

Diferencias culturales, racismo y democracia*

*Michel Wieviorka***

Los asuntos relativos a las identidades culturales, racismo y democracia varían de una sociedad a otra y la investigación en ciencias sociales no gana nada queriendo borrar demasiado aprisa las diferencias que separan, por ejemplo, a los países europeos de los de América Latina, o más aún, las que son fácilmente visibles al seno mismo de estos vastos conjuntos. Pero un relativismo extremo constituye también un peligro porque impide la comparación al postular la irreductibilidad de cada experiencia considerada.

El lector encontrará en estas páginas un punto de vista que se esfuerza por proponer una perspectiva general, elaborada a partir de una experiencia de investigación que concierne, sobre todo, a las sociedades de Europa occidental e, incidentalmente, de América del Norte.

Mi punto de partida está dado por los eventos del 11 de septiembre de 2001, es decir por los actos de terrorismo que ocurrieron en Estados Unidos, los cuales fueron en algunas ocasiones interpretados como una validación de la famosa tesis del politólogo estadounidense Samuel Huntington. Se ha dicho entonces que tales acontecimientos eran una expresión del choque de civilizaciones, que marcaban el *clash* (choque) entre el Occidente y el islam (Huntington, 1996). Por supuesto, se han hecho escuchar también voces que sostienen que el islam y Occidente pueden, por el contrario, conciliarse, que el

* Traducido por Carlos Rea

** Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales.
Correo electrónico: Michel.Wieviorka@ehess.fr

islam no se reduce al terrorismo islamista. Quisiera inmediatamente ir más lejos en esta última dirección y decir que, contrariamente a Samuel Huntington, pienso que el problema principal no son los riesgos de choque entre nosotros y otras civilizaciones, entre nosotros y otros conjuntos culturales. Antes bien, se trata de la dificultad que encuentran nuestras sociedades para enfrentar la existencia y el impulso de afirmaciones culturales en su seno. Si el islam concierne a varios países europeos, como también a los Estados Unidos o Canadá, no es solamente por ser la religión principal de muchos otros países y porque parece constituir entonces un desafío exterior. Es también porque en Europa o en América del Norte se ha convertido en una religión importante, aún cuando continúe siendo minoritaria. Así, para el caso de Francia, hablamos de varios millones de musulmanes, y está claro que esta religión se ha convertido en la segunda en importancia en ese país.

¿Cuáles son estas afirmaciones culturales?; ¿Cómo aparecen?; ¿Cómo se desarrollan, qué quieren?; ¿Qué debates suscitan?; ¿Qué respuestas políticas entrañan? Son estas las preguntas que quisiera abordar, en tanto que sociólogo preocupado por comprender los problemas internos de nuestras sociedades, pero que sabe bien que con la globalización económica, la comunicación en redes modernas, planetarias y la generalización de la cultura y el consumo de masas, ya no es posible encerrarlas en el marco único de los Estados-naciones.

Los hechos

Partiré de algunos hechos significativos, es decir, de la descripción de lo que en este sentido ocurre en el mundo entero desde finales de los años sesenta. Dos fenómenos principales ameritan que nos detengamos en ellos.

El primero es la emergencia, en esta época, de confrontaciones culturales nuevas o renovadas que demandan, en diversos dominios, el reconocimiento de la identidad del actor. Es así, que aparecen o reaparecen movimientos étnicos, regionalistas o nacionalistas. En Francia, por ejemplo, el movimiento bretón, el movimiento occitano; un poco más tarde, el movimiento corso o, más débilmente, el movimiento vasco y el movimiento catalán. Es así también, que nace un movimiento homosexual, que el feminismo vuelve a ser una fuerza opositora importante, que en ciertos países, los judíos dejan de ser “irrealidades”, es decir, ciudadanos a quienes les era privada la identidad reli-

giosa, y que comienzan —si me permiten esta expresión provocadora— a etnicizarse, a devenir visibles en el espacio público. También los discapacitados, víctimas de una enfermedad grave o crónica, sordo-mudos, etc., intentan transformar su deficiencia en diferencia. En Francia, por ejemplo, el movimiento de los sordo-mudos demanda que deje de colocárseles ante una penosa elección: o bien vivir en *ghettos* donde puedan hablar entre ellos en la lengua de los signos, o bien vivir como todo el mundo, actuando como si no tuvieran ningún problema. Lo que ellos demandan, en cambio, es poder participar en la vida general de la ciudad en la lengua de los signos.

Una característica importante de esta primera ola de nuevos movimientos identitarios consiste en que su carga social parece débil o indeterminada. No podemos decir que sus demandas de reconocimiento estén fuertemente cargadas de una temática social, que hablen por una clase dominada, por las mujeres, por las víctimas de injusticias propiamente sociales. Hay que decir que estos movimientos se constituyen antes de la guerra del Kippour y del conflicto petrolero, antes de la gran crisis económica inaugurada hacia 1973-1974.

Una segunda ola se desarrolló un poco más tarde, a partir de finales de los años setenta, teniendo como característica principal —al contrario de la primera—, conjugar demandas de reconocimiento cultural y demandas sociales.

Esta ola comporta esencialmente dos tipos de actores. Por una parte, aquellos para quienes la exclusión o las desigualdades sociales, cada vez más fuertes y eventualmente conjugadas con discriminaciones sociales, se saldan por la afirmación de una identidad cultural. Para poder soportar una experiencia difícil, en la cual ya no es posible o deseable luchar socialmente, algunas personas se remiten a ciertos referentes culturales, comenzando por los que ofrece la religión. De esta manera, en Francia, las poblaciones procedentes de la inmigración se vuelven ampliamente hacia el islam, no tanto por fidelidad a los valores de sus padres, como porque esta religión da un sentido a su existencia en una sociedad que tiende a menospreciarlos, a descalificarlos y a excluirlos.

Por otra parte, ciertos sectores de la población se identifican con una identidad nacional que estaría amenazada, desde afuera, por la globalización económica, por el debilitamiento del Estado, por su pérdida de soberanía, y encuentran en esta identidad parámetros que les permite marcar una distancia frente a los pobres, los inmigrantes, o incluso de las regiones que ellos juzgan

factores de dificultad creciente para ellos. Es así, que el nacionalismo del Frente Nacional en Francia, pero también el de la Liga del Norte en Italia, el del *Vlaams Blok* en Flandes, el del FPÖ de Haider en Austria, etc., son sostenidos por personas que, unas, temen a la caída social y quieren prevenirla o ya la viven y, otras, tienen más bien por preocupación deshacerse de la carga que para ellos constituyen ciertas regiones en crisis (la Wallonie para los flamencos del *Vlaams Blok*), estructuralmente en retraso, o inmanejables (el sur de Italia para la Liga del Norte).

Así, la primera ola de las identidades culturales muestra que la diferencia cultural plantea preguntas específicas y conduce a terrenos de disputa que le son propios; y la segunda ola indica que mantiene lazos con los problemas sociales, con la desigualdad y la injusticia social. Digamos, en términos más generales, que la diferencia cultural no debe ser confundida con la jerarquía o la dominación social, pero que no es tampoco totalmente distinta o lejana de ella.

El empuje de las identidades culturales no se efectuó en todos los lados en dos olas sucesivas. En ciertos países, las dos lógicas, una poco determinada socialmente y otra netamente más acentuada, aparecieron al mismo tiempo o con un desfase menor que el que acaba de evocarse, y que vale más para algunos países de Europa Occidental. Pero en todos los casos, lo importante es que tal empuje no puede disociarse de otro fenómeno, es decir, del desarrollo, en la misma época, al menos en Europa y en América del Norte, de formas renovadas de racismo.

Hasta los años sesenta y aún los setenta, el racismo era aún el heredero del pasado. Subrayaba la existencia real o fantasmal de particularismos físicos, del color de la piel, del cabello, etc., para deducir de ahí una inferioridad para aquéllos a quienes tenía en la mira para, a partir de ella, poder explotarlos y dominarlos mejor. En el momento en que las cuestiones culturales se despliegan, el racismo se transforma y se convierte, como lo han dicho los expertos, en un “nuevo racismo” (Martin Barker, en Gran Bretaña), un neo-racismo, un racismo cultural o diferencialista (Pierre-André Taguieff en Francia), un racismo “simbólico” (en psicología social y en ciencias políticas en los Estados Unidos) (Barker, 1981; Taguieff, 1988; Sears *et. al.*, 2000).

Desde entonces, el racismo consiste sobre todo en afirmar de sus “blancos” y de sus víctimas que son culturalmente diferentes, irreductiblemente diferentes, incapaces, de manera fundamental, de integrarse a la sociedad y de compartir los valores del grupo dominante. Los inmigrantes en Europa son

acusados de vehicular un islam que no reconocerá jamás la separación de lo religioso y lo político o que siempre será bárbaro con las mujeres. Los negros estadounidenses son acusados de no compartir el credo dominante en ese país el cual sostiene que hay que trabajar, que hay que mantener una familia armónica para asegurar la movilidad social. Se dice de ellos que “preferirían” en cambio aprovechar los beneficios del *welfare state*, no hacer nada, y dejar a la familia desestructurarse.

Este racismo diferencialista puede permitir hundir aún más a sus víctimas en la exclusión, en las desigualdades económicas y en la injusticia social. Pero sobre todo tiene por función mantenerlos separados, rechazarlos, incluso justificar las demandas de expulsión. Radicaliza, naturalizándolas, las diferencias culturales, tanto las del grupo dominante, el cual asocia fácilmente nacionalismo y racismo, como las de los grupos minoritarios, lo que se ve actualmente alrededor del ascenso de un antisemitismo enarbolado ya no solamente, como era clásico, por la extrema derecha o por franjas radicalizadas del mundo comunista, sino por miembros de minorías “racializadas” (negros estadounidenses del movimiento de Louis Farrakhan, por ejemplo, o aun, jóvenes procedentes de la inmigración maghrebina en Francia). Hay un vínculo bastante fácil de establecer entre el empuje de estas diferencias culturales y diversas expresiones o aspectos del racismo que transforma estas diferencias, reales o imaginadas, en diferencias raciales o, a medio camino —porque el término es ambiguo, en diferencias étnicas.

Un universo diferenciado

Resulta absurdo poner en el mismo plano fenómenos tan diferentes como la etnicización de los judíos, el impulso del islam, las luchas por la lengua de los signos o los movimientos de *gays* y de lesbianas y, es ciertamente necesario proponer un marco general que permita distinguir algunas grandes familias de identidades. De esa manera distinguiría:

- *Las identidades “primarias”*, por ejemplo, la de los indígenas en las tres Américas, o de los aborígenes de Australia, que existían antes de que se formaran las naciones y sociedades modernas. A primera vista, estas identidades constituyen lo que subsiste, lo que resiste a la modernidad.
- *Las minorías anteriores* a la sociedad y a la nación dominante, pero siendo ellas mismas modernas: los regionalismos, por ejemplo, que

también, a primera vista, parecen ser lo que ha resistido a la centralización política o al mercado y a la extensión del capitalismo.

- *Las minorías involuntarias*, según la expresión del sociólogo estadounidense John Ogbu, que son las herederas de poblaciones traídas a la fuerza a las sociedades modernas. Pensamos particularmente en las víctimas del esclavismo y en sus descendientes en los Estados Unidos, quienes evidentemente no escogieron vivir en este país. Dichas minorías llegan a la sociedad receptora con sus particularismos culturales, sus religiones, sus maneras de alimentarse y de vestirse, sus lenguas, sus costumbres, de las que se deshacen más o menos completamente en una o dos generaciones, a reserva de que más adelante una segunda o tercera generación les vuelva a dar un poco de vida. Aquí, la diferencia es percibida como traída desde fuera y llamada a disolverse, al menos en gran parte.
- Y podríamos agregar otras categorías que tocan al género y al sexo, o a la salud y a la deficiencia.

Tal distinción es útil, pero corre el riesgo de enmascarar lo esencial. Es decir, que en todos los casos, dos tipos de lógicas son puestas en práctica: las lógicas de reproducción y de resistencia, y las lógicas de invención o de producción de la diferencia. Es necesario —insisto— admitir que incluso ahí donde a primera vista sólo —o casi sólo— está en práctica una lógica de reproducción, hay que saber detectar los procesos donde la diferencia cultural es una producción social. Voy a ilustrar esta observación con la primera categoría, la de las minorías “primarias”, que parecen tan lejos de las lógicas de producción. Tomemos un ejemplo: la cultura aborígen en Australia estuvo destruida por dos o tres siglos de colonización; lo que queda de ella se descompone en dos. Por una parte, aborígenes que viven apartados de la ciudad, el mercado, la modernidad y convertidos con frecuencia en andrajos, en desechos, sometidos a la miseria, a la enfermedad y al alcohol. Por otra parte, aborígenes que hacen vivir su identidad produciendo obras de arte para el mercado, manteniendo su rostro en la modernidad, participando en los Juegos Olímpicos, en síntesis, haciendo vivir la identidad aborígen, reinventándola en el seno de la modernidad, produciéndola, dándole un sentido que evidentemente no es el del pasado.

Podría sostener un mismo razonamiento para las otras categorías que he distinguido, y que también incluyen bastante más de invención y de producción de lo que espontáneamente se cree. Por ejemplo, la identidad bretona

en Francia es remarcablemente encarnada por la música bretona, cuyo representante más conocido es Alan Stevetl. Sin embargo, si ustedes escuchan a Stevetl, no tiene nada que ver con lo que podía ser la música en Bretaña hace uno, dos o cinco siglos. Es una producción moderna y realmente bretona.

El fin del evolucionismo

Lo diré de otra manera: debemos considerar todas las identidades de las que he hablado, no como tradiciones opuestas a la modernidad que las disuelve, lo cual constituye el punto de vista del evolucionismo clásico, sino como elementos inscritos en la modernidad, inventados o producidos por ella. Voy a decirlo incluso de manera más enfática: más nuestras sociedades son modernas, hiper-modernas —algunos dirían postmodernas, pero no entraré aquí en esa discusión—, más nuestras sociedades inventan diferencias, incluso dándoles el aspecto de la tradición, componiendo lo que inventan a partir de materiales tomados del pasado, de las costumbres, de las tradiciones, etc. (lo que Levi-Strauss designa con el término de “*bricolage*”).

Esto nos permite pasar un instante del análisis sociológico al diagnóstico histórico. Si lo que acabo de decir resulta válido, si nuestras sociedades producen más diferencias culturales, si ellas son hiper-modernas, eso quiere decir que desde finales de los años sesenta hemos entrado en una nueva era histórica y, que mientras más avanzamos en el tiempo, más nuestras sociedades inventarán diferencias. Los fenómenos de los que hablo no son la expresión de una crisis provisional, un momento de retroceso de la modernidad y del triunfo no menos provisional de las tradiciones, sino la marca de una nueva era, en la cual los procesos de fragmentación cultural, de descomposición y recomposición de las identidades son procesos decisivos. Hay que dejar de decir que nuestras sociedades pasan de la tradición a la modernidad, lo que era el discurso evolucionista por excelencia; hay que decir que nuestras sociedades son cada vez más modernas cuando viven tensiones crecientes entre la razón y las identidades culturales que producen, y no solamente que acogen o reproducen.

Lo que vale para la diferencia cultural vale también para el racismo que le está asociado y que la naturaliza. Es por ello que el racismo, en sus dimensiones diferencialistas, debe ser considerado como una perversión de la diferencia cultural. Y como esta perversión apareció recientemente, a la ocasión

del empuje descrito y, probablemente no esté más que en sus inicios históricos, yo diría de buen grado que el racismo es una enfermedad infantil de las sociedades post-industriales, en las cuales la diferencia cultural se transforma, se cierra sobre ella misma, a falta, sobre todo, del tratamiento político que exige y que le evitaría, precisamente, devenir racista.

¿Cómo se efectúa la producción de las diferencias?

Si las diferencias son producidas y, no solamente reproducidas, es necesario comprender cómo ocurre esto. Quisiera insistir aquí sobre una opción compleja y que puede parecer paradójica: la noción de individualismo moderno.

Contrariamente a una idea simplista, quisiera mostrar ahora que la producción de las identidades colectivas está ligada a lo que podría parecer su contrario, pero que en realidad no lo es: el ascenso del individualismo moderno.

Esto presenta dos rostros. Por una parte, el individualismo reenvía a la participación de cada uno como individuo en la vida moderna: el individuo consume, cada uno a su manera, trabaja —o es excluido del empleo—, accede al dinero, a la educación, a la salud. Por otra parte, cada uno quiere construir sus elecciones, dominar su existencia, definir por sí mismo su existencia, ser sujeto personal. Ahora bien, si la participación individual en la vida moderna es difícil, o juzgada insatisfactoria, una respuesta podrá ser entonces escoger remitirse a una identidad colectiva, sea para participar más, gracias a la presión que puede ejercer una comunidad sobre el poder, por ejemplo, o gracias a la solidaridad que se ejerce en su seno, sea para sustituir referentes simbólicos a la participación imposible o insatisfactoria. Si la identidad colectiva es escogida, y no es solamente el fruto automático de la reproducción, es debido a la efectuación de una decisión subjetiva. Es así, para tomar un ejemplo que he encontrado con frecuencia sobre el terreno, que los jóvenes musulmanes en Francia dicen dos cosas. Por una parte, que ellos han hecho la elección personal del islam, que es una decisión deliberada, altamente subjetiva. Por otra parte, que el islam les permite resistir frente a una sociedad racista en la cual sus condiciones de existencia son difíciles. En este caso, el islam no los aísla de la sociedad; sino que les permite contentarse con el acceso limitado a los recursos de la vida moderna o, en todo caso, soportarlo y esperar días mejores.

Pero no vemos que la elección o la invención de una identidad colectiva correspondan a procesos fáciles de ser puestos en práctica. Al contrario, se trata con frecuencia de procesos difíciles, psicológicamente costosos, en los

cuales la persona o el grupo concernido, reemplaza una identidad negativa o inexistente, por una identidad positiva, por una afirmación. Voy a decirlo más concretamente. Frecuentemente, al inicio, hay el sentimiento de tener una identidad vergonzosa, que no amerita su lugar, que debe ser más o menos ocultada, porque no es la de la mayoría, porque es asociada a imágenes que la descalifican, porque es estigmatizada. Por ejemplo: ser homosexual, hace treinta o cuarenta años, debía ser absolutamente ocultado. En otras ocasiones la identidad debe manejarse con discreción, pues de lo contrario, se es objeto de sospecha de querer tomar el lugar de los otros, de cuestionar los valores dominantes. Por ejemplo, durante mucho tiempo, ser judío, en Francia, debía permanecer como asunto privado, si no, se hubiera dado la impresión de cuestionar a la nación o, sobre todo, a los valores universales de una república que no quiere reconocer más que a individuos libres e iguales en derecho. Afirmarse es molestar a los otros, es reclamar un reconocimiento, es decir que su identidad colectiva amerita un lugar, que no es una infamia o una barbarie o la carencia debida a una inferioridad, como lo dice el discurso dominante; es revertir una definición negativa o que hace de alguien un ser inexistente, en una definición positiva —lo cual no es desde luego fácil.

Una vez que una identidad colectiva se construye, conoce toda suerte de tensiones internas. Por un lado, puede estar tentada por el fundamentalismo, el integrista o el comunitarismo, que tienden a encerrar al grupo sobre sí mismo. A veces, en su seno, los individuos deben someterse a la ley del grupo o de sus líderes, y las primeras en sufrir eso son con frecuencia las mujeres, todos tenemos en mente, como ejemplo, las terribles fotografías de mujeres afganas violadas por los talibanes. Además, una comunidad replegada sobre ella misma frecuentemente no sabe comunicarse con el exterior y corre el riesgo permanente de estar tentada por la violencia. Por otro lado, la identidad colectiva debe autorizar a sus miembros a hacer elecciones individuales, debe aceptar la vida democrática y el individualismo moderno, al menos en nuestras sociedades, lo cual hace que esté constantemente en riesgo de descomponerse, de ver a sus miembros alejarse si eligen separarse, renunciar a su sentido, a sus valores. Lo propio de las identidades colectivas es estar bajo tensión entre lógicas de cierre y lógicas de apertura, y esas tensiones revisten una forma que varía constantemente, que no es jamás estabilizada.

Es dentro de estas tensiones que el racismo traza eventualmente su camino bajo dos formas opuestas y, sin embargo, no necesariamente contradictorias. Porque, por una parte, el racismo diferencialista brota cuando las lógi-

cas de cierre prevalecen y quienes encarnan el cierre consideran que la alteridad es una amenaza, rápidamente naturalizada y, entonces, transformada en raza. Y por otra parte, cuando las diferencias culturales se disuelven, quienes quieren acelerar esta disolución en nombre de valores universales preconizan, en los casos extremos, un asimilacionismo que deviene una especie de racismo: afirmar a un grupo que su identidad debe desaparecer, disolverse, es descalificarla, negarla, despreciarla, ver en ella un peligro, y este discurso puede aparecer como racismo, como una negación de la integridad de los miembros del grupo.

Un gran debate de filosofía política

Puesto que las diferencias colectivas se han manifestado con una insistencia cada vez mayor a partir de finales de los años sesenta, comprendemos muy bien que hayan tenido lugar debates llenos de pasión para saber lo que es deseable o no hacer con ellas. ¿Qué es bueno o malo, justo o injusto, bien o mal, como propuesta para responder a este desafío inminente del empuje de las identidades?

En el mundo anglosajón, el debate se ha organizado alrededor de una oposición, aparentemente tajante, entre dos orientaciones principales, la de los “liberales” opuestos a los “comunitaristas”. En lo mejor que este debate tiene, la pregunta ha sido la siguiente: si deseamos que nuestras sociedades produzcan cada vez más sujetos personales, capaces de producir su propia existencia como seres libres y responsables: ¿Qué vale más: educar a los hijos procedentes de la inmigración en sus particularismos culturales (religiosos, étnicos, de origen nacional, por ejemplo), o extraerlos de ellos para hacerlos acceder directamente a lo universal, es decir, a la cultura general de la sociedad?

Este debate se desarrolló a partir de algunos países, sobre todo Canadá y Estados Unidos y, esencialmente, entre los filósofos políticos. Ha conocido diversas variantes y, por ejemplo, en Francia, ha adquirido el aspecto de una querrela entre “republicanos” y “demócratas”. Los “republicanos” a la francesa, bajo la conducción intelectual de Régis Debray, han defendido la idea de que en el espacio público no debe haber más que individuos libres e iguales en derecho, han dicho que la república es “una e indivisible” y han, en cierta forma, generalizado una fórmula lanzada durante la Revolución Francesa por

el Conde de Clemont-Tonnerre quien dijo: “es necesario dar a los judíos todo como individuos, y nada como nación”. Dicho de otra forma: no debe reconocérseles ninguna identidad cultural particular en el espacio público; ahí no debe haber más que individuos. Los que Debray ha llamado “demócratas” han, por el contrario, pedido que se otorgue un tratamiento político a las demandas de reconocimiento que emanan de minorías culturales; que se les reconozca.

Más precisamente, frente a las derivas comunitaristas, reales o supuestas, que surgen en nuestras sociedades, se han desarrollado tres actitudes políticas. La primera es la del *asimilacionismo*, la cual sostiene que es necesario que los particularismos culturales no solamente no sean visibles en el espacio público, sino que además se disuelvan en el “*melting pot*”, es decir, en el crisol de la nación y de la identidad dominante de la sociedad. La segunda, es la de la *tolerancia*, según la cual es preciso tolerar las diferencias, no solamente en la vida privada, sino además en el espacio público, tanto tiempo como no creen dificultades, no perturben el orden público y no generen violencia o conflicto. Finalmente, una tercera orientación, minoritaria, y que he defendido desde hace cerca de quince años, es la del *reconocimiento*, para la cual es necesario otorgar derechos culturales a las minorías, no para tolerarlas, sino para reconocerlas en la medida en que no cuestionen los valores universales, la razón, los derechos humanos.

No entraré hoy en estos complejos debates. Simplemente diré que están un tanto agotados. Como si ya todo hubiera sido dicho y, por ejemplo, escucháramos a ciertos filósofos decir que son “liberales” cuando están frente a adversarios “comunitaristas”, pero tengan declaraciones “comunitaristas” cuando su público es demasiado “liberal”. En síntesis, todo se ha enturbiado un poco. Quisiera explicar, en cambio, cómo el debate se relanza desde hace algunos años.

Todas estas discusiones sobre las diferencias culturales se interesan en fenómenos que pueden definirse muy bien, en identidades colectivas que pueden especificarse muy bien. Decir, por ejemplo, el islam, el judaísmo, la cultura vasca, es designar conjuntos bastante claros. Pero no sólo existen identidades relativamente bien definidas, hay también, en nuestras sociedades, fenómenos considerables de mezcla, mestizaje cultural, hibridación, criollización (*creolisation*), que hacen que las culturas se interpenetren, se conformen mutuamente, se transformen constantemente, lo cual algunas veces es fuente de

creatividad, de inventiva. Entonces, ustedes podrán encontrar investigadores que hacen la apología del interculturalismo o del mestizaje que, en ocasiones es, por el contrario, fuente de perturbación de la personalidad, de dificultades existenciales, de odio de sí, fenómeno que vuelve notablemente vanas las discusiones que he evocado un poco antes. Porque así como una diferencia cultural estable y clara puede alegar reivindicaciones de reconocimiento y, en todos los casos, interpelar a los responsables políticos, así también algunas identidades en movimiento y en mezcla constante son incapaces de proyectarse sobre la escena pública, de ser encarnadas por actores colectivos e, incluso, de transcribirse en demandas de cualquier tipo. Dicho sea de otro modo, tales identidades pueden funcionar en un nivel infra-político, ahí donde las diferencias colectivas se alzan cada vez más a un nivel político.

Así, la cuestión de las diferencias culturales no debe limitarse a la de las diferencias estables, bien circunscritas; debe, por el contrario, incluir los fenómenos de mestizaje y de mezcla, y esto, como ya lo he dicho, no es totalmente dissociable de la cuestión social de las desigualdades, de la injusticia social, es decir de la exclusión y la precarización, lo cual apela evidentemente a un tratamiento político. Este será el último punto que abordaré en este texto.

El multiculturalismo

Según las orientaciones filosóficas que se privilegien, según también el tipo de diferencias culturales que se encuentren en un país dado, el tratamiento político puesto en práctica, o propuesto, puede variar considerablemente. Entre las respuestas concretas, las más innovadoras de los treinta últimos años son frecuentemente designadas por el término “multiculturalismo”. Daré a este término un sentido preciso: el de una política inscrita en las instituciones, el derecho y la acción gubernamental (o local), para dar a las diferencias culturales un cierto reconocimiento en el espacio público. De hecho, hay dos grandes modelos encontrados de multiculturalismo, los cuales se distinguen por su concepción sobre los problemas sociales que aquejan eventualmente a las minorías.

El primero es el del multiculturalismo “integrado”, que toma en cuenta en una misma acción las demandas de reconocimiento y la lucha política contra las desigualdades sociales. En Canadá, Australia y Suecia, sobre todo, el multiculturalismo se esfuerza, a la vez, por reconocer los particularismos cul-

turales de ciertos grupos, en particular de aquellos provenientes de la inmigración, y por ayudar socialmente a sus miembros a acceder al empleo, a la educación, a la vivienda, a la salud, etc. Es una misma política que reconoce las lenguas de origen, la historia particular, las tradiciones de una minoría y que pone a la disposición de sus miembros medios particulares para que tengan oportunidades reales para no quedar encerrados en la pobreza o la exclusión social. El adjetivo “integrado” se justifica aún más porque este tipo de política aspira a reforzar a la nación, poniendo el reconocimiento de la diversidad cultural y el combate contra la injusticia social al servicio de la unidad nacional. No se trata de segregar, sino de demostrar apertura de espíritu democrático y un amplio sentido de la solidaridad.

El segundo tipo de multiculturalismo, en oposición al primero, puede ser calificado como “estallado” porque separa el tratamiento de la diferencia cultural del de las desigualdades sociales. Así, sobre todo en los Estados Unidos, hay por un lado políticas de reconocimiento cultural, por ejemplo en la enseñanza, cuando los manuales de historia o de literatura reconocen el aporte de culturas minoritarias a la historia del país, o cuando los autores africanos encuentran su lugar en el mismo. O más aún, cuando aquellos a quienes, en un país como Venezuela, cada vez con mayor frecuencia se les llama “afrovenezolanos” o también “afrodescendientes”, después de haber sido tanto tiempo “negros”. Así, en Estados Unidos, pasaron de ser “*blacks*”, a ser “afro-americanos” y posteriormente “africano-americanos”; es decir, seres dotados de una historia, un pasado, una cultura propia. Por otro lado, existe la política de “*affirmative action*” (expresión en inglés que traducida literalmente al español sería “acción afirmativa” y que en francés solemos expresar por el equivalente “discriminación positiva”). La cual no es una política de reconocimiento cultural, contrariamente a lo que se dice con demasiada frecuencia, sino una política social: se dan a los individuos mejores oportunidades sociales para paliar las desventajas que sufren estructuralmente por el hecho de su pertenencia a ciertos grupos minoritarios maltratados por la historia. Decir que los “afro-americanos” deben acceder más fácilmente al empleo público, o a la enseñanza superior, no es reconocer una cultura, es luchar de manera voluntaria contra desigualdades que, de no ser así, se reproducirían y se reforzarían.

El multiculturalismo, en el sentido preciso que doy a este término, es una noción relacional alejada de la de interculturalidad. La interculturalidad, en efecto, reenvía a la imagen de las relaciones que tienen lugar de manera directa entre culturas diferentes, por la base y desde la base hacia lo alto.

Implica procesos de reconocimiento mutuo entre las culturas, ya sea entre culturas minoritarias o dominadas y entre éstas y la cultura dominante en el seno de una sociedad. La interculturalidad significa que los intercambios y diálogos entre culturas puedan desarrollarse en el respeto mutuo, lo que no es lo mismo que el multiculturalismo, el cual reenvía a la imagen de un Estado o de instituciones que aseguran “desde arriba” el reconocimiento de culturas diferentes, y a la puesta en práctica eventual de medidas sociales para sus miembros.

El multiculturalismo relaciona con el poder político a cada cultura concernida y definida por él de manera estable. El multiculturalismo no está implicado en eventuales procesos de intercambio o de diálogo entre las culturas que él reconoce. ¿Debemos ver ahí un conjunto de disposiciones favorables, hostiles o, finalmente, sin impacto, en relación con el proyecto de alentar la interculturalidad? El peligro del multiculturalismo es que corre siempre el riesgo de fijar las diferencias culturales que reconoce, de prohibir eventuales procesos de descomposición y recomposición. Pero su fuerza radica también en que permite existir a culturas débiles o amenazadas y puede, enseguida, una vez asegurada la sobrevivencia, adentrarse, con olvidos, en relaciones de intercambio. Es por eso que la reflexión debe hacerse, en este tema, caso por caso, y sin pretender arreglar de una vez por todas en uno u otro sentido, la cuestión de la relación positiva o negativa entre multiculturalismo e interculturalidad. El primero puede aportar tanto condiciones favorables como condiciones desfavorables para la segunda.

Así, las preguntas que plantean la diferencia cultural son numerosas, y las maneras de responderlas no son unívocas. Concluiré insistiendo en el principal desafío que aguarda a nuestras sociedades en este dominio. De hecho, dos derivas nos amenazan. La primera, la más evidente, es la del comunitarismo, que surge cuando una diferencia se encierra en ella misma, despoja de toda libertad individual a sus miembros, les prohíbe construirse como sujetos y corre pronto el riesgo de tomarla contra el resto de la sociedad de una forma violenta. La segunda, opuestamente, es la del universalismo abstracto, que considera que debe tenderse hacia un ideal donde el espacio público no sea poblado más que por individuos, y para el cual las identidades particulares son amenazas a rechazar —un poco como cuando Voltaire hablaba de “aplastar lo infame”. Todo el problema, para una democracia, es aprender a circular entre estos dos peligros, el de la negación de las personas singulares y el de la nega-

ción de los particularismos identitarios. Nosotros debemos aprender a dejar de oponer lo particular y lo universal, para por el contrario, poder articularlos.

Es en este esfuerzo que se darán las mejores oportunidades para hacer retroceder el racismo puesto que, como lo he dicho, éste surge cuando lo particular prevalece rechazando lo universal (lo que es el caso con el nacionalismo, así como con los comunitarismos de las minorías), así como también cuando lo universal deviene en negación de las particularidades, cuando las descalifica y quiere verlas desaparecer y, entonces, eliminarlas.

Referencias bibliográficas

- Huntington, Samuel (1996) *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon and Schuster.
- Barker, Martin (1981) *The New Racism*. London: Function Books.
- Taguieff, Pierre-André (1988) *La force du Préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*. Paris: La Découverte.
- Sears, David, Jim Sidanius and Lawrence Bobo (2000) *Racialized politics: The debate about racism in America*. Chicago: University of Chicago Press.

