano. En este sentido, el proceso de multiculturalidad supone un proceso de des-socialización. La persona se hace ciudadano en tanto que incorpora en su forma de actuar y de pensar, en su sistema de valores y sus principios, la tradición. Esta interpretación originaria de Rousseau y su *Emile*, nos dice que la tradición no sólo socializa al ciudadano, sino que le dota de una personalidad. Rousseau siempre insiste en la función vital de la tradición para conseguir educar al ciudadano y mantenerlo dentro de una comunidad. La tradición como conjunto de valores y de creencias es la que permite que el vínculo entre lo político y lo social, las instituciones políticas y los ciudadanos, se realice en un entorno estable.

Si bien la tradición en la época de la gestación del discurso conservador era la religión, quien tenía el monopolio de las creencias y de los valores, hoy en día este monopolio lo tiene la nación, la nacionalidad y la identidad española<sup>2</sup>, quien tiene en su raíz un componente esencialista claro (etimológicamente nacionalidad significa “el que ha nacido”. Nación y Nacer tienen la misma raíz). Desde el punto de vista funcional, la nación cumple con los objetivos de asegurar la cohesión y la estabilidad, como “religión civil” si nos centramos en el último capítulo de *El Contrato Social* de Rousseau. De ahí que el vínculo entre tradición y nación caracterice el sentido de lo político en nuestra época.

La principal fuente política de la tradición es la nacionalidad y el nacionalismo. Ya para G. Le Bon forma parte de los factores que mueven las creencias y las opiniones de las masas: “sin tradiciones, es decir, sin alma nacional, no es posible civilización alguna” (G. Le Bon, 1986; 67). Unas líneas más adelante sigue afirmando: “Sin la lenta eliminación

<sup>2</sup> Véase el argumento de cómo la identidad española y el monismo español se construye como anti-pluralismo cultural (gitano, judío, musulmán) y como fundamentado en la religión cristiana en R. Zapata-Barrero (2006; cap. 8).

de [las] tradiciones no hay progreso alguno. La dificultad consiste en hallar un equilibrio justo entre la estabilidad y la variabilidad. Tal dificultad es inmensa. Cuando un pueblo deja que sus costumbres se fijen demasiado sólidamente durante numerosas generaciones, no puede ya evolucionar y se convierte, como en China, en incapaz de perfeccionamientos” (G. Le Bon, 1986; 67). Hasta tal punto este vínculo es el que caracteriza nuestra forma retórica del discurso re-activo que podemos decir que no es posible el discurso político sin un cierto grado de tradición basado en la nación.

El vínculo entre tradición y nación nos evoca igualmente a E. Hobsbawm, quien introduce una nueva dimensión para conformar la retórica de la tradición. A saber: que la tradición no es un hecho *ex nihilo*, sino que puede ser el resultado de una política. Por lo tanto, la tradición, como todo fenómeno humano, se puede inventar. “La “tradición inventada” implica un grupo de prácticas, normalmente gobernadas por reglas aceptadas abierta o tácitamente y de naturaleza simbólica o ritual, que busca inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su repetición, lo cual implica automáticamente continuidad con el pasado” (E. Hobsbawm, 1983; 8).

Las dos características de la “tradición” son la invariabilidad de sus prácticas fijas y su repetición a lo largo del tiempo. Se distingue de la “costumbre” en tanto que esta última no descarta la innovación y el cambio en un momento dado; así como de la “convención” o “rutina” en tanto éstas no tienen un significado ritual o una función simbólica (E. Hobsbawm, 1983; 9). Inventar tradiciones supone, por lo tanto, un proceso de formalización y ritualización, caracterizado por la referencia al pasado, aunque sólo sea al imponer la repetición.

También interesa destacar la tipología de tradiciones que establece. Cada una de ellas, de acuerdo con nuestra perspectiva, expresan formas retóricas diferentes. Están (a) las que establecen cohesión social o pertenencia a un grupo o comunidad; (b) las que establecen o legitiman instituciones, estatus o relaciones de autoridad; y (c) las que tienen como principal objetivo la socialización, el inculcar creencias, sistema de valores o convenciones relacionadas con el comportamiento.

Esta retórica de la tradición forma parte del discurso conservador que hoy en día tiene un claro componente identitario para formar sus argumentos y su posición monocultural frente al proceso histórico de multiculturalidad.

### **3. El discurso conservador como reacción contra el proceso de multiculturalidad: vinculando civilización y democracia**

La base ideológica de la retórica de la tradición es el conservadurismo en su expresión más clásica, tal como fue argumentado por las reacciones que proporcionó E. Burke contra la Revolución Francesa a finales del siglo XVIII (*Reflexions on the revolution in France*, 1790, ed. castellana 1987)). Como discurso conservador, la retórica de la tradición expresa un claro rechazo al cambio y una clara lealtad al pasado (R. Nisbet, 34-35; T. Honderich, 1993; cap. 1). Pero no a cualquier cambio, sino al cambio que es innovador y no reformista. E. Burke, por ejemplo, expresa constantemente en su obra que no está en contra del cambio sino de la innovación. “Es preciso ahora repetirlo insistentemente, línea tras línea, precepto tras precepto, hasta que adquiera el valor de un proverbio: *innovar no es reformar*. Los revolucionarios franceses se quejaron de

todo; no quisieron hacer ninguna reforma; y no dejaron nada, absolutamente nada, *sin cambiar*” (citado por T. Honderich, 1993; 14). En términos metafísicos, el cambio es lo que altera la sustancia, o la esencia, o el carácter primario, de algo. La reforma sólo afecta a lo que es extrínseco o accidental a la sustancia. El cambio altera lo que es en cierto modo fundamental y la reforma modifica lo no fundamental.

Si el proceso de multiculturalidad tiene aspectos de cambios revolucionarios, la retórica de la tradición no es contrarrevolucionaria, sino, como discurso conservador, se opone a cualquier revolución que suponga romper con el pasado (R. Nisbet, 1995; 36-37). Lo que Burke y sus sucesores combatieron es lo que llamó “el espíritu innovador”, esto es, la adoración vana del cambio en sí mismo, la necesidad superficial pero penetrante que sienten las masas de distracción y excitación a través de novedades sin fin (R. Nisbet, 1995; 46). La constitución de un pueblo reside en la historia de sus instituciones. De ahí que para el discurso conservador el espíritu de innovación sea particularmente letal cuando se aplica a las instituciones humanas.

Vemos que la columna vertebral del uso de la retórica de la tradición a través del discurso conservador, es su visión de la historia, más propiamente de su filosofía de la historia. La retórica de la tradición usa la historia como legitimadora de la acción y cimiento de la cohesión del grupo. En procesos de cambio, se puede convertir ella misma en símbolo real de la lucha. La historia es experiencia, y la experiencia es la que debe guiar la argumentación frente al pensamiento racionalista y abstracto (el que movió la revolución francesa, el socialismo marxista, y hoy en día, desde esta perspectiva, a los que defienden la multiculturalidad). Es esta experiencia histórica la que debe guiar el futuro. Burke de nuevo, nos ayuda a precisar esta retórica de la tradición: “quienes nunca miran hacia sus antepasados nunca podrán prever el porvenir” (citado por R. Nisbet, 1995; 142).

Uno de los conceptos claves del discurso conservador que la retórica de la tradición recoge es el de autoridad. Con el proceso de multiculturalidad se ponen en duda las estructuras de autoridad que sustentan la sociedad y las instituciones tradicionales. La autoridad no sólo es la que proporciona orden en la cadena del ser, sino también la jerarquía necesaria para la estabilidad (R. Nisbet, 1995; 59). Esta es la autoridad que busca conservar la retórica de la tradición, quien contempla que el proceso de multiculturalidad altera.

El conjunto de valores, normas, costumbres, principios que sustentan una sociedad forman parte de la semántica de la tradición. Hasta tal punto que la tradición se puede oponer a ideología en tanto que ésta es la principal fuente de cambios en un sistema político (C. J. Friedrich, 18). Pero la tradición también se convierte en ideología, como tradicionalismo, en cuanto se usa como argumento para la deliberación política, para justificar la permanencia frente a los cambios. Ésta es la base del pensamiento conservador. De hecho el principio del tradicionalismo, como adhesión y respeto a las costumbres e instituciones establecidas, es la base del conservadurismo (T. Honderich, 1993; 10).

Basándonos en las aportaciones del estudio clásico de K. Manheim podemos extraer algunos argumentos de la retórica de la tradición. Para Manheim “*Traditionalist action is almost purely reactive behaviour. Conservative action is action oriented to meanings*” (K. Manheim, 1986; 76). El conservadurismo se basa, pues, en significados de las cosas, y se fundamenta en la idea de que todo lo que existe tiene un significado porque es el

resultado de un desarrollo en el pasado. En este marco, todo proceso de cambio, al suponer cambio semántico, se rompe con los significados construidos desde el pasado. El pensamiento conservador se mueve reaccionando contra este proceso. Tiene un marco histórico constante de pensamiento. Es una reacción contra los cambios utilizando argumentos de la historia y de la tradición. Aunque Manheim diferencia conservadurismo y tradicionalismo, las dos definiciones se complementan para nuestros propósitos. El tradicionalismo es un atributo humano, mientras que el conservadurismo denota un fenómeno histórico y moderno (K. Manheim, 1986; 72). Nuestra tendencia humana es siempre conservadora en tanto que acepta siempre la innovación contra la voluntad, cuando dicha innovación, añadiría, no tiene unos beneficios directos sobre nosotros.

Por último, otra característica distintiva de la retórica de la tradición es el hecho que se vincule tradición a civilización. Esto nos recuerda que el discurso conservador siempre habla en nombre de la civilización. El vínculo entre nacionalidad/tradición/civilización que se produce hoy en día en el discurso conservador queda muy bien reflejada en la cita de Le Bon anterior: “sin tradiciones, es decir, sin alma nacional, no es posible civilización alguna” (G. Le Bon, *Psicología de las masas*, 1986; 67).

El hecho que hoy en día, al hablar de la multiculturalidad y al reaccionar en contra de los cambios que supone, se movilice el argumento de la civilización, tiene al menos dos características. En primer lugar, nos lleva al siglo XVII y XVIII cuando el universo discursivo del pensamiento político estaba dominando por un marco de referencia “civilizatorio”. Hobbes, Locke, Burke, hablaban todos en nombre de la civilización, y es esta civilización la que orientaba la argumentación política. Hoy en día, hablar de multiculturalidad para el discurso de la tradición es hablar de civilización. Todos tenemos en mente el marco discursivo nuevo: “el conflicto de civilizaciones”. En segundo lugar, el hecho nuevo también es que se vincule tradición/civilización y democracia. La ecuación que los pueblos no-democráticos son incivilizados, y que el proceso de civilización pasa por un proceso de democratización es uno de los puntos fuertes del nuevo conservadurismo. Históricamente el contenido de “tradición” se ha pasado de “en el nombre de Dios” a “en el nombre de la nación” y hoy en día a “en el nombre de la civilización”. La retórica de la tradición y el discurso conservador están creando una lógica en la que se está vinculando al otro-cultural-diferente-residente en nuestras ciudades como no-civilizado o incluso como incivilizado. Estamos en un marco conceptual propio del siglo XVII y XVIII. Pensar políticamente hoy en día nos obliga a hablar en nombre de la civilización vinculada a la democracia y a la monoculturalidad.

## Referencias Bibliográficas

Boudon, R. y Bourricaud, F. (1986) “Tradition”, a *Dictionnaire Critique de Sociologie*, Paris: PUF; 635-641

Burke, E. (1987) *Reflexiones sobre la Revolución francesa*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales

Friedrich, C. J. (1972) *Tradition and Authority*, London: Macmillan

Hirschman, A. O. (1991) *The Rhetoric of Persuasion* (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press

Hobsbawm, E. (1983) "Introducción: la Invención de la tradición", en E. Hobsbawm y T. Ranger (eds.) *La invención de la Tradición*. Barcelona: Crítica; 7-21.

Honderich, Ted (1993) *El Conservadurismo un análisis de la tradición anglosajona*, Barcelona, Península

Kastoryano, R. (2002) *Negotiating Identities: States and Immigrants in France and Germany*, Princeton (NJ): Princeton University Press.

Le Bon, G. (1986) *Psicología de las masas*, Madrid: Editores Morata

Lucas, J. de (1994) "¿Elogio a Babel? Sobre las dificultades del derecho frente al proyecto intercultural", en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*; 15-39

Lucas, J. de (2003) *Globalización e identidades*, Barcelona: Icaria

Mannheim, K. (1986) *Conservatism*, Nueva York: Routledge & Kegan Paul

Nisbet, R. (1986) *Conservadurismo*, Madrid: Alianza

Parekh, B. (2000) *Rethinking multiculturalism*, Londres: MacMillan (*Repensando el multiculturalismo*, Istmo, 2005)

Weber, M. (1964) *Economía y Sociedad*, México: Fondo de Cultura Económica

Zapata-Barrero, R. (2005) "Una hermenéutica de la inmigración". *Revista Claves de la Razón Práctica*, nº 158, diciembre; p. 29-37.

Zapata-Barrero, R. (2006) "The Muslim community and Spanish tradition: Mauophobia as a fact, and impartiality as a desideratum" in T. Modood, A. Triandafyllidou y R. Zapata-Barrero (eds.) *Multiculturalism, Muslims and Citizenship: a European approach*, London: Routledge, cap. 8, p. 143-161.