

Louis Riel y el pensamiento político canadiense

Por Ian ANGUS*

QUIERO PROPONER UN ESQUEMA para analizar el pensamiento político en el Canadá inglés actual.¹ Tal esquema se basa en una filosofía arraigada en su cultura y en las esperanzas inmersas en ella para entender la condición humana. Esas esperanzas, a su vez, se han forjado a través de la historia social y la experiencia política y económica. Sufrimiento y esperanza se entrelazan en la experiencia humana. Si bien la filosofía expresa la universalidad de la condición humana, sólo puede hacerlo a través de la experiencia de lo particular. Este particular toma forma cuando está moldeado por la filosofía en una determinada tradición del pensamiento político.

Empezaré por hacer un esquema sobre el clásico entendimiento de la filosofía del Canadá inglés, considerada como una dinámica de diversidad y unidad.² Después me referiré a una reciente versión de este entendimiento y mostraré cómo elude analizar el aspecto imperial de esta dinámica específica en la formación de la cultura civil canadiense. Al mismo tiempo haré notar en una reciente versión de la cultura civil americana que sí critica al imperio, cómo interpreta incorrectamente la función productiva y positiva de los bordes como creadores de diversidad. Usando la figura de Louis Riel —el gran líder mestizo de las dos rebeliones del Noroeste— personifico la crítica al imperio que el pensamiento político del Canadá inglés debe hacerse cuando formula la relación entre diversidad y unidad.

* Profesor en el Departamento de Humanidades de la Universidad Simon Fraser, Vancouver; e-mail: <iangus@sfu.ca>.

¹ En varios artículos explico esta "limitación" al Canadá inglés. Véase, por ejemplo, "Le paradoxe de l'identité culturelle au Canada anglais" (Jean-Phillipe Warren y Michel Lavoie, trads.), *Les Cahiers de Recherche Sociologique*, núm. 39 (2003); versión en inglés: "Topia", *Canadian Journal of Cultural Studies*, núm. 10 (otoño del 2003).

² Cuando digo "el clásico entendimiento de la filosofía política del Canadá inglés", me refiero al establecido por el detallado trabajo histórico y filosófico de Leslie Armour y su colaboradora Elizabeth Trott. A reserva de aceptar su tesis histórica en cuanto al carácter específico de la relación entre identidad y diversidad en el Canadá inglés hegeliano dominante, valoro el intento que hacen de entender la filosofía y cultura del Canadá contemporáneo como una ausencia del concepto de *imperio*. Considero, entonces, su trabajo histórico como insuficientemente crítico, sin por esto menospreciar la inmensa importancia de una obra histórica fundamental y original.

Para concluir presento un esquema sobre la actual tarea del pensamiento político canadiense en función de la relación no jerárquica entre comunidades que una crítica profunda al imperio requiere.

1.

EL origen común de Canadá y Estados Unidos en la tradición política inglesa, por un lado, y la manera en que cada una logró separarse del Imperio británico, por otro, son importantes para una crítica contemporánea al imperio. La importancia del corte revolucionario de Estados Unidos bajo la influencia de las ideas dieciochescas del derecho natural, y la consecuente influencia que esta revolución tuvo en todas las naciones del Nuevo Mundo, han contribuido a que contraste la cultura política canadiense con el iluminismo individualista y antihistórico de Estados Unidos.

Ha sido habitual describir la diferente identidad de Canadá con respecto a la de Estados Unidos refiriéndolo al mayor componente comunitario en su cultura política. Ya sea que esta tendencia comunitaria se atribuya a la influencia de una tradición política no revolucionaria, al *Loyalism* (lealtad), a los inviernos crudos, a la avenencia franco-inglesa, generalmente se acepta que “América [Estados Unidos] refleja la influencia de sus orígenes ideológicos clásicamente liberales e individualistas, antiestatistas y populistas. A Canadá [...] se la puede ver aún como tory-mercantilista, con orientación grupal, estatista, con respeto a la autoridad una ‘monarquía socialista’ como dice Robertson Davies”.³ Se tiende a equiparar el énfasis comunitario con una manera particular de tratar la diversidad cultural. La filosofía canadiense ha sido caracterizada por lo que Leslie Armour llama un “pluralismo racional” en el cual “se puede justificar una pluralidad de puntos de vista o se puede encontrar una nueva síntesis de puntos de vista aparentemente conflictivos”.⁴ A esto el mismo filósofo y su colaboradora Elizabeth Trott lo llaman también “federalismo filosófico” y lo definen como “una inclinación natural a encontrar por qué nuestro vecino piensa diferente en vez de encontrar la forma de hacerlo aparecer como

³ Seymour Martin Lipset, *Continental divide: the values and institutions of the United States and Canada*, Toronto / Washington, Howe Institute and National Planning Association, 1989, p. 212.

⁴ Leslie Armour, “Canadian ways of thinking: logic, society, and Canadian philosophy”, en Allen Seager, Leonard Evenden, Rowland Lorimer y Robin Matthews, eds., *Alternative frontiers: voices from the Mountain West Canadian Studies Conference*, Montreal, Association for Canadian Studies, 1997.

idiota”.⁵ Probablemente a causa de una identidad nacional débil, la cultura canadiense ha tendido a suponer que no existe ninguna identidad o comunidad nacional englobadora que sea capaz de captar efectivamente la pluralidad de comunidades. Así, las políticas multiculturales, las prácticas de todos los días y las articulaciones filosóficas, tienden no sólo a los prejuicios acerca de lo comunitario sino también a suponer que existe una pluralidad de comunidades pertinentes. Leslie Armour concluye: “lo que tenemos en común no puede expresarse a través de una sola comunidad [...] este pluralismo está relacionado con nuestra tendencia comunitaria”.⁶

Ya el hegeliano John Watson (1847-1939), filósofo clásico canadiense, aseveraba que la totalidad es un producto de la razón moral que requiere una pluralidad de comunidades para su expresión.⁷ Esta mezcla particular de identidad y diversidad es, desde un punto de vista comparativo, el aspecto central de la cultura política canadiense, alrededor del cual han girado debates y desacuerdos que buscan articular su filosofía.

En un reciente estudio, Michael Dorland y Maurice Charland analizan este *topos* establecido y proponen que la política cultural canadiense comunitaria y diversa está arraigada en la función de la ley.⁸ Pero ignorar o menospreciar el proceso que establece los límites de la civilidad en eventos históricos caracteriza la historia de una manera demasiado benigna y reprime en forma innecesaria lo que en este momento parece posible, universaliza injustificadamente el resultado de la historia e interpreta erróneamente la especificidad de la cultura canadiense al no poder señalar el motivo u origen de su dinamismo para representar diferencias. El persistente desorden de la historia canadiense es quizás más obvio en las rebeliones encabezadas por Riel que muestran “las dificultades del régimen legal dominante para aceptar las subjetividades legales pluralistas, cuya misma lógica paradójicamente

⁵ Leslie Annour y Elizabeth Trott, *The faces of reason an essay on philosophy and culture in English Canada 1850-1950*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 1981, p. 4.

⁶ Leslie Armour, *The idea of Canada and the crisis of Community*, Ottawa, Steel Rail Publishing, 1981, p. 109.

⁷ Armour y Trott, *The faces of reason* [n. 5], cap. 7; Armour, “Canadian ways of thinking” [n. 4]; Elizabeth Trott, “Caird, Watson, and the reconciliation of opposites”, en W. J. Mander, ed., *Anglo-american idealism, 1865-1927*. Westport, Greenwood Press, 2000.

⁸ Michael Dorland y Maurice Caharland, *Law, rhetoric and irony in the formation of Canadian civil culture*, Toronto, University of Toronto Press, 2002. Las siguientes referencias a este libro se encuentran entre paréntesis en el texto.

vuelve a traer a la discusión” (p. 154). Los *métis* (mestizos) se diferenciaban a sí mismos tanto de los indígenas como de los blancos. El Acta de Manitoba (1870) reconocía un nuevo estatuto civil de “media-casta” y sus títulos de propiedad —aunque en una variante transferible de propiedad privada que extinguía el sistema francés de lotes basado en el acceso al río— mientras que al mismo tiempo afirmaba la soberanía federal. El fin de la rebelión de 1885 con el ahorcamiento de Riel confirma este resultado.

Riel probó los límites de la cultura civil legal y, argumento yo, mostró que ésta representaba sólo la cultura oficial garantizada por el sello del Imperio y no la totalidad de la cultura e historia de Canadá. Riel bien puede ser el padre ausente de la Confederación y el progenitor del multiculturalismo (p. 154), pero sólo es aceptado en la cultura civil de Canadá si el reclamo *métis*, reconocido por el gobierno federal, de ser o querer transformarse en un portador del derecho inglés se esfuma en el mismo momento que ellos reclaman una constitución original para sí mismos. Claramente, la articulación de la identidad y diversidad cultural por la filosofía canadiense debe incorporar el concepto de *imperio* en donde los límites de la cultura oficial fueron establecidos y los reclamos de independencia obviados tanto por la ley como por la fuerza. Sin duda debemos a la persistencia de Riel tener esto en mente.

2.

DEBEMOS preguntarnos: ¿qué motiva las exigencias de la revisión de una tradición cultural cuya continuidad ha sido establecida por el Imperio? Este punto puede clarificarse con referencia al comentario del artículo de Dorland y Charland acerca del movimiento sufragista femenino. Dichos autores sostienen que “la ironía puede ser un nivelador en el discurso civil, permitiendo a aquellos que han sido excluidos [...forzarlos] a corresponder a su contenido manifiesto. La ironía ha sido entonces el recurso retórico preferido de Canadá” (p. 313). En consecuencia, el debate político canadiense ha girado esencialmente en torno de si era tiempo de dar paso al progreso o si aún era muy pronto —una figura retórica de la cultura política oficial canadiense que persiste hasta el día de hoy.

Esta alternativa liberal-conservadora agota el espectro político “civil” de la cultura oficial, pero no dice nada acerca de pasar de Imperio a Commonwealth (una nación dentro del Imperio), a Estado-nación, a naciones-Estado, que prevaleció sofocando el afuera que ha amenazado quebrantar el “progreso” dentro del Imperio. Este espectro den-

tro-fuera abre un espacio con la cultura civil precisamente porque la ironía se basa en el extremo de la negación del pasado. Entonces, ¿qué es lo que crea este extremo? ¿Puede derivar de su opuesto: una fe en un bien político alcanzado o susceptible de ser alcanzado con base, en última instancia, en los derechos del hombre inglés? No. Si es un opuesto genuino y substancial —a diferencia de una mera lógica de negación, la cual daría paso a un inmediato cinismo con relación a la cultura política nacional— debería contener caracteres diferentes. En los debates alrededor del acta del BNA (1867, que crea Canadá como Estado), de las Rebeliones del Noroeste y del movimiento sufragista femenino, esta diferencia substancial se apoyó a menudo en las doctrinas iluministas de la ley natural de Estados Unidos, aun cuando rechazada bajo esa forma y transformada para caber en la cultura civil de Canadá. Tal influencia no siempre toma la forma de la doctrina de la ley natural, ni viene de “fuera” en sentido geográfico, pero sí debe venir de “fuera” del discurso establecido para proveer un motivo de transformación. Una concepción de la cultura civil conectada a la tradición y su extensión no puede explicar este motivo —el cual se toma siempre como obvio. Es decir, sin la tentativa de independencia separatista de Riel la cultura oficial canadiense no habría sido tan acogedora de las diferencias como ha sido.

Cuando no se investiga cómo se marcan los límites que definen el discurso civil oficial, tanto los motivos externos de “progreso” como la “oficialidad” de la cultura se toman invisibles. Así, junto a la función central de la ley en la cultura canadiense debemos reconocer la incapacidad de aquélla para resolver definitivamente los problemas heredados por la colonización y las revueltas sociales: tal incapacidad se evidencia a través de la Proclama Real (1763), el Acta de Quebec (1774), el acta de la Constitución (1791), el Acta de la Unión (1840), el Acta Británico-Norteamericana (1867), que constituyeron a Canadá como nación pero que, como todos sabemos, no resolvieron una serie de problemas que persisten hasta nuestros días no simplemente como “políticas normales” sino como cuestiones de la Constitución. Lo inadecuado de la cultura oficial consiste precisamente en el “lavado” de su espíritu de independencia, un “lavado” que, finalmente, no tiene éxito y por ende genera una cultura oficial periódicamente en crisis.

Sin tal motivo externo a la cultura civil no puede haber ironía. Pero la participación irónica y la lucha por la participación requieren la previa experiencia de la cultura civil como límite. Si Riel constituye lo externo a la cultura civil canadiense, el sufragio femenino es el afuera que

viene de dentro y representa así el *motivo* que impulsa la cultura hacia “adelante” y el irónico medio por el cual lo hace. La diferencia entre el afuera y el adentro se constituye por la existencia previa de la “mujer” como identidad / ciudadana de modo que su caso político se transformó por lo que no se trata de una fundación radical o de independencia. La ausencia de una previa aunque limitada identidad oficial es lo que lleva al gran líder mestizo a elegir entre locura o derrota militar. ¿Pero, y si los *métis* hubieran ganado? ¿No es acaso esta posibilidad, aunque nunca sucedió, parte de lo que define a la cultura canadiense?

Yo concluyo que la civilidad canadiense logra la representación de las diferencias al ignorar al ingenioso “afuera” de la cultura oficial. La cultura oficial necesita negar el reclamo de independencia para continuar con el Imperio. Sería más útil analizar la disputa histórica que proviene de la ocupación de la tierra y que también convive en la cultura de Canadá. Es por esto que he definido previamente el desarrollo de la cultura canadiense como “una continuidad política articulada a través de la intervención pública del Estado federal y un sentido de quiebre, de diferencia, ilustrado a través de la relación con la tierra con la naturaleza y con el medio ambiente”.⁹

3.

Al comprender la negación del afuera podemos definir los límites de la civilidad establecidos por el Imperio, pero aún no hemos tratado el motivo que generó la lucha por la independencia. Este asunto se manifiesta en la cultura canadiense por la similitud y la diferencia entre la rebelión de Riel y el movimiento femenino de sufragistas. Ninguno de estos dos hechos puede explicarse apropiadamente, o incluirse en la cultura canadiense, a través del desarrollo de los derechos del hombre inglés. La similitud entre ambos fenómenos consiste en la identidad de existencia previa sin independencia. La diferencia estriba en la posibilidad de que esa independencia sea, o pueda ser, buscada dentro de las instituciones existentes en el Imperio o posteriormente en el Estado-nación.

Si nos referimos a los documentos de fundación de los *métis*, en la “Declaración del pueblo de la tierra de Rupert y el Noroeste” (1869), hay dos afirmaciones importantes que juntas fundamentan el reclamo de independencia. Para empezar, en ella indican que han sido abando-

⁹ Ian Angus, *A border within: national identity, cultural plurality and wilderness* Montreal / Kingston, McGill-Queen's Press, 1997, p. 114.

nados por el “gobierno” anterior, la compañía de la Bahía de Hudson, y que sin su autorización han sido subyugados por un poder extranjero (Canadá). En segundo lugar, indican que han defendido sus tierras de las tribus indígenas vecinas y que “firmemente resuelven en el futuro, no menos que en el pasado, rechazar toda invasión que pueda venir de cualquiera”.¹⁰ La capacidad de rechazar a los invasores no constituye en sí misma un derecho suficiente de autoconstitución, pero los *métis* sostienen que es “admitido que un pueblo, cuando no tiene un gobierno, sea libre de adoptar una forma de gobierno, en preferencia a otra, dar o rechazar obediencia a lo que se le propone”.¹¹ Dudo que tal derecho sea generalmente admitido tal como es expresado, a menos que los imperios cuando reclaman dominio sobre “todas las tierras que tocan tal y tal mar” etc., quieran reconocer este derecho. Pareciera que entre la ausencia de gobierno y la capacidad de defenderse, por un lado, y los reclamos de autoconstitución e independencia, por el otro, existe una conexión quizás muy obvia para proclamar en este contexto: la autodefensa muestra que ellos han habitado las tierras exitosamente. Es este habitar las tierras el que fundamenta su existencia como pueblo y su derecho a elegir su propio gobierno. Esta conexión fue marcada directamente en otro documento: “Poseemos hoy, sin partición, casi la mitad de un continente. La expulsión o aniquilación de los invasores ha rendido nuestra tierra natal a sus hijos”.¹² Habitar la tierra permite pasársela a los hijos, para quienes deviene una tierra natal. Estos hijos, cualquiera sea el origen de sus padres, devienen un pueblo a través de ese habitar la tierra por generaciones, lo que les otorga el derecho a autogobernarse.

La historia de Canadá ha girado alrededor de “comunidad y diversidad” desde el encuentro entre ingleses y franceses y las variadas luchas regionales, raciales y de género, hasta la presente política de identidades, que nos da una idea de las características de la cultura oficial. Pero sostener esto no capta el motivo para el movimiento, o “progreso”, de la cultura oficial porque ignora el proceso por el cual ciertas alternativas en nuestras manos (que personifico con el nombre de Riel)

¹⁰ Proclamación del Gobierno Provisional, 8 de diciembre de 1869. Declaration of the People of Rupert's Land and the North-West; reimpresso en Edmund H. Oliver, ed., *The Canadian North-West: its early development and legislative records*, Ottawa, Government Printing Bureau, 1915, p. 906.

¹¹ *Ibid.*, p. 904.

¹² “A los habitantes del Norte y del Noroeste”, Fort Garry, 70/04/07; reimpresso en Raymond Huel y George F. G. Stanley, eds., *The collected writings of Louis Riel*, Edmonton, The University of Alberta Press, 1985, vol. 1, p. 78.

fueron reprimidas y guardadas “afuera”. Por lo tanto tampoco puede explicar el motivo que genera la cultura oficial, que se acepta como dado; entiende civilidad sólo como paz y orden civil y no logra entender la tendencia inherente a la complacencia, trivialidad y silencio que nos carga la continua historia de los derechos que acarrea el hombre inglés; en la cultura de Canadá lo que rompe con esa complacencia se lo debemos a quienes, como Riel, reclamaban independencia “afuera” y proveían motivos “adentro” para la crítica; por ende la versión civil no representa la cultura canadiense sin más. La cultura canadiense se extiende más allá de la cultura civil oficial, caracterizada por la tradición y la continuidad a las experiencias sobre las tierras que motivaron un quiebre con la tradición. La historia representa el componente oficial y conservador de la cultura canadiense, mientras que la geografía, el cruce y la ocupación de las tierras, constituyen un quiebre radical. Dicho quiebre se manifiesta por un deseo de independencia de las identidades formadas bajo el Imperio pero no por una autoconstitución de las mismas. Consecuentemente, la cultura canadiense, definida en términos de una adecuada representación de la diferencia, es la domesticación del afuera y el pretexto para la continuidad, moderada, del Imperio. Es la experiencia de la tierra que constituye tanto una alternativa al Imperio como el motivo “progresista” para la formación de la cultura civil. Mientras que esta experiencia se apoya en varias doctrinas que existían en ese tiempo, como la del derecho natural, su carácter fundamental no depende de ellas. Se liga igualmente a una antigua doctrina previa al Iluminismo, por la cual la tierra pertenecía a quienes la trabajaban, y ambos formaban una unidad, por tanto, la identidad como resultado del arraigo a un lugar es algo que el Imperio debe necesariamente reprimir. Este arcaísmo sobrevive dentro de la política cultural canadiense, aunque no forme parte de la cultura oficial.

4.

Si he tenido éxito en mostrar que la versión oficial de la cultura de Canadá pretende una lograda representación de la diferencia, pero le coarta su origen y permanencia en el Imperio, puedo quizás dirigir la atención a un reciente e influyente estudio sobre el imperio que muestra el carácter de invento político de Canadá.

En la narrativa histórica del imperio norteamericano, Michael Hardt y Antonio Negri intentan demostrar que Estados Unidos enfrentó una tendencia a volver al imperialismo clásico europeo y otra a la supera-

ción de sí mismo hacia un imperio sin territorio.¹³ El punto decisivo llegó en los albores del siglo xx con la oposición entre Roosevelt y Wilson. Wilson proponía “la idea de paz como producto de una red de poderes del Nuevo Mundo” (p. 175) que extendía el proyecto constitucional de Estados Unidos más allá de sus límites y fundaba las bases del nuevo Imperio cuya constitución reside en las Naciones Unidas. Se alcanzó este momento decisivo porque, según Hardt y Negri, “los grandes espacios abiertos de América se terminaron [...] el terreno abierto era limitado” (p. 172), “el terreno abierto había sido usado” (p. 174) cerrando las “ilimitadas fronteras de la libertad” (p. 406).

En el punto máximo del discurso político-cultural acerca del origen del concepto de soberanía del Imperio, Hardt y Negri recurren a un cierre geográfico aparentemente no ambiguo: no se trata de un espacio geopolítico o geocultural, sino de un espacio simplemente geográfico como el único que puede “terminarse” o “ser usado” de ese modo. El discurso político-cultural es llevado a un punto álgido debido a un determinismo geográfico enteramente ajeno a lo político, a lo cultural: el terreno abierto se acabó. Estos autores no consideran que tal concepto puede desplazarse a otras áreas —por ejemplo a la exploración del espacio como “frontera final”— y aún hoy en día ser un componente constitutivo de la cultura política de Estados Unidos. Sin embargo, para ellos ese espacio en realidad no estaba abierto sino deshabitado, aunque esto no importa porque “esta contradicción no puede ser concebida apropiadamente como una crisis ya que los indígenas americanos están dramáticamente excluidos y son ajenos a los quehaceres de la máquina constitucional” (p. 170). La frontera, de acuerdo con Hardt y Negri, era “una frontera de libertad” porque “a través de los grandes espacios abiertos la tendencia constitutiva gana sobre el decreto constitucional, la tendencia de lo inminente sobre la reflexión reguladora y la iniciativa de la multitud sobre la centralización del poder” (p. 169). Es esta libertad expansiva la que los yanquis han sido tan generosos en exportar.

Se debe notar no sólo la incoherencia teórica de concluir un discurso político-cultural con una arenga de determinismo geográfico, sino también lo inadecuado de la conclusión en sí misma. Decir que los espacios abiertos se acaban implica, de algún modo, suponer que era imposible para la tendencia expansiva girar, ya fuera al norte o al sur, cuando se toparon con el Océano Pacífico. El Río Grande y el paralelo

¹³ Michael Hardt y Antonio Negri, *Empire*, Cambridge, Harvard University Press, 2000. En las siguientes referencias a este libro se indicará el número de página entre paréntesis dentro del texto.

49° son marcas geográficas pero no constituyen un cierre geográfico, en el sentido determinista, a la tendencia expansiva de Estados Unidos. Son bordes geopolíticos y geo culturales. Dar cuenta de cómo se constituyeron estos bordes como tales requiere una explicación político-cultural e inclusive militar. La falta de tal explicación en la narrativa teórica de Hardt y Negri no es una mera ausencia: nos lleva al nudo del error de su concepto de imperio.

Las restricciones al movimiento se asumen como una clara marca represiva. La noción de que la restricción al movimiento, tal como un borde externo a la tendencia expansiva de Estados Unidos, en vez de un obstáculo pueda convertirse en la oportunidad para que algo distinto exista, es impensable. Ésta es la característica ideología yanqui. Es por esta razón que he definido previamente a Estados Unidos no de acuerdo con su frontera (geográfica), supuestamente vacía, sino según su (político-cultural) doctrina Monroe.

Estados Unidos se llama a sí mismo "América", desde su afán expansivo no es autolimitante pero se extendería tan lejos como los límites naturales del continente. Así la frontera se continúa en la Doctrina Monroe, en la cual los americanos proclaman su derecho a interferir en todos los asuntos del continente.¹⁴

La frontera es un proyecto político-cultural como también lo es su cierre. La exigencia de cerrar la frontera se debe a la existencia de otros proyectos político-culturales al sur del Río Grande, al norte del paralelo 49° y entre los indígenas americanos. Es impensable, en la obra teórica de Hardt y Negri, que esta restricción al movimiento pueda considerarse propicia a otros proyectos políticos y que el afuera pueda no ser un mero afuera sino un límite, un borde que deja aparecer la diferencia. Es esto lo que limita la perspectiva teórica de estos autores y la reduce al interior del expansionismo de Estados Unidos; nunca mira a tal proyecto político-cultural desde afuera. En otras palabras, el borde es teorizado sólo desde un lado, desde donde parece como un cierre que no se puede explicar, un límite irracional a la expansión de libertad. Desde el otro lado este borde se presenta como un alto necesario al expansionismo, de manera que nuestro proyecto político-cultural diferente, particular, pueda presentarse al mundo. En el relato de Hardt y Negri, tal perspectiva se hace impensable debido al inexplica-

¹⁴ Angus, *A border within* [n. 9], p. 128. La referencia en esta frase al "límite natural del continente" no provoca aquí un determinismo geográfico porque su cualidad de natural le ha sido dada al nombrarla *América*. Así, el límite natural es la inscripción de un proyecto político.

ble cambio de un concepto de espacio político-cultural a uno meramente cuantitativo. Así se constituye en una alternativa no examinada dentro de la narrativa teórica. Esto mostraría desde otro ángulo que el tan a menudo remarcado hecho de lo que ha sido llamado “posmodernismo” tiene una relación importante con Estados Unidos.

Para concluir: la política cultural de Estados Unidos se basa en un afán sin límites para colonizar su afuera. La cultura canadiense empieza irguiendo un borde en contra del proyecto imperial y se centra en la representación de la diferencia, pero en su versión oficial borra el afuera que provee el motivo constitutivo para la representación de lo diferente.

5.

LA interpretación histórica establecida de la filosofía del Canadá inglés defiende una concepción substancial del bien común junto al reconocimiento de la legitimidad pública inherente a la pluralidad de tradiciones ético-religiosas. Sin embargo, mi argumento es que en honor a la insistencia de Riel tal interpretación tiene que incorporar tanto una crítica al Imperio como un reclamo de independencia. El concepto central de este homenaje es un “borde” que pone límite a la expansión. Por eso sugiero que un pensamiento político del Canadá inglés capaz de formular adecuadamente la relación de identidad y diversidad debe ser tanto poscolonial como multicultural. El concepto de *democracia* contiene y promueve en sí mismo un bien común substancial y constitutivo que, sin embargo, no puede articularse separadamente de los bienes inherentes a la tradición de varias comunidades parciales que existen dentro de una sociedad organizada.

Se puede decir que un discurso es multicultural en tanto que la tradición de la cual deriva alguna acción política que lo legitima coexiste con otras tradiciones culturales relevantes que a su vez generan una acción como respuesta. Se puede decir que un discurso es poscolonial en tanto que la tradición institucional dentro de la que la acción política sucede está abierta a debate con respecto a las reglas en las que la acción se basa y no sólo acerca de las prácticas que se refieren a las reglas.

El concepto de multiculturalismo, entendido como una pluralidad de tradiciones culturales de relevancia pública, puede extenderse tanto para incluir la noción distintiva de una acción política poscolonial como para aclarar un cierto componente de la pluralidad de las tradiciones legítimas. Esta pluralidad —presente en Canadá desde sus comienzos

coloniales y que encuentra, al menos en cierto grado, reconocimiento oficial— puede considerarse doméstica si asumimos que en la colonia un solo discurso era la base legítima para la adjudicación de reclamos competitivos. El carácter poscolonial de una acción política consiste en reconocer que cada una de estas tradiciones contribuye al discurso político y, por ende, legitima la pluralidad de las mismas a las cuales la acción política puede referirse para proveer un contexto importante de intervención en el discurso público. Lo poscolonial hace referencia, entonces, a la imposibilidad de jerarquizar la pluralidad de tradiciones. Mi intención al remarcar este componente de la teoría democrática contemporánea fue justificar cierta interpretación del federalismo como la historia de los procesos de inclusión de las particularidades en una universalidad propuesta.¹⁵ Entonces debemos considerar al federalismo como una tradición de compromiso diverso y no como sumisión a un conjunto homogéneo de arreglos institucionales. Es a esta tradición de compromiso de las particularidades hacia donde la práctica de una democracia poscolonial puede orientarse. El legado central del federalismo canadiense debido a sus orígenes en el Imperio británico y a su continua relación imperial con las nacionalidades internas conquistadas, ha sido desplazado —ciertamente no superado— a través de la historia o por actos específicos de compromiso con las particularidades. El Imperio deja hablar al otro pero controla las reglas de interacción de tal modo que, monopoliza el contexto. La democracia radical contiene, entonces, un concepto emergente de federación que debe atender no sólo la cuestión del “derecho del otro a hablar” sino también la cuestión de la “tradición legítima” dentro de la cual tal discurso va a ser interpretado. Al discurso aborigen, por ejemplo, presente desde su creación, el Estado-nación de Canadá nunca le ha concedido el mismo derecho a construir sus reglas de interacción, por lo que deviene en un discurso de “minoría” precisamente a través de este impedimento. Se lo relega a contenido en donde el discurso imperial proveyó también la tradición que decidió la interpretación definitiva del acto en cuestión. Entonces en principio, el término *poscolonial* se refiere a la presencia de una pluralidad de tradiciones en un contexto dado pero principalmente a la incapacidad de cualquiera de esas tradiciones de monopolizar las reglas.¹⁶

¹⁵ Véase Ian Angus, “Post-colonial federalism: social citizenship and new identities”, *Review of Constitutional Studies*, número especial sobre federalismo, identidades y nacionalismos, vol. 7, núms. 1-2 (2002).

¹⁶ Si ninguna tradición “apropia” el contexto, entonces todo acto de discurso funciona en una manera doble: como una expresión en un debate dado y como “representativo”

El sujeto político multicultural poscolonial está constituido por dos “niveles” de identificación. En lugar de identificarse directamente con la nación, el sujeto lo hace con el grupo subnacional, con el que comparte identidad lingüística, étnica, de género o la identidad regional, y a través de dicha identificación se relaciona también de una manera particular con la nación. La nación está constituida entonces por su pluralidad interna. Si dentro de esta pluralidad interna ningún grupo pudiese monopolizar las reglas del discurso político, si las reglas del discurso político fuesen tan abiertas como para negociar entre grupos y tradiciones las decisiones políticas mismas, entonces la crítica al imperio constituiría auténticamente la relación entre identidad y diversidad.

6.

TODA relación política puede describirse como una relación entre uno y otro en un contexto común: la capacidad para definir el contexto común, o eje de comparación, es la clave de la relación uno-otro. El imperio se impone cuando la regla de interacción entre culturas se determina independientemente de dicha interacción. Tres modelos surgen inmediatamente. El primero, la relación uno-otro en la cual la regla o contexto se mantiene sin ser cuestionado o examinado. Esto sucede a menudo cuando a la regla o al contexto imperial se le supone obviamente insuperable hasta el punto de transformarse en sentido común. En el segundo modelo la relación uno-otro sigue la regla o el contexto establecido por una de las partes: en este caso el uno se dirige al otro como a aquel que es dueño de las reglas del discurso dentro del cual la relación uno-otro sucede. Esta última es una relación colonial e imperial de dominio. Tal relación es operacional en el primer caso (cuando la regla o el contexto no son examinados) al punto que tal falla permite a la descripción de la relación uno-otro en estos términos transformarse en pretexto para imperar. La interpretación histórica que establece a la filosofía del Canadá inglés como una dialéctica de uno-otro, donde una concepción substancial del bien común permite un reconocimiento

de las tradiciones que le dan significado, tal que esta representación constituye una pretensión de interpretar el contexto de interacción. Por esta razón, yo he propuesto que tal acto de discurso se transforma en una paradoja constitutiva. Véase Ian Angus, “La démocratie décentrée: un modèle multiculturel et postcolonial de la critique” (Pierre R.D. Desrosiers y Mark Portier, trads.), en Jules Duchastel, ed., *Fédéralismes e mondialisation: l’avenir de la démocratie et de la citoyenneté*, Outremont, Athena editions, 2003. Véase también *(Dis)figurations: discourse / critique / ethics*, Londres / Nueva York, Verso, 2000, cap. 2; y *Primal scenes of communication: communication, consumerism, social movements*, Albany, State University of New York Press, 2000, pp. 16, 40-42.

de la legitimidad pública de una pluralidad de tradiciones ético-religiosas, es una disculpa para el Imperio en este sentido. La tercera propone que un concepto genuino de la relación uno-otro debe tomar en consideración la regla imperial o contexto en el cual esta dialéctica ha sido históricamente confinada. La crítica al Imperio es así una condición para que la relación uno-otro consigo mismo constituya la regla o contexto de interacción. La regla o contexto únicamente sería responsable de la legitimidad que surja a través de la relación uno-otro. Ésta sería una concepción poscolonial, postimperial, de un bien público sustancial capaz de englobar diversas tradiciones culturales. Ésta es la tarea del pensamiento político contemporáneo en el Canadá inglés que se afana en articular las condiciones estructurantes de la cultura e historia de Canadá.