



# MULTI CULTU RALIS MO

DANIEL  
GUTIÉRREZ  
MARTÍNEZ  
(compilador)

DESAFÍOS Y  
PERSPECTIVAS

Michel Wieviorka  
Judith Bokser Liwerant  
Roberto Miguez  
Danilo Martuccelli  
Roberto J. Blancarte  
Yvon Le Bot  
Rodolfo Stavenhagen  
Cecilia Imaz Bayona  
Regina Martínez Casas  
Lourdes Arizpe  
Alain Touraine



**C** EL COLEGIO  
**M** DE MÉXICO





sociología  
y  
política



# MULTICULTURALISMO: PERSPECTIVAS Y DESAFÍOS

*por*

MICHEL WIEVIORKA \* JUDIT BOKSER LIWERANT  
ROBERTO MIGUELEZ \* DANILO MARTUCELLI  
ROBERTO J. BLANCARTE \* DANIEL GUTIÉRREZ MARTÍNEZ  
YVON LE BOT \* RODOLFO STAVENHAGEN  
CECILIA IMAZ BAYONA \* REGINA MARTÍNEZ CASAS  
LOURDES ARIZPE \* ALAIN TOURAINE

*coordinado por*

DANIEL GUTIÉRREZ MARTÍNEZ



EL COLEGIO  
DE MÉXICO



**XI**  
siglo  
veintiuno  
editores



---

**siglo xxi editores, s.a. de c.v.**

CERRO DEL AGUA 248, ROMERO DE TERREROS, 04310, MÉXICO, D.F.

---

**siglo xxi editores, s.a.**

TUCUMÁN 1621, 7º N, C1050AAG, BUENOS AIRES, ARGENTINA

---

**siglo xxi de españa editores, s.a.**

MENÉNDEZ PIDAL 3 BIS, 28036, MADRID, ESPAÑA

---

HM1271

M85

2006

*Multiculturalismo : perspectivas y desafíos / por*

Michel Wieviorka ... [et al.] ; coordinado por

Daniel Gutiérrez Martínez. — México : Siglo XXI, 2006.

328 p. — (Sociología y política)

Coedición con: UNAM, Programa de Posgrado en  
Ciencias Políticas y Sociales : El Colegio de México.

ISBN: 968-23-2665-6

1. Multiculturalismo. 2. Globalización — Aspectos  
sociales. I. Wieviorka, Michel, colab. II. Gutiérrez  
Martínez, Daniel, ed. III. Ser.

portada de maría luisa martínez passarge

primera edición, 2006

© siglo xxi editores, s.a. de c.v.

en coedición con el programa de posgrado

en ciencias políticas y sociales de la unam y el colegio de méxico

© la découverte

“culture, société et démocratie”, michel wieviorka

“les contradictions politiques du multiculturalisme”, danilo martuccelli

“les conditions de la communication interculturelle”, alain touraine

en *une société fragmentée*, ed. michel wieviorka

isbn 968-23-2665-6

derechos reservados conforme a la ley

impreso y hecho en méxico / printed and made in mexico

## AGRADECIMIENTOS

No sería sensato omitir, desde el punto de vista humano, que la fuerza de lo evidente en los hechos sociales obligaría a todo actor social comprometido con su tiempo y con la dinámica del pensamiento que ahí subyace reconocer la importancia capital que muestran hoy el proyecto y el espíritu del multiculturalismo en nuestras sociedades, y aceptar sin menoscabos, involucrar su esfuerzo en la difusión de sus resultados de reflexión. Sería fatuo no reconocer la sensibilidad que tuvieron los diferentes actores de este compendio para participar de manera impetuosa en su constitución. Ello no reitera más que la concordancia —que en la actualidad es arduo encontrar— entre una actitud comprometida con la práctica, entre lo que se pregona y lo que se pone en obra para defenderlo. Ése fue el caso de nuestros colegas americanos y europeos que se prestaron con sumo interés a dicho trabajo, y sin duda el producto de este esfuerzo ha sido su motivación mayor.

Confrontar las ideas, compartirlas, debatirlas no es más que tener la sensibilidad para involucrarse de manera más intensa en el mundo que nos rodea, todo ello ha sido la principal intención de este trabajo, tal como desde un principio sucedió con el apoyo que brindaron el Centro de Estudios Básicos en Teoría Social de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM (particularmente el apoyo logístico de Yolanda Paredes y Cecilia Ímaz) y el Centro de Estudios Sociológicos de El Colegio de México, a través de su entonces director Gustavo Verduzco, para reunir, en noviembre de 2002, en un vehemente seminario a gran parte de los expositores que trabajaron en este volumen.

El interés que mostraron Jaime Labastida y Federico Álvarez de Siglo XXI Editores México, junto con Judith Bokser jefa del departamento de estudios de Posgrado de Ciencias Políticas de la FCPYS de la UNAM (gran impulsora del proyecto) y el actual director del Centro de Estudios Sociológicos de El Colegio de México, A.C. Roberto Blancarte, para conformarlos en una edición merece no ser desdeñado. Todo esto denota un permanente compromiso con la sociedad para difundir ideas y trabajos alternativos que vayan más allá de las

evidencias. Un reconocimiento especial por el incansable trabajo editorial de José Manuel Recillas. Actitudes todas ellas más que necesarias para participar en este tan complejo entendimiento del ser humano consigo y con la pluralidad que lo rodea.



## PRÓLOGO. EL ESPÍRITU DEL TIEMPO: DEL MUNDO DIVERSO AL MESTIZAJE

DANIEL GUTIÉRREZ MARTÍNEZ

El interés que la noción de multiculturalismo ha suscitado en el mundo contemporáneo no es en nada desdeñable, y no tanto porque a partir de la era poscolonial o la llamada *crisis de la modernidad*, se haya conformado paulatinamente, un movimiento de pensamiento abogando por la pluralidad de discursos, sino por los cuestionamientos y debates que se han originado con gran ímpetu alrededor de la necesidad del respeto y tolerancia de las diferencias culturales, que hoy más que nunca, no cesan de enunciarse y esbozarse. Se trata de un *espíritu del tiempo* que está presente de manera cada vez más intensa en los discursos políticos y la gestión en las sociedades llamadas democráticas, al punto de convertirse en la actualidad —sin que esto deje de tener rasgos paradójicos— en la ideología “políticamente correcta” que toda tecnología de gobierno debe adoptar.

El multiculturalismo es la marca propia del *espíritu* que vive nuestro tiempo y que debe entenderse, no como un concepto, sino como una metáfora, como un signo de esta época, resultado de ese largo proceso de desgaste que tuvo el pensamiento institucional unitario, que trató empecinadamente de desterrar, a través de la promoción racionalista, nuestra parte humana y animal más preciada: el mestizaje e intercambio de valores, de principios, de ideas, de creencias, fusionando culturas y tradiciones, que así como las separa llega a negarlas. El “espíritu” hay que percibirlo como el viento que sopla cuando la intemperie se avecina, trastocando fronteras, fecundando y fecundándose a través de diversas corrientes, es el espíritu que va con el dinamismo de la circulación social que se genera de nuevo y constantemente. El viento de las culturas no repara en las barreras ilusorias que tratan de erigirse para proteger a los diversos conformismos del orden establecido. El espíritu del multiculturalismo es también, por tanto, viento y signo de esta movilidad.

De esta manera el multiculturalismo como metáfora no marca nuevas tendencias en las relaciones humanas (diversidad cultural), en tanto que el espíritu del tiempo designa las nuevas dinámicas, tanto identitarias como políticas, que se erigen con fuerza en el mundo

de hoy. Desde las reivindicaciones religiosas (islam, cristianismos reformados), étnicas (valorización de la plusvalía étnicamente agregada), culturales (afirmación de los orígenes judeo-cristianos), hasta la consolidación de los derechos interculturales en el seno de los países vertientes de los antiguos estados de bienestar, la fuerza del multiculturalismo se encuentra en la comprensión del tiempo-espacio que los procesos de globalización (financieros-económicos-tecnológicos) han propinado a los pueblos y “mundos”.

A la clásica búsqueda de conformar la identidad única y unitaria, de aglutinar semejanzas e igualdades culturales, de homogeneizar lo social —que predominó, por lo menos en los últimos cuatro siglos, como la única estrategia política posible—, pasamos a una búsqueda de conciliación y cohabitación de diferencias, incluso potenciación de éstas, al menos en su intención política. El multiculturalismo en boga a finales de los años sesenta fue, en cierta medida, el último bastión del cuestionamiento a la vida no sólo industrial sino positivista y modernista, confrontada hoy con su propia implosión.

Pensar que el multiculturalismo refleja una nueva tendencia de comportamientos en las sociedades sería negar no solamente la historia y sus procesos de ocultamiento discursivo, sino ignorar la esencia misma del ser humano, de las civilizaciones en su vastedad que es la diversidad misma. El pluralismo, el multiculturalismo y las demás recientes variaciones del relativismo cultural, aunque en el fondo no se contradicen con las viejas comparaciones etnográficas, hacen inútiles las negaciones del pasado. Hoy es difícil entusiasmarse con la originalidad y la creatividad de todas las culturas y todas las religiones, cuando se admite que ello es el signo de su perennidad, aunque esto no deje de hacernos constatar un dinamismo siempre presente en la humanidad. Efectivamente es claro que la noción de multiculturalismo, antes que nada, refleja el ideal de un programa político de acción, y no una característica de nuestras sociedades, pues ellas han sido siempre diversas. Diversidad designada anteriormente a través de nociones biológico-políticas imperiales como la de *raza*, por compromisos antropológicos etnocentristas (como la noción de *cultura*), o bien por aspectos diferencialistas de reivindicaciones sociales identitarias de las minorías (*etnicidad*). El multiculturalismo no refleja más que una invención contemporánea de las sociedades democráticas cuya legitimidad en la actualidad se sustenta en la capacidad de ligar justicia social, pluralidad (hablar de un nosotros) y respeto-difusión a las diferencias. Por consiguiente lo que es importante es no

desdennar los cambios institucionales que se han vertido en los sistemas polítics de nuestras sociedades para dar cuenta y gestionar esta nueva legitimidad de la diversidad. Faltará observar la manera en la que esta legitimidad política e institucional del pluralismo (multiculturalismo) ha encontrado sus formas de expresión a partir de la influencia de los sistemas ideológicos (individualismos, universalismos, comunitarismos) y su resultado en los emplazamientos técnicos (infraestructura económica, educativa, cultural, social, etcétera).

En todo esto, es necesario mencionar que el multiculturalismo como ideal democrático, asociado a la institucionalización de la diversidad en la igualdad ha sido ya planteado por regímenes precedentes e ideologías anteriores. Desde el proyecto asimilacionista surgido a finales del siglo XIX, cuyo planteamiento era la inevitable desaparición de cualquier pertenencia particular en beneficio de una homogeneización cultural, hasta los últimos embates del pluralismo cultural cuestionando la esencia misma de los nacionalismos y abogando por la instauración de políticas de reconocimiento identitario, pasando por el *revivamiento étnico* (*ethnic revival*) pregonando por el reconocimiento de las reivindicaciones particulares, todos ellos han planteado desde su particular punto de vista estrategias políticas para resolver la cuestión de la diversidad. Lo común en todas estas estrategias es que la diversidad cultural se ha planteado como un problema, sea que se trate de algo que se deba fomentar o bien que se trate de una dinámica que se tiene que limitar, y no como una esencia trascendental de los procesos sociales. Efectivamente la diversidad cultural se volvió un problema con la instauración de la igualdad y la justicia para todos como proyecto de sociedad. En unos, la igualdad justifica la homogeneidad, en otros la diversidad justifica la equidad. Es precisamente en este ámbito donde la diversidad se ha convertido en el desafío de nuestros tiempos. A partir del momento en el que se tuvo como fin, proyecto y objeto la igualdad de la diferencia, y no precisamente la armonización de ésta, las diversas propuestas políticas se han visto entrampadas. El llamado Antiguo régimen reforzaba las diferencias bajo el esquema de las jerarquías, pero negaba la fortaleza que ésta tenía como proceso de complementariedad. Al proclamar la igualdad entre todos los hombres en el llamado Nuevo régimen, una vez más se negó el enriquecimiento de esta diversidad cultural, al confinarlas al ámbito de lo privado. El desafío del multiculturalismo es precisamente asumir la equidad en la diferencia, plantear la diversidad cultural como algo en constante proceso de adaptación, y no

como una imperfección de ámbito social que se debe mitigar. La herencia del pensamiento moderno de separar las particularidades en el ámbito de lo privado, y los acuerdos colectivos al ámbito de lo público se plantean difíciles de mantener en la actualidad, y en este sentido el proyecto del multiculturalismo podría encontrar coherencia al vislumbrar su armonización y ya no su separación. Estas cuestiones han sido precisamente las que han marcado el fracaso de las anteriores estrategias políticas, pues las particularidades que se ven marcadas por diferencialismos son la definición misma del ser humano. Uno se define con respecto a su diferencia con el otro y de ahí se genera el intercambio hacia el consenso. Éstos han sido precisamente los límites de la pretensión igualitaria a partir de un proyecto de homogeneización.

A todo esto hay que agregar que a pesar de los avances llevados a cabo en términos del respeto a las diferencias culturales y sociales, queda aún por observarse el impacto que ha tenido sobre la realidad cultural-cotidiana, la exacerbación económico-política a través de una cultura del consumo, en donde la diversidad cultural se encubre por las posibilidades de consumo que puedan existir. El consumo y el mercado generan ciertamente grupos de pertenencia, pero no procesos de intercambio entre los grupos diferenciados.

Es precisamente a estas tendencias de la diversidad cultural siempre existentes en los procesos sociales, y que hoy cobran nuevos bríos, a lo que el libro aquí presente se confronta. Sus avatares: virtuosos o perjudiciales, seductores o aberrantes. No se trata de resaltar la convivencia y cohibimiento de las diferencias, sino la manera en la cual hoy son interpretadas, entendidas, manipuladas, utilizadas, reactualizadas, promovidas, difundidas..., tanto en el aspecto conceptual y metafórico de los *Procesos del multiculturalismo* que se anuncian, como en el aspecto práctico de éste; su *Recomposición de la pluralidad*, así como los *Desafíos y Perspectivas* que se vislumbran en la materia. Y se trata menos aún de conformar un posicionamiento intelectual y reflexivo uniforme, sino coherente que pueda presentar planteamientos en oposición, a veces contradictorios, incluso conflictivos, pero que no son más que la marca de nuestro estado de pensamiento al respecto.

Ahora bien, si hay una característica a resaltar en estos tiempos con respecto a esta tendencia siempre existente del intercambio en la diversidad, es que nuestro espíritu del tiempo se ve marcado por una legitimación del *homo-siendis*, trastocando aquella antigua figura,

emblema de la modernidad, del *homo-faber*. Ya no se es visto con respecto a lo que se hace, sino con respecto a lo que se es y a donde se siente uno pertenecer. Los debates en torno de las identidades (reivindicaciones de todo tipo) en la actualidad están principalmente ligados al respeto de lo que se es, a donde se pertenece culturalmente o simbólicamente, y ya no con respecto al tipo de clase social trabajadora a la que se pertenece o al tipo de actividad en la que se labora. De ahí la concomitancia con los nuevos desafíos de las políticas culturales (Miguelez).

El multiculturalismo, como nueva herramienta heurística, o metafórica de la dinámica societal, no es una situación reciente que hace falta elucubrar, es una nueva propuesta política —todavía en discusión— para gestionar la problemática a la cual, sin excepción, se confrontan todos los procesos de intercambio humanos, es decir, la relación con la diversidad de pensamiento, de percepción, de gustos, de tendencias: el mestizaje, que siempre ha enriquecido y conformado todas las culturas, religiones, mundos en la historia. Ahora bien el mestizaje no es visto aquí como otra alternativa portadora de soluciones esencialmente individualistas (sean biológicas, estéticas o culturales), sino como una lógica dialógica a la que es necesario llegar, establecer y promover como fuente de supervivencia de la misma cultura humana, de modo que se pueda vislumbrar una sociedad intercultural palpable.

El multiculturalismo engloba en realidad la tríada democracia/globalización/pluralidad que marca el eje investigativo de nuestros tiempos con el fin de atender y entender los asuntos ligados a este reconocimiento político de la diversidad. A esta tríada conceptual habría que asociarle la tríada empírica: territorialismo local/movilidad/expansión. En efecto, por un lado el multiculturalismo actual se ha visto enarbolado con el crecimiento de los estados-nación (más de doscientos en la actualidad), y por la expansión de las minorías territoriales que visten las nuevas dinámicas políticas locales y globales. Por el otro, la creciente movilización de grupos, particularmente ligados al fenómeno de la migración (intra-inter-trans) siguen legitimando los antiguos flujos de poblaciones, enmarcando una vez más la tendencia a las reivindicaciones culturales, pero esta vez bajo el rubro de la reivindicación de derechos de toda índole. Finalmente la expansión identitaria se ve reiterada por lo que hace años se denominó “el tiempo de las tribus”; feministas, minorías sexuales, movimientos lésbicos-gay, guetos culturales, bandas urbanas antisemitas, todos ellos se agrupan en el seno de las sociedades, y no

son más que ejemplos demostrados por la evidencia de la cotidianidad. Lo anterior, sin duda, marca el tiempo en el que vivimos, desde las políticas de relocalización y construcción de “nuevas murallas” en el norte de México, hasta las políticas barriales de reivindicación cultural, pasando por las políticas de educación (acción afirmativa), de salud (bio-etno-prospección), de alimentación (etno-botánica, orgánica, etcétera).

Esta dinámica interna del mestizaje del que quiere dar cuenta políticamente la noción de multiculturalidad atañe a todas las sociedades en el planeta, desde las mal llamadas sociedades “tradicionales” (autóctonas, aborígenes, originarias, etc.) hasta las sociedades denominadas modernas o postindustriales. Para este último caso, basta con hacer referencia al frenesí que se vive en los barrios de las principales ciudades del mundo, como una especie de efervescencia cultural, trasgrediendo por un lado las supuestas identidades y códigos fijos, y rompiendo con la supuesta uniformidad étnica que ha constituido por mucho tiempo la marca indeleble de los estados-nación. Es una especie de *collage* de valores, que pervive en los modos de vida, y tantas construcciones vivenciales, designando la expresión de un espíritu universal.

Así, la diferencia que se puede encontrar entre estos dos esquemas de sociedad, tiene que ver más bien con una construcción que simboliza el salto que dio la humanidad para pasar de una comunidad (*Gemeinschaft*) a una sociedad (*Gesellschaft*) del cual Tönnies propuso un modelo de reflexión, y que Roberto Miguelez analiza aquí con pertinencia. Esta diferencia de sociabilidad hace referencia, al menos de manera subrepticia, al proceso de monopolismo interpretativo sobre la cuestión de la diferencia que se vino generando, como bien se analiza en el texto sobre la religiosidad, primero con el monoteísmo religioso, luego con las monarquías e imperios, y después con los regímenes racionalistas, sean estos socialistas, comunistas, liberales, anarquistas, civiles y revolucionarios. El sustrato común de dichos monopolismos, es que todos terminaron desde su lógica política y de gestión, por favorecer la centralización de identidades sociales y culturales, teniendo como corolario la legitimación de una única manera de interpretar y producir la relación y el intercambio entre los pueblos, a través de un contrato social, divino, político o económico. Se trata de una tecnología homogeneizadora y de privatización de la esencia tribal yacente en cada sociedad. Así sucede con la noción de *persona* la cual no se reduce a una simple identidad (J. Bokser) sino

que desempeña diversos papeles a través de identificaciones múltiples, y que hoy la fuerza de la evidencia nos ha mostrado los límites y carencias del antiguo esquema propuesto.

Justamente, la cuestión sobre lo privado y lo público fue otra herramienta de uso, para gestionar esta lógica inherente en los seres humanos. El texto de Roberto Blancarte, no desdeña el análisis de dicho aspecto desde el ámbito de la laicidad. El establecimiento de la esfera pública como entidad sagrada de la nueva tecnología de gobierno racional laico, tenía el objetivo de superar las diferencias, confinándolas a la esfera privada. En otras palabras, se trató de un intento de separar lo racional (público), de lo pasional (privado), a través de designaciones espacio-temporales. Como bien lo menciona Wieviorka en su introducción, parecería que la problemática al respecto reside aún en los efectos perversos de una abusiva administración (como el caso de la ex Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas) o en la falta de una reactualización técnica de esta separación. Sin embargo, nos podríamos preguntar si el problema no radica, en la actualidad, en aprender a gestionar las pasiones, sentimientos, efervescencias con la racionalidad, ya no tanto consignando lugares y tiempos de expresión, o mejorando las tecnologías políticas de gestión, sino adaptando tecnologías políticas que lidien con esta dualidad, no separándolas, sino haciéndolas coincidir, cohabitar, complementarse: en una palabra *dialogar*.

Por otro lado, si bien es cierto que esta privatización de lo tribal parece encontrar en la actualidad una *de-volución* hacia la esfera pública —es decir, relaciones e intercambios efímeros, variables, incluso hasta híbridos y hedonistas, a partir de agrupamientos masivos de toda índole— no significa que se ignoren los peligros que puede tener un relativismo cultural exacerbado, la reapropiación político-institucional que se hace de la pluralidad cultural (Arizpe), y en lo sucesivo, la reproducción de procesos asimétricos de poder, desigualdades económicas y sociales (Migueluez, Martuccelli, Touraine).

La diferenciación y la diversidad entre los seres humanos han sido el punto nodal de toda civilización, por lo que se han buscado distintas maneras de gestionarlas. En este sentido es importante entender, pues, que la tendencia a la diferenciación, independientemente de sus avatares, es un proceso principalmente mimético desde tiempos remotos y en donde el giro que pueda tener, sea virulento o armonioso, ha sido la principal preocupación de cualquier régimen establecido que no sólo atañe a todas las sociedades tradicionales y complejas,

sino también se encuentra en todas las épocas societales (arcaísmo, medievo, industriales, postindustriales...). La Edad Media, por ejemplo, se construyó esencialmente a partir de la mezcla del movimiento del dinamismo lúdico y efervescente, desde los baños colectivos en los que se mezclaban las diferentes dinámicas sociales, hasta la inestabilidad de las parejas y la primacía acordada al linaje y a la familia. Los imperios multinacionales como el otomano, el de los Habsburgo o el zarista, así como las sociedades coloniales y del *apartheid* han lidiado cada uno a su manera con la cuestión de la pluralidad. Todo esto sin extendernos a la vida cultural en la antigua Tenochtitlán, donde más de doscientas diferentes corrientes culturales cohabitaban y se mezclaban en el mercadeo cotidiano. Lo que guardan en común cada uno de estas instancias imperiales, a diferencia de lo que hoy se puede vislumbrar es que la cuestión de la diversidad cultural era organizada de manera colectiva. Lo que se reconocía no era la diferencia sino una particularidad específica de comunidades limitadas. En otras palabras el multiculturalismo es heredero del paso que hubo del reconocimiento colectivo en los estados imperiales, a la exacerbación de la diferencia individual en los estados-nación modernos y democráticos. Por tanto se trata de un desafío en términos de unir de manera coherente y armoniosa particularismo, singularidad y universalismo, cuya síntesis política es posible encontrar en la reivindicación de *autenticidad*. El problema que ha encontrado esta conscientización política de la diversidad cultural (multiculturalismo) es el paso del centralismo identitario a la descentralización en identificaciones de donde la infraestructura y estrategia política no están a la par con el idealismo de pluralismo.

No nos enfrentamos por tanto, a algo nuevo que tenemos primeramente que definir, más bien nos (*con*)-*frontamos*, a un decaimiento de antiguas formas políticas de gestión que intentaban resolver de una vez por todas las problemáticas de la diversidad cultural, y que hoy se tienen que reactualizar bajo otros esquemas que no sean ni demasiado colectivistas-centrales, ni demasiado individualistas-comunitaristas.

De esta manera, podemos decir que el punto de partida de todas las reflexiones aquí presentes tiene que ver principalmente con el postulado según el cual el multiculturalismo da cuenta, ciertamente, de una dinámica inerte en las sociedades humanas desde el advenimiento del *homo sapiens*, pero esta vez inscrita en un proceso político de aceptación rigiendo la nueva ética mundial. En este sentido, la



errancia arcaica de siempre es una especie de circulación social perenne, en el sentido en que acentúa la dimensión estructural del intercambio. Esto contiene repercusiones difíciles de desestimar, al menos de manera momentánea y nos conduce a pensar el multiculturalismo, no solamente como el espíritu que quiere dar cuenta del apilamiento de culturas superpuestas unas de otras, de alternativas culturales que existen y cohabitan en un espacio (pluralidad cultural), sino la manera en como en la actualidad se pretende gestionar y armonizar la mezcla e interdependencia de todas estas actividades socioculturales, que constituyen, sin duda, un paisaje complejo y diverso que no está, con todo, esclarecido ni siquiera en el ámbito de las ciencias sociales.

En suma, el multiculturalismo, como vocablo, no designa solamente una dinámica social (el mestizaje) que siempre ha existido, y que se había confinado al subterfugio, en parte por la emancipación del discurso prometeico (despreciadas y encontrando en este proceso racismo simbólicos de toda índole), sino la estrategia política de aceptación legítima en la actualidad, tanto ética como política del derecho de intercambio de diversas lógicas, la mezcla, no sólo biológica sino cultural que hace falta hoy entender y presentar. Todo esto desde una perspectiva dinámica (la cultura no vista de manera estática), y tomando en cuenta todos los contextos (económicos, políticos, religiosos, etc.) que rodean esta nueva manera de visualizar los intercambios (Arizpe). Así, el interés de reflexionar sobre la multiculturalidad en el mundo actual reside en la oportunidad que nos ofrecen estos tiempos para poder observar, analizar, de manera abierta y válida, su funcionamiento en nuestras sociedades. Se trata de ver la manera en cómo no sólo es legítimo y oficial hablar de ello, sino necesario para una buena salud social, es esto lo que representa una utilidad de más capital en esta nueva perspectiva política. Ahora bien, cabe señalar entonces, que la sutileza que encierra la noción de multiculturalismo es que ésta contiene desde su posicionamiento filosófico tres elementos de reflexión, que se entrelazan coincidiendo y contradiciéndose.

Primeramente se trata de la relación estrecha que se vislumbra entre el mestizaje y el pluralismo en la sociabilidad cotidiana. Uno da cuenta de la producción de fusiones culturales y raciales, conteniendo en ella nuevas identidades. El segundo denota la riqueza y necesidad de entender este nuevo enfoque bajo la lupa de la llamada globalización que aglutina, superpone e interrelaciona las culturas, sin

que forzosamente las lleve a su aculturación, desaparición o extrapolación. El texto de J. Bokser ahonda pertinentemente al respecto. Ahora bien, una de las repercusiones que podemos observar en esta relación pluralismo-mestizaje, así como en la supuesta aceptación del mestizaje cultural, tal como lo enuncia Wiewiorka, es que la lógica de la diversidad y diferencia se ha extendido a todos los grupos y movimientos sociales de la actualidad (homosexuales, raciales, autóctonos y étnicos, ecologistas, discapacitados, feministas...). Conciernen a todos los sectores de la relación humana (religión, política, economía, comercial —con todo y sus célebres colores unidos de Benetton—, en la conciencia histórica, en los medios visuales y de comunicación, etc.). Involucra todos los niveles geográficos (a nivel mundial, regional, local, comunitario, interpersonal).

Con relación a las migraciones, no sólo puede verse desde el aspecto de las exasperaciones de la pobreza y desigualdades, sino como bien lo menciona Cecilia Ímaz B. con respecto a los migrantes mexicanos en los Estados Unidos, desde el punto de vista de la mezcla que procede con ellas, los intercambios que cambian la faz de la Tierra desde siempre, que permiten integrar las cualidades características de otros pueblos, desde la reconfiguración de los principios y valores universales que ahí se elaboraron, hasta los comportamientos que yacen en la vida cotidiana. Todo esto permea el identitario individual, grupal, comunitario, tribal, gremial y muestra la movilidad, el flujo de individuos y capitales, el aspecto efímero de cada detalle, y que conducen por una parte a la integración de lo que puede ser calificado como las marginalidades sociales (en el sentido primero de estar al margen del orden establecido) y, por otra, a la ampliación de las potencialidades sociales.

Esta expansión a todos los dominios de la relación societal nos liga con el segundo elemento que nos lleva a reflexionar sobre el espíritu del multiculturalismo, es decir, el grado de conscientización social que se ha hecho de esta relación entre mestizaje y pluralidad, a raíz evidentemente de su condonación en la vida pública, y que sin duda, puede llevar a su manipulación e instrumentalización (la mayor parte del tiempo es lo que sucede), pero también a un nuevo proyecto de sociedad mundial. Este último, si bien encuentra detractores y promotores —cualquiera que sea el caso— se muestra, después de la lectura de este compartir de reflexiones, más difícil de realizar, pues es aquí en realidad donde se juegan los verdaderos envites del mundo actual, y ya no tanto desde el punto de vista de las repercusio-

nes que se pueden observar en *los movimientos identitarios* étnicos y la posible violencia que acarreen (Y. Le Bot) que son más difíciles de circunscribir, sino refiriéndonos a la complejidad que se encuentra en el establecimiento de normas generales que establezcan *derechos humanos* que abarquen las especificidades *desde abajo* (Stavenhagen).

Efectivamente, al respecto cabe mencionar que la problemática que se presenta con esta conscientización, es la verdadera infraestructura tanto política, pero sobre todo mental que se pueda establecer alrededor de dicha lógica. En otras palabras, una cosa es que se promueva la tolerancia y derecho a la diferencia, y otra que realmente estemos preparados para comportarnos de tal manera en la vida cotidiana y en las relaciones entre naciones, o incluso que las mismas políticas de desarrollo estén adaptadas a esta nueva perspectiva e intención políticas. El caso que nos presenta Regina Martínez Casas, en el ámbito de la *educación intercultural*, es una sólida muestra al respecto. En esta reflexión no estamos más que arguyendo el sempiterno debate de la igualdad y la diferencia, del papel del estado con las particularidades.

Si no se logra asociar tecnología política y mental con la diversidad cultural para que se lleve a cabo dicho proyecto societal, si no se establece una concordancia con el espíritu del tiempo que se esboza hoy a través del multiculturalismo, seguirán existiendo ambivalencias y contradicciones entre discursos y proyectos políticos, entre las relaciones sociales cotidianas y las tecnologías políticas económicas y humanas de gobierno. Esto conlleva a vislumbrar que uno de los grandes problemas que trae consigo dicho desafío, es precisamente la manera en cómo la propuesta política del multiculturalismo puede gestionar de manera equitativa y justa de las diferencias, estar en acuerdo y en concordancia con la definición de las nuevas reglas, normas, leyes que se están actualizando, en la nueva coyuntura social del mundo. Hecho que no deja de llevarnos a replantear nuestras definiciones establecidas sobre lo justo y lo equitativo, y que depende principalmente del proyecto de sociedad que se desee, que predomine, o que mejor se promueva, depende, en suma, del grado de influencia que pueda tener un grupo sobre otro, desde el ámbito individual, hasta en términos del expansionismo cultural. Parece lógico, por tanto, que en la actualidad tengamos dificultades para establecer la infraestructura que seguirá el proyecto de sociedad multicultural, pues si bien el discurso unitario predominante durante la época de la llamada Modernidad, se ha desgastado, la herencia que

legó —negación de la fuerza y la presencia (legítima o no, encubierta o no) de la mezcla, del intercambio plural— al comportamiento del ciudadano y las concepciones de políticas de gobierno sigue presente.

Todo esto, no deja de estar vinculado con el problema de fijar los parámetros necesarios en toda sociedad, sus formas de comportamiento, que según el proyecto democrático que se pretende hoy, puede lograrse a través de un común consenso, aunque la historia y el tiempo se han encargado de mostrar que dichos parámetros, reglas, normas, leyes, tienden en la mayoría de las veces, a beneficiar, a largo plazo a una minoría específica. En la actualidad, la democracia es el discurso político que se presume poseedor de la tecnología gubernamental para administrar, a través de la equidad de oportunidades económicas, de elección política y material, de esparcimiento cultural en el ámbito público, las diferencias y la diversidad de cosmovisiones siempre existentes. Tal y como en su momento sucedió, con la propuesta de administración de la pluralidad por parte de los estados totalitarios, de las monarquías, de los reinados civiles y eclesiásticos que intentaron resolver dicha dinámica a partir de sendas querellas que no dejaron de tener repercusiones históricas en la humanidad. Hoy la propuesta democrática confronta una gran complejidad de problemáticas tanto económicas, como sociales, que Martuccelli en su propuesta reflexiva, no deja de mencionar.

Finalmente, el tercer aspecto que nos incita a la reflexión, es la manera en la que, el multiculturalismo en tanto *espíritu del tiempo*, está preñado de intereses, que a su vez están en común acuerdo con las creencias e ideologías que sustentan un proyecto de sociedad. Para el caso que nos compete, parece que la definición que predomina del multiculturalismo sigue teniendo una visión individualizante del proceso dialógico del mestizaje o de la pluralidad, en donde se concibe una sociedad compuesta por grupos y que la suma de ellos forma una sociedad (proyecto del *melting pot* a la manera anglosajona del *WASP*) o civilizaciones en conflicto. Idea emergida en los setenta en Australia y Canadá, tomó popularidad en los Estados Unidos, Gran-Bretaña y Nueva Zelanda como una manera de denominar la política de aceptación de los pueblos originarios y las nuevas culturas yacientes de la inmigración; el *multiculturalism* es claramente una proposición anglosajona que plantea el respeto y la tolerancia a la cohabitación entre diferencias de toda índole, tratando de insertarlas en el proyecto progresista de la democracia igualitaria sin difundir, por tanto, infraes-

estructuras que promuevan no sólo el intercambio y el diálogo, sino también la dinámica misma del mestizaje. La unión entre multiculturalismo e individualismo es que el primero es un proyecto de reconocimiento cultural, no precisamente de las comunidades históricas (como la política imperial), sino como el reconocimiento a todos los individuos de la Tierra cualquiera que sea su origen, creencia, desarrollo personal. Se trata de una especie de “protestantización” de la pluralidad, que si bien no ha dejado de tener sus virtudes (como el hecho mismo de legitimar el reconocimiento a la diversidad cultural), también ha acarreado vicisitudes en las consideraciones de potencialidad que tiene la lógica de la comunidad. El individualismo al monopolizar en demasía la lógica social ha hecho que ésta pierda su capacidad de templanza a través de las alternativas de comunidad. En este sentido las autonomías y las reivindicaciones territoriales que se reclaman en el mundo actual, reflejan no una tendencia a la balcanización como tanto se ha querido pretender, sino una estrategia al reconocimiento cultural en términos de comunidad, que el mismo principio de diversidad individual ha otorgado a las instancias de reconocimiento, pero que no se ha visto aplicado a las normas legales de reconocimiento jurídico.

Las consecuencias no son menores cuando a partir de esta propuesta individualista se debate en torno de la promoción de lógicas políticas de tipo “comunitaristas”, “diferencialistas” o “republicanistas” (individualismo, universalismo, laicidad) para atender la complejidad del asunto, olvidando discutir en términos de “interculturalidad de mundos de vida”.

He aquí la importancia que tienen en la actualidad las reflexiones y debates en torno del multiculturalismo. Se trata principalmente de una apuesta política que está en juego y que los organismos internacionales no dejan de enunciar (Arizpe). La reflexión en torno del mestizaje y pluralismo están enlazados en este proyecto, constituyendo el común denominador de todos los textos. De esta manera, la multiculturalidad, el policulturalismo, el politeísmo de valores, cualquiera que sea el nombre que se le quiera dar, podría sin duda caracterizar los embates, conflictos, querellas que siempre ha generado la relación entre los hombres, pero también los proyectos, las comuniones, los horizontes, la convivencia de siempre, con sus anhelos y vicisitudes, que se presentan a la luz del día, pero esta vez como preocupación central en la lógica social y política. Son precisamente estos diversos sucesos, los desafíos y perspectivas que tiene que enfrentar

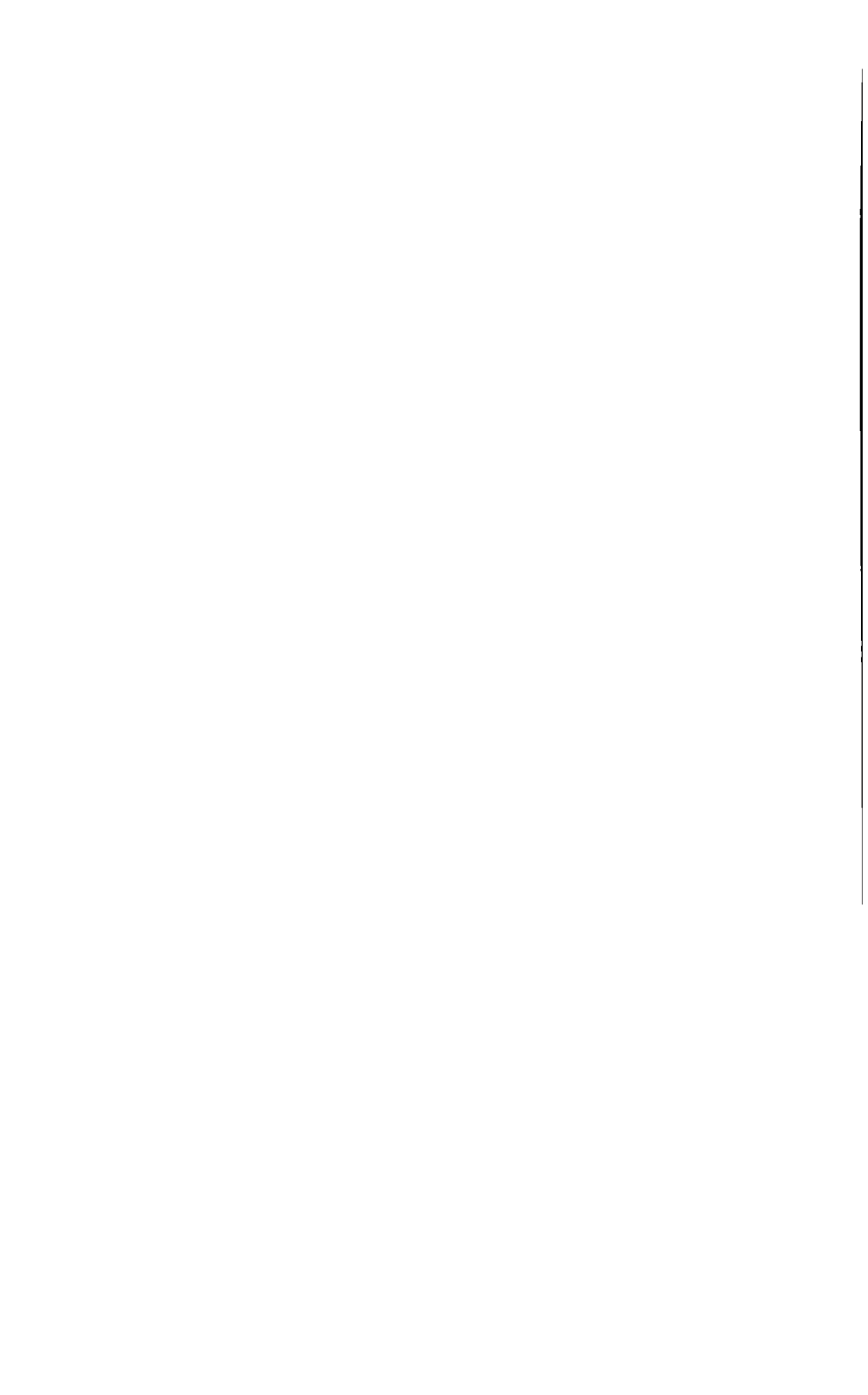
la comunicación intercultural (Touraine) en el tiempo-espacio, que algunos han denominado un espíritu posmoderno o postindustrial.

Por todo esto, el libro que aquí convocamos a su reflexión no tiene más que la pretensión de plantear diversos puntos de vista, diversas pendientes, tensiones, de manera que se pueda seguir construyendo y conformando más claramente este *espíritu del tiempo* que hoy es imposible ignorar.

Maricopa-Alameda, Ciudad de México  
21 de enero de 2006

PERSPECTIVAS

A MANERA DE INTRODUCCIÓN





Cuando se hace referencia al tema de la diferencia cultural, lo menos controvertido debería ser todo aquello que compete directamente al análisis sociológico, a saber: el conjunto específico de afirmaciones identitarias, así como de tensiones y de choques, de conflictos, de negociaciones o de violencias que dibujan el espacio pluricultural de la vida colectiva. ¿No deberíamos intentar conocer de manera práctica este conjunto, antes de reflexionar y debatir en función de los desafíos que nos plantea?

### UN CONJUNTO HETEROGÉNEO

#### *La renovación de la cuestión social*

A lo largo de toda la era industrial, la idea de estructurar culturalmente las relaciones sociales en los países del mundo occidental no podía ser sino un asunto secundario, accesorio o subordinado a la conformación estructural, llevada a cabo a través de las relaciones de producción. Para las sociedades industriales, la referencia a una identidad cultural remite, más que nada, a una temática de la unidad del cuerpo social, la cual aporta un principio de integración (en términos de nación o de religión), sobre todo cuando la segunda puede coincidir con la primera: *cujus regio jus religio*. En estas sociedades, el trabajo y la producción capitalista influyen en la división del cuerpo social, ya sea que la encontremos en su máxima expresión en la lucha de clases o que sea pensada a partir de las categorías de la estratificación social, con sus desigualdades y las formas de movilidad ascendente y descendente inherentes a ella.

Ciertamente, algunas orientaciones antagónicas de la cultura pueden ser observadas en las sociedades industriales; por ejemplo, entre

\* Traducción de Daniel Gutiérrez Martínez. Se agradecen los comentarios para la redacción de este texto a Rebecca Ocaranza Bastida y la apreciable revisión de Nelson Minello Martini de El Colegio de México.

quienes sustentan una idea de nación abierta a la modernización económica y a la democracia, por un lado y los nacionalistas xenófobos e irritados a causa de su hostilidad hacia la industria y la ciudad moderna. Desde luego, la religión puede constituir un importante factor de fractura social, o proporcionar el registro sobre el cual la sociedad se exprese, como fue el caso en Irlanda del Norte desde los años setenta y ochenta, hasta el proceso iniciado en septiembre de 1994, cuando el Ejército Republicano Irlandés (Irish Republican Army, IRA) se comprometió a entregar las armas —todo esto antes de la ruptura de la tregua en febrero de 1996 y los sucesos violentos del verano del mismo año—. De igual forma, es cierto que los actores específicamente sociales, comenzando por el movimiento obrero, no podrían constituirse y afirmarse de manera autónoma sin la existencia o el apoyo de una cultura propia, incluso de comunidades constituidas, como lo planteó en Francia Maurice Halbwachs para la clase obrera a principios del siglo XX o, como a este respecto atestiguan con fuerza las obras clásicas de Edward P. Thompson y de Richard Hoggart, sobre la clase obrera inglesa.<sup>1</sup>

Empero, en su conjunto, un cambio decisivo acompaña el paso a la era postindustrial, situando a la cultura en el corazón de las demandas, cuyo alcance político se vuelve considerable. En efecto, la cultura, sea nacional o religiosa, deja de aportar un inevitable principio de unidad a las sociedades atravesadas por los conflictos socioeconómicos, deja de ser el marco de referencia para convertirse, de manera cada vez más pensada y vivida, en un principio de división y de conflicto mayor en el seno mismo del cuerpo social.

El empuje de las identidades como el comunitarismo, el nacionalismo contemporáneo y, en cierto modo el racismo o las pasiones que estallan cuando se pronuncian palabras como “diferencia cultural”, “multiculturalismo” o “minorías”, no remiten a problemas totalmente nuevos. Pero su intensidad y centralidad, crecientes en la vida colectiva, son indisociables de un cambio de historicidad donde se cuestionan simultáneamente la unidad y la división del cuerpo social.

Y es que nuestras sociedades ya no son industriales y organizadas a partir de un conflicto de clases conformando desde la fábrica la vi-

<sup>1</sup> Maurice Halbwachs, *La classe ouvrière et les niveaux de vie*, París, Alcan, 1912; Edward P. Thompson, *La formation de la classe ouvrière anglaise*, París, Seuil/Gallimard/EHESS, 1988; Richard Hoggart, *La culture du pauvre*, París, Minuit, 1970.

da social, política e intelectual. La relación fundamental donde se oponían el movimiento obrero y los amos y señores del trabajo ha perdido su centralidad, en tanto que otras realidades y representaciones de la cuestión social, *stricto sensu*, se han ido imponiendo. La explotación directa, la dominación en el trabajo y las luchas que surgen, dan cuenta de un conjunto de problemas distintos de los que se dibujan con la apertura social moldeada por la precariedad del empleo y, peor aún, por el desempleo y la exclusión. En Francia, tuvo que esperarse hasta finales de los años setenta para que esta mutación sobre la cuestión social comenzara a reconocerse a partir de las primeras formulaciones, que se referían a la dualización de la sociedad o a la sociedad a dos velocidades; o que sugerían, como lo dijo André Gorz, dar un “adiós al proletariado”.<sup>2</sup> Más adelante, la noción de exclusión pareció imponerse, hasta que se alzaron las voces exigiendo el abandono de las facilidades de lenguaje y de pensamiento que esta noción autorizaba, y se hablara más bien de descalificación (Serge Paugman) o de desafiliación (Robert Castel)<sup>3</sup> o de oponerle la noción, bastante diferente, de fractura social. Efectivamente, el término exclusión amalgama realidades diversificadas, situaciones y recorridos muy diferentes, y de ninguna manera da cuenta de la identidad de los eventuales responsables de los problemas que pretende describir, y para los cuales no hay, por cierto, palabra alguna (¿acaso se puede hablar de los *excluidores*?). Se podría extender a la exclusión la reflexión que Denis Olivennes hace con respecto al desempleo: este fenómeno, antes de ser un problema, ha sido primeramente una solución, una elección de sociedad, incluso si esta elección nunca había sido formulada, explícitamente, con toda su crudeza.<sup>4</sup> La expresión “exclusión”, además, confunde en una misma palabra un proceso y una situación.

La noción de fractura social remite a la existencia de vastos sectores de la población que sin estar, todavía, excluidos, están fragilizados, su empleo y sus ingresos son precarios, y además acceden cada

<sup>2</sup> André Gorz, *Adieux au prolétariat*, París, Galilée, 1980.

<sup>3</sup> Serge Paugman, *La disqualification sociale. Essai sur la nouvelle pauvreté*, París, PUF, 1991; Robert Castel, *Les métamorphoses du social*, París, Fayard, 1995; Emmanuel Todd, “Aux origines du malaise politique français”, *Notes de la Fondation Saint-Simon*, París, noviembre de 1994.

<sup>4</sup> Denis Olivennes, “La préférence française pour le chômage”, *Notes de la Fondation Saint-Simon*, París, febrero de 1994.

vez con mayor dificultad al consumo, a la salud o a la educación para sus hijos. Tampoco nos dice quién vuelve precarias o debilita a estas víctimas, salvo que se prolongue la crítica hacia las élites políticas y económicas. Además, la noción de exclusión, así como la de fractura social, nos enfrenta no solamente con los dramas humanos, que con certeza viene a ser lo esencial del asunto, sino también con las dificultades que en la actualidad enfrentan las ciencias sociales para denominar, describir y analizar a la sociedad. Al constatar la exclusión o la fractura social, ya no sabemos cómo designar a los actores sociales, dominantes o dominados, no disponemos de categorías que nos permitan pensar el juego que hay entre ellos. En cierta medida, es como si retrocediéramos un siglo y medio a la época en que Karl Marx, en contra de Pierre Joseph Proudhon, exigía que se considerara no tanto a la miseria como a la relación social de dominación. Parece que se vive el final de semejante relación, el regreso a la miseria (llamada actualmente exclusión) y el regreso a la precariedad de la existencia (llamada fractura social). Pero, detrás de este regreso a la miseria, habría que aprender a detectar la huella de las relaciones que se han llevado a cabo a partir del menosprecio, la discriminación y la segregación, que seguramente no se reducen al desenlace de procesos ciegos e ineludibles.

En estas relaciones la definición identitaria de las poblaciones involucradas pesa arduamente: la cuestión social es, en la actualidad, indisoluble del proceso de fragmentación cultural.

### *La fragmentación cultural*

El nacimiento de las sociedades postindustriales, en efecto, pone de relieve cambios observables a partir de finales de los años sesenta, conteniendo eventualmente una fuerte oposición y renovación culturales. En Francia, Edgar Morin, Claude Lefort y, con seudónimo, Cornelius Castoriadis, hablan de una "brecha cultural" al referirse al movimiento de mayo de 1968;<sup>5</sup> el programa de investigación lanzado a mediados de los años setenta por Alain Touraine, para estudiar los "nuevos movimientos sociales" se interesa por los actores cuyas luchas antinucleares, de mujeres, regionalistas y estudiantiles,

<sup>5</sup> Edgar Morin, Claude Lefort y Jean Coudray, *La Brèche. Premières réflexions sur les événements*, París, Fayard, 1968.

plantean orientaciones culturales que rompen con las de la sociedad industrial.<sup>6</sup>

La acción de los años setenta, de una manera más o menos conflictiva y con frecuencia politizada en una perspectiva izquierdista, se esforzó por movilizar recursos culturales, una tradición, una memoria, una identidad, raíces maltratadas, o incluso una contracultura referida eventualmente al Oriente Extremo, teniendo como proyecto el debilitamiento de una dominación o una opresión imputada ampliamente al estado.

Empero, la renovación no se limita a prácticas más o menos conflictivas. Así, la población judía de Francia, sin movilizarse en verdaderos conflictos, entabló en ese momento intensas transformaciones, que la llevaron a romper con un modo de funcionamiento ampliamente heredado de la Ilustración, la Revolución y el Imperio, que le asignaba el espacio privado como el único lugar donde podía vivir su especificidad. En términos religiosos se afirmó como comunidad, de manera cada vez más visible en el espacio público, en su resistencia contra el antisemitismo, o también en su compleja relación con el estado de Israel.

Las primeras manifestaciones de una fragmentación cultural, características no sólo de Francia sino de muchas otras sociedades occidentales, se deben en mucho a la crisis del estado-nación, así como al trabajo que hicieron consigo mismos los grupos involucrados. Estas manifestaciones se llevan a cabo en una coyuntura que todavía es la del crecimiento, y en su conjunto están protagonizadas por actores cuya determinación es más cultural y política que social. A menudo se dice de ellos que componen las capas medias de la sociedad.

Importantes cambios se llevaron a cabo en los años ochenta, primeramente con la inmigración. En Francia, de manera quizá más excepcional que paradigmática, ésta deja de ser percibida, y de percibirse a sí misma con referencia al trabajo; se vuelve, como lo ha expresado el reporte de un grupo de trabajo presidido por Stéphane Hessel,<sup>7</sup> una inmigración de poblamiento. Esto significa que los “trabajadores inmigrantes”, en términos del discurso usual, ceden el lu-

<sup>6</sup> Alain Touraine, François Dubet, Zsuzsa Hegedus y Michel Wieviorka, *La prophétie antinucléaire*, París, Seuil, 1979; *Le pays contre l'État*, París, Seuil, 1981; *Lutte étudiante*, Seuil, París, 1977.

<sup>7</sup> Commissariat Général du Plan, *Immigrations: le devoir d'insertion*, París, La Documentation française, 2 vols., 1988.

gar a los árabes, a los musulmanes, a los morenos, a los negros, a los turcos, etc. La transición de una definición social hacia otra étnica, nacional, religiosa o racial de la inmigración, es un fenómeno complejo que debe mucho a la exclusión, a la estigmatización y al racismo; esta transición combina la mirada de la sociedad sobre las personas y grupos involucrados, y el modo en que ellos mismos producen el sentido de su experiencia personal y gestionan lo que es dicho acerca de ellos. Por otra parte, el análisis de este fenómeno llega rápidamente a sorprendernos, al menos en relación con el sentido común: las poblaciones percibidas como las más diferentes en términos culturales, pueden estar de hecho en un proceso de rápida integración, como lo muestran para el caso de Francia los trabajos de Michèle Tribalat, acerca de la inmigración magrebina,<sup>8</sup> que está excluida sobre todo socialmente. De manera simétrica, esto sucede con las poblaciones con su diferencia cultural y su comunitarismo muy marcados, quienes pueden ser excluidas de las preocupaciones o de las inquietudes relativas a la diversidad cultural. Así, en Francia, las minorías provenientes de Asia son en su conjunto consideradas como una entidad no problemática respecto del modelo francés de integración, quizá porque sus integrantes permanecen débiles, pero aparentemente también porque están mejor integradas económicamente y diversificadas socialmente.

En Francia, desde los años ochenta, más tempranamente en los Estados Unidos o Gran Bretaña, y más tardíamente, por ejemplo, en Italia o en España, el tema de la fragmentación cultural ya no puede ser disociado de los temas de desempleo, trabajo precario, pobreza y crisis urbana.

De esta manera, en los últimos años de la era industrial y con el fuerte crecimiento se llegó a la primera ola, más bien confiada y abierta, de afirmaciones identitarias capaces, llegado el caso, de dificultar sus demandas. Los años siguientes introdujeron no una ruptura sino una inflexión, en la cual las dificultades económicas y los temores a la caída o a la exclusión social, alimentarían el rostro sombrío de las identidades, rostro que oscila entre la rabia y la ira por un lado y el repliegue comunitario por el otro. Todo ello sin que las poblaciones involucradas tengan gran capacidad de transformar sus demandas en conflictos.

<sup>8</sup> Michèle Tribalat, *Faire France*, París, La Découverte, 1995.

La fragmentación cultural puede constituir una etapa en la reconstitución de una sociedad civil y su reestructuración de modo conflictivo, en la medida en que los actores son susceptibles de pensar y querer la articulación de una identidad abierta, capaz de penetrar el sistema institucional y obtener el trato político acorde con sus expectativas y exigencias, a partir de una identidad defensiva, alimentada ante todo de miseria, desprecio y discriminación. Esta fragmentación constituye, efectivamente, el anuncio de grandes malestares.

### *La etnicidad*

Es tentador construir un razonamiento general tomando en consideración un conjunto amplio y diversificado de grupos portadores de una diferencia cultural. Pero más vale resistir a esta tentación. Es por eso que procederemos paso a paso, comenzando por examinar el tema de la etnicidad, simple y sencillamente porque la cuestión del multiculturalismo —en la medida en que el término se pueda mantener fuera de connotaciones negativas en Francia— nos conduce a ello de manera prioritaria. En primerísimo lugar, la etnicidad tiene que ver, en efecto, con los grupos que enfatizan una definición étnica donde las referencias a una cultura particular (religión, lengua, estilo de vida, etc.) deben ser situadas en un espacio que comprenda otras dos dimensiones. Hablar de etnicidad con respecto a los grupos que viven en el seno de las sociedades occidentales no es solamente hablar de cultura, es también, por un lado, remitirnos de manera más o menos oculta a la idea de naturaleza, y más específicamente a la de raza; y, por otro lado, plantear la cuestión de la participación económica y política de las personas vinculadas con la vida de la localidad.

El término mismo de etnicidad es poco empleado en Francia, incluso en las publicaciones recientes que intentaron reflexionar con profundidad sobre esta noción,<sup>9</sup> y para reflexionar al respecto, en este caso es necesario ir más allá de la sola experiencia francesa. Veremos en seguida hasta qué punto una reflexión general puede esclarecer la situación específica de nuestro país.

<sup>9</sup> Philippe Poutignat y Jocelyne Streiff-Fenart, *Théorie de l'ethnicité*, París, PUF, 1995; Marco Martiniello, *L'ethnicité dans les sciences sociales contemporaines*, París, PUF, 1995.

Las diferencias que pueden ser consideradas como étnicas y por lo tanto fundamentar la imagen de una sociedad multicultural, destacan tres casos específicos:

- Unas proceden de un estado anterior al de la sociedad analizada; son las diferencias que persisten de una cultura más o menos laminada por aquellos que pudieron identificarse después con la idea de una colectividad nacional, como es el caso de México, donde se ha intentado integrar en la nación a los pueblos que existían antes de la invasión o la colonización. El derecho habla en este caso de pueblos autóctonos, que distingue de las “minorías”.<sup>10</sup> Es el caso en todos lados donde la inmigración se ha topado con pueblos preexistentes y eventualmente implicado con su destrucción parcial, como en América del Norte, con los indios, como en América latina, donde subsisten importantes vestigios de culturas prehispánicas, particularmente en América Central y en los Andes, o incluso en Australia, con los aborígenes, y en Nueva Zelanda, con los maoríes. La esclavitud arrojó, en ciertos casos, situaciones comparables, trasplantando poblaciones enteras para servir a las necesidades económicas del grupo dominante, sin temor de erradicar su cultura de origen, inferiorizándolos de manera prolongada en nombre de la raza. Agreguemos, siguiendo a Norbert Rouland, que Occidente no tiene el privilegio del avasallamiento de los pueblos autóctonos.<sup>11</sup>
- Otras diferencias son una contribución reciente o contemporánea a la sociedad en cuestión, cuando acoge una inmigración que trae consigo y reproduce sus características culturales de origen, religión, estructuras comunitarias, lengua, maneras de vestirse y de alimentarse. Este fenómeno puede ser, en sí mismo, parte activa de la formación o del reforzamiento, a una escala eventualmente planetaria, de redes transnacionales, semejantes a las diásporas, en las cuales la diferencia cultural es susceptible de ir a la par con los circuitos económicos y las pertenencias políticas.

<sup>10</sup> Cf. Norbert Rouland (coord.), Stéphane Pierre-Caps y Jacques Poumarède, *Droit des minorités et des peuples autochtones*, París, PUF, 1996 [*Derechos de las minorías y de los pueblos autóctonos*, México, Siglo XXI, 1999].

<sup>11</sup> *Ibidem.*, p. 21: “Son los Estados africanos los que matan y encierran a los tuaregs en campos y prisiones; es el gobierno islamista de Sudán el que mengua las poblaciones negroides del sur del país; son las autoridades iraquíes las que oprimen a los kurdos; son los indonesios quienes en Irian Jaya deportan a los papúes [...]”, etcétera.



— Finalmente, otras diferencias son producidas y ya no recibidas o reproducidas. Éstas son el fruto del trabajo de la sociedad considerada en sí misma, grupos y personas que se construyen y transforman en su especificidad cultural, a lo largo de los mismos procesos diversificados. A veces, lo prioritario es la preocupación de dotarse de raíces, de una memoria, de una vida comunitaria que permita resistir el universalismo y la arrogancia de una cultura dominante, o a la del mercado, que arrasan con las pertenencias colectivas. Otras veces, la experiencia vivida del rechazo social o de la discriminación racista es decisiva para la construcción de una identidad cultural que, cuando mucho, viene a aportar su respuesta al desprecio, la exclusión, la estigmatización, empujando al actor a apropiarse del discurso de la diferencia que le había sido, hasta entonces, impuesto desde afuera.

Así, incluso restringiéndola, la diversidad cultural es heterogénea como en este caso, a la etnicidad y, al interior de una sola y única sociedad, esta diversidad involucra grupos cuyas trayectorias son múltiples y sin unidad. Además, cualquiera que sea el grupo examinado, es posible detectar allí elementos de los cuales algunos se encuentran en el orden de la reproducción, y otros en el de la producción y el cambio. De los tres tipos de grupos mencionados los dos primeros siempre están de hecho más o menos trastocados por características lógicas del tercero. En las sociedades abiertas y “calientes”, para hablar en términos de Claude Lévi-Strauss, el contacto entre las culturas supone necesariamente el cuestionamiento de la integridad de cada una de ellas, su estabilidad; este contacto contribuye a la disolución de unas y a la remodelación constante de las otras. Dicho vínculo siempre dificulta una reproducción idéntica, que apela, en el peor de los casos, al cierre sectario que en sí mismo no se estabiliza de manera duradera.

De hecho, la diferencia cultural, incluyendo a los grupos en apariencia mejor instalados en una definición inmutable de su identidad, significa cambio, y no una simple perpetuación. Es una ilusión creer que la identidad es completamente fija y, más aún, promover políticas destinadas a asegurar la reproducción de manera idéntica de una cultura minoritaria. Así, las culturas de los indígenas de América o de los aborígenes de Australia, por ejemplo, al estar separadas de su relación originaria con la naturaleza, e insertadas en sociedades más amplias, aun cuando estas últimas pretendan asegurarles el aislamiento neces-

rio para su supervivencia, ya no pueden permanecer como estaban antes de la colonización. Estas culturas no pueden evitar pensarse a sí mismas dentro de su especificidad, reflexión que anteriormente no necesitaban hacer; ya no existen más que bajo la mirada de los dominantes. Aun cuando ésta sea distante y protectora, se ven conducidas a su disolución, o bien retraerse a formas cuyo sentido en sí mismo se pierde; incluso pueden llegar a afirmarse, pero bajo el marco de una relación viva con la sociedad predominante. Cuando los indios de América del Norte o los aborígenes de Australia exigen cuentas, reivindican los territorios, denuncian la manera en que los museos se han apropiado de los restos de sus ancestros o producen obras de arte u objetos artesanales con destino al mercado, contribuyen de manera activa a su cultura de origen, al tiempo que necesariamente van más allá de su sola reproducción. Al inscribirse en las relaciones sociales y políticas, al vehicular una exigencia de reconocimiento, pueden participar en una renovación que contiene la marca de una capacidad creadora que no ha sido totalmente destruida. En estas situaciones, el poscolonialismo no puede significar para ellos un regreso al estado *ex ante*, por abierto que estuviera a los grupos que la colonización diezmó.

Establecer una unidad con los grupos que dan cuenta de la etnicidad es tan difícil, que no solamente sus peticiones y sus recursos son diversificados, sino que también sus intereses pueden parecer contradictorios. En los dos primeros casos que hemos distinguido, la distancia sociológica, por ejemplo, es a veces considerable. Así, en los Estados Unidos no es pertinente poner en un mismo plano las demandas de los indios, expoliados y erradicados en el pasado, las de los negros —llamados en lo sucesivo afroamericanos— sometidos a la esclavitud, y posteriormente víctimas de un racismo brutal, asegurando en el pasado su explotación y su segregación, y contribuyendo actualmente a su exclusión social, y las de los grupos más clásicamente considerados como étnicos, cuyos recursos culturales, políticos y económicos siempre han sido superiores, y que además son producto de las olas de inmigraciones que en sí mismas apelan a ciertas distinciones. Así, en el momento en que importantes festividades se llevaban a cabo en 1986, en torno del centésimo aniversario de la instauración de la Estatua de la Libertad en el puerto de Nueva York (símbolo antaño del pleno recibimiento de esperanza reservada a la inmigración europea por la nación y la democracia estadounidenses), algunas voces se alzaron diciendo que la conmemoración no podía concernir a toda la sociedad estadounidense e incluir a los descendientes de los esclavos negros, a

los indios o incluso a las minorías de origen asiático. Lo mismo sucedió con los aborígenes de Australia, que no aceptaron el discurso multiculturalista que los integra en una vasta categoría donde ellos se co-dearían con otras inmigraciones, además de la británica, a saber: la italiana, la griega, la hindú, etc.: a sus ojos, estas minorías dan cuenta de un mismo conjunto de invasores, no solamente de británicos, que ocupan su territorio. Los pueblos autóctonos deben ser distinguidos de las minorías, tanto histórica como políticamente, y en muchos países jurídicamente.

El tema mismo de la etnicidad es susceptible de importantes variaciones, incluso en las ciencias sociales. Cuando los sociólogos estadounidenses de la salud estudiaban, en los años cuarenta y cincuenta, los comportamientos de los grupos étnicos frente al dolor, y mostraban las diferencias que separan a las personas de origen italiano, judío, irlandés, o a los WASP (*White, Anglo-Saxon, Protestant*),<sup>12</sup> en su concepción de etnicidad no otorgaban el mínimo espacio al negro, quien era todavía el hombre invisible descrito por Ralph Ellison:<sup>13</sup> ahí donde la cultura cede el lugar a la naturaleza y el racismo triunfa, el espacio de la etnicidad termina por disolverse. Y en los Estados Unidos, aun en la actualidad el recurso a la noción de multiculturalismo es inaceptable si ésta involucra a los negros —los *African-Americans*— con las otras minorías llamadas étnicas, que siguen, todas ellas, una evolución distinta.

Aunque el multiculturalismo esté limitado a los grupos que se designan como étnicos —aunque suele excluir a aquellos grupos que son tratados principalmente bajo el término de raza, peor aún si además son pobres—, no deja de cuestionar las realidades fundamentalmente diferentes, intereses divergentes y hasta opuestos. El multiculturalismo no es reductible a la imagen de una simple yuxtaposición de demandas que serían idénticas en su principio y en sus significaciones.

### *Privado/público. El género*

La modernidad se ha construido trazando una línea de demarcación entre la esfera pública y la privada; ahora bien, los cambios a través

<sup>12</sup> Cf. Claudine Herzlich, *Médecine, maladie et société*, París, La Haya, Mouton, 1970.

<sup>13</sup> Ralph Ellison, *Invisible Man*, Nueva York, Random House, 1952 [*El hombre invisible*, Madrid, Lumen, 1984].

de los cuales la cultura se fragmenta y define un espacio de tensiones y de rupturas, contribuyen a un cuestionamiento profundo, si no del principio mismo de la demarcación, al menos sí de su localización y por tanto de su definición.

Diversas tradiciones intelectuales y políticas han propuesto, en el pasado, su concepción de la oposición entre lo público y lo privado, entre el espacio de la vida política y el de la vida personal, entre el de los hombres y el de las mujeres, entre el del trabajo y el de la familia, entre lo colectivo y lo individual, etc. Y más aún, el principio mismo de una separación (tan imprecisas como hayan podido ser las modalidades históricas concretas) ha estado con frecuencia situado en el centro de las concepciones modernas de la democracia, el progreso y el estado de derecho. La esfera pública, desde esta perspectiva, asegura la superación de los intereses individuales o de los grupos, es el lugar del debate democrático, del despliegue de la razón, de la conformación y de la aplicación del derecho; mientras el espacio privado es el lugar de la vida íntima, de las convicciones y de las pasiones. Todavía en la actualidad, son muchos los que ven en esta distinción inseparable de la modernidad la única oportunidad realista de asociar el universalismo del derecho y de la razón y el diferencialismo de las identidades particulares, con la idea de que la existencia de una esfera privada aporta a cada uno la garantía de una posibilidad de vivir según su cultura propia, tan particular como sea ésta, con tal de que respete los valores y las reglas universales, es decir la práctica de la tolerancia. Desde este punto de vista, el totalitarismo de tipo soviético constituyó una perversión de la modernidad, puesto que los que ejercían el poder político pretendían también influir en la esfera privada, hasta llegar a las conciencias individuales, lo que resultaba en la disolución de la línea de demarcación que la separa de la esfera pública.

Los procesos totalitarios de fusión de lo privado y de lo público no son, desde los años setenta, lo más importante en las sociedades occidentales, tal y como lo habían querido, preparado e incluso experimentado ciertos movimientos revolucionarios de la época, sobre todo cuando pretendían combinar acción contracultural y acción política, liberación sexual y crítica del estado. Lo más importante son los cambios donde se combina la distinción entre las dos esferas, sin que éstas necesariamente se confundan o amalgamen.

Por tanto, la separación de lo privado y de lo público no es tanto abolida como cuestionada, pues hace un llamado a una redefinición que puede parecer difícil de pensar y establecer.

Esta reciente evolución puede leerse, primeramente, como el fruto de una crisis de la socialización, tal como el funcionalismo podía concebirla situando a la familia y a la escuela en el corazón del análisis. Tal evolución se debe a la influencia creciente de las industrias culturales, ya criticadas en su tiempo por Theodor Adorno, a la penetración del mercado y a las estrategias de las empresas, que hacen que nuestra vida sea cada vez más organizada por nuestra posición sobre segmentos de mercado, y cada vez menos por la oposición de lo público y de lo privado. ¿Cómo decir que la familia es el lugar de lo privado por excelencia cuando, al menos en ciertos casos, sus miembros disponen de recursos propios, consumen cada uno a su manera, rigen una parte de sus comportamientos a través de la televisión, y esto de forma cada vez más fragmentada y no uniforme, cuando la subjetividad de todos, incluyendo a los niños, es también reconocida, valorizada, y que se negocie y debata ahí, constantemente, lo que en otros tiempos estaba fijado por normas y papeles? ¿Cómo reducir los *mass media* solamente al espacio público mientras, como dice Dominique Mehl, “la pequeña pantalla se ha vuelto un gran confesionario”, y cuando la televisión funciona ampliamente sobre la modalidad de la intimidad?<sup>14</sup>

Cuanto más problemática se vuelve la integración o la socialización de los individuos, más pierden las transiciones y las mediaciones normativas que aportan clásicamente la familia y la educación, y más son proyectadas directamente en el universo de la cultura y de la vida pública. Lo anterior puede expresarse (sobre todo en el período de crecimiento) a través de la extensión del narcisismo, del que Christopher Lasch mostró sus relaciones con la modernización industrial y el capitalismo;<sup>15</sup> el narcisismo constituye, para muchos, una patología cuya formación descansa precisamente en la disolución de los parámetros que separan lo privado y lo público —la personalidad narcisista oscila entre emociones extremas, el sentimiento de vacío y el de omnipotencia—. En tiempos de crisis y de duda, esto resulta en patologías de otro tipo, donde el sujeto oscila entre la apatía, la ira y el sufrimiento.

La crítica feminista de las relaciones de género (*gender*) está ciertamente en el centro de estas transformaciones, donde la distinción

<sup>14</sup> Dominique Mehl, *La télévision de l'intimité*, París, Seuil, 1996.

<sup>15</sup> Christopher Lasch, *Le complexe de Narcisse*, París, Laffont, 1981.

entre privado y público se vuelve problemática, o merecería volverse aún más.<sup>16</sup> Esta crítica, en efecto, impone que se termine con esta doble ecuación, asumida por mucho tiempo como una evidencia, que asocia, por un lado la esfera privada y las mujeres, y por otro lado la esfera pública y los hombres. Hace ya tiempo que las mujeres participan masivamente en el trabajo asalariado, lo que nos impide considerarlas como confinadas al espacio doméstico. Ellas desempeñan un papel creciente en la política, aun cuando estamos muy lejos todavía de la igualdad y, por ejemplo, en Francia, de la paridad reclamada por Françoise Gaspard y Claude Servan-Schreiber.<sup>17</sup> Si algunas mujeres, debido a sus reivindicaciones, dificultan la distinción clásica entre lo público y lo privado, no es necesariamente para reclamar su desaparición, sino más bien para que esta distinción se redefina de manera tal que se termine con la injusticia y las desigualdades que genera dentro del trabajo, la política o la vida familiar.

De esta manera, ciertos combates, llevados a cabo ante todo por las mujeres, cuestionan directamente al derecho, precisamente porque éste distingue el espacio público y el privado y no rige más que el primero para abandonar al segundo al reino de lo arbitrario y de la violencia de los dominantes. El derecho, desde esta perspectiva, está, en efecto, al servicio único de los varones; por ejemplo, es insuficiente la protección que ofrece a las mujeres, incluso a los menores, víctimas de la violencia que se ejerce en la casa, y por consiguiente de manera privada. La crítica del derecho puede ser tanto universalista como diferencialista; es posible, por ejemplo, denunciar activamente el acoso sexual en general, cualquiera que sea el género tanto de la víctima como del "acosador", así como asociar esta práctica a la idea de una dominación de género, como lo plantea el feminismo radical. El universalismo del derecho, para las *feminist legal scholar*, no es sólo uno, en la medida que produce o reproduce el poder de los hombres. Si se trata de criticarlo, es para exigir que éste penetre mucho más en la esfera privada, sin abogar por tanto únicamente en favor de la igualdad individual de los hombres y de las mujeres. Algunas feministas australianas escriben:

<sup>16</sup> Para un esfuerzo reciente e importante, véase Ephesia, *La place des femmes. Les enjeux de l'identité et de l'égalité au regard des sciences sociales*, París, La Découverte, 1995.

<sup>17</sup> Françoise Gaspard, Claude Servan-Schreiber y Anne Le Gall, *Au pouvoir citoyennes!*, París, Seuil, 1992.

Tenemos necesidad de un reconocimiento del carácter sexuado de nuestra existencia, sobre todo cuando está en cuestionamiento en la esfera privada, asimismo necesitamos un reconocimiento de nuestro derecho de participar con una imagen pública de nosotras mismas.<sup>18</sup>

El paso de lo privado a lo público se muestra, por tanto, indisociable con la afirmación de una identidad colectiva: constituirse públicamente, es constatar que no se está aislado, que se proviene de un conjunto que dispone de una cierta capacidad para imponer su existencia, ya sea en términos culturales, bajo la forma, por ejemplo, de comunidades concretas, en términos económicos, bajo la forma de comercios especializados o, en términos políticos, bajo la forma, por ejemplo, de un *lobby*.

La crisis de la distinción entre privado y público puede, por tanto, encubrir el momento en que se afirman o se reafirman los actores en conflicto, donde el movimiento de mujeres es la figura señera, pero donde se pueden encontrar igualmente y bajo diversos nombres, los movimientos de homosexuales, gays o lesbianas, con los cuales el feminismo mantiene una relación a la vez estrecha y tensa.

Estos actores ocupan un lugar no despreciable en la escena fragmentada de las disputas y los debates culturales. En esto no son profundamente menos diferentes que los actores cuya definición es ante todo étnica. Ciertamente, la experiencia estadounidense hace problemática la idea de una fuerte distinción entre género y etnicidad. En los Estados Unidos, las mujeres cuentan legalmente como una minoría, y el feminismo radical procede de una representación en términos de comunidad de mujeres. De manera más profunda, ambos, tanto el género como la etnicidad alimentan conflictos donde el actor contestatario está constantemente jaloneado por dos orientaciones, una dando cuenta de la igualdad individual y la otra del reconocimiento colectivo. Pero esta combinación compartida, contradictoria y necesaria, con referencias a valores universales y de afirmación de un particularismo cultural, no es suficiente para situar sobre el mismo plano la cuestión de las mujeres y la de la diferencia étnica; esto no autoriza a confundirlas en un solo y único debate, que sería el del multiculturalismo: toda minoría cultural, en efecto, reagrupa a hom-

<sup>18</sup> Margaret Thornton (ed.), *Public and Private Feminist Legal Debates*, Melbourne, Oxford University Press, 1995, p. 39.

bres y a mujeres, y las mujeres no son una minoría o un grupo singular. Por otra parte, las demandas que fundamentan la etnicidad por un lado, y el género por el otro, no tienen la misma naturaleza, y son más susceptibles de oponerse que de reforzarse o de completarse. Las dimensiones identitarias de la etnicidad no son favorables a la toma en consideración de las mujeres como sujetos de su propia existencia, sobre todo cuando su principio de identidad tiende al comunitarismo. Por otro lado, la afirmación feminista, o simplemente la referencia a los combates de las mujeres, aportan una fuerte oposición a toda referencia identitaria que no sea la de una mujer, que estaría demasiado marcada, por ejemplo, por lo religioso. Es por eso que el rechazo del sexismo, a lo sumo, puede constituir un argumento que llegue hasta el recurso del racismo, como lo hemos visto en el discurso antiárabe, que cree encontrar un argumento en la idea de que “ellos” oprimen a sus mujeres.<sup>19</sup> Las violentas confrontaciones verbales que surgen en el momento en que se habla del islam y de las mujeres, por ejemplo del famoso “velo islámico”, pueden igualmente ilustrar con facilidad esta observación: aquellos que abogan por la igualdad de las mujeres llegan en ocasiones a ensañarse de manera vehemente no sólo con el islamismo, también con el islam en general, y con quienes, con una voz más débil, afirman la primacía del derecho a la diferencia religiosa y se ahorran generalmente el debate sobre el lugar de las mujeres en el islam.

El principal interrogante que plantean el género y la etnicidad no es, por tanto, el de una similitud de apuestas que rápidamente se muestran superficiales, sino la de la capacidad de sus actores para articular sus reivindicaciones y combinar sus dos registros. Sin ello, la etnicidad corre el riesgo de adaptarse al sexismo y el feminismo al racismo; igualmente se corre el alto riesgo de asistir a un conflicto trágico entre el antirracismo de unos y el antisexismo de otros.

### *Otras diferencias*

Las diferencias susceptibles de moldear la imagen superficial de una sociedad multicultural no se detienen en la etnicidad, fundamental, y en el género; se expresan también en los confines de lo social y de lo

<sup>19</sup> Michel Wieviorka y otros, *La France raciste*, París, Seuil, 1992.



natural, allí donde la malformación congénita, la enfermedad, sobre todo crónica, la discapacidad física o mental están en el centro de las movilizaciones que buscan un reconocimiento de los problemas y de la identidad particular del grupo involucrado, que no se detiene en el simple hecho de hacerse cargo de ellos técnicamente, por ejemplo en términos médicos. Cuando las víctimas del sida, a través de las organizaciones como *Aides* o *Act Up*, intentan cuestionar la manera en que es llevada la investigación sobre el sida y protestar contra la manera en la que son tratados los enfermos en la sociedad, sin limitarse únicamente al sistema de salud; o cuando dan una significación a su existencia a través de la creación literaria o artística, ponen de manifiesto una subjetividad que los reúne con otros grupos víctimas de una opresión negativa de su identidad; los artistas que evocan el sida pueden hacerlo —dice un coreógrafo— puesto que la enfermedad ha entrado en su trabajo, como medio para no esquivar la muerte.<sup>20</sup>

En otro registro, Emmanuelle Laborit ha demostrado, a su manera, desde su experiencia como actriz y después a través de una emotiva obra,<sup>21</sup> que cuando los sordos reivindican el poder vivir en su cultura propia, la de la lengua de los signos, esto no es un obstáculo para su participación en la vida de la localidad, ni un motivo de encierro en sí mismos, sino todo lo contrario. La autora refuerza los análisis sociológicos de Bernard Mottez, pionero en la investigación sobre los sordos en Francia, al indicar que también ahí es posible combinar una afirmación cultural con un planteamiento más o menos conflictivo.

La producción de las diferencias en el mundo contemporáneo puede también dar cuenta de un profundo cambio en la tendencia al desencantamiento del mundo descrita por Max Weber. En lugar de disolverse bajo el efecto de la secularización moderna, la religión, eventual pero no necesariamente parte activa de una lógica de tipo étnico, aparece como un elemento cada vez más importante de la experiencia individual y colectiva, y a veces del compromiso político, en el corazón mismo de la modernidad, y no solamente en sus márgenes o en oposición a ella.

El cuadro de la sociedad, en sus aspectos pluricultural o multicultural, debe ser completado por estas diferencias que merecen, cada una, ser tratadas más ampliamente, pero también por otras, cuya lista corre

<sup>20</sup> Cf. el artículo de Dominique Frétar, "Une chorégraphie sur le sida déclenche un violent débat aux Etats-Unis", *Le Monde*, 7 de marzo 1995, p. 28.

<sup>21</sup> Emmanuelle Laborit, *Le cri de la mouette*, París, Éditions Robert Laffont, 1994.

el riesgo de no ser exhaustiva, ya que un fenómeno mayor debe ser tomado en consideración: la cultura es producción social y no solamente reproducción, y constituye un conjunto disperso, diversificado y sobre todo, en constante transformación. La fragmentación cultural, en efecto, no tiene ninguna razón para detenerse en formas estabilizadas, pues siempre es susceptible de persistir a través de fraccionamiento o hibridación. De esta manera, se ha podido ver en la acción de los sordos la manera en que se singularizan a los judíos sordos, o los sordos homosexuales; las diferencias étnicas, incluso el racismo, alimentan profundas divisiones en el seno del mundo homosexual estadounidense; los matrimonios mixtos plantean un desafío a los grupos étnicos o religiosos y, en una sociedad abierta, producen personalidades que pueden volverse híbridas colectivas, rechazando la reducción a la imagen de un mestizaje y abogando a su vez por el reconocimiento de las identidades inéditas que constituyen. Es por eso que todo proyecto de construcción de categorías administrativas a partir de criterios étnicos, se muestra problemática, y después imposible de gestionar.<sup>22</sup> Stanley Lieberon califica de “diabólicos” los principios que podrían servir para simbolizar a los grupos raciales o étnicos.<sup>23</sup>

Las diferencias culturales son el producto de incesantes procesos de descomposición y recomposición que ponen en acción recursos en sí mismos diversificados y, en cierta medida, condicionados por la existencia eventual de un ofrecimiento político. Estos recursos pueden ser directamente culturales, como cuando el islam es movilizad con fines políticos, o jugar en el registro de los símbolos o de los valores. De esta manera, ciertos grupos que por poco han escapado a la destrucción, pueden beneficiarse con fuertes sentimientos de culpabilidad colectiva en el seno del resto de la sociedad, lo que es fácilmente observable en el caso de los indios de América del Norte o de los aborígenes de Australia; del mismo modo, las exigencias de reconocimiento histórico formuladas por los judíos víctimas de la

<sup>22</sup> Cf. *Los desafíos que plantea la medida sobre el origen étnico; ciencia, política y realidad, conferencia canadiense-estadunidense sobre la medición del origen étnico*, Ministerio responsable de las estadísticas, Canadá, Departamento de Comercio de Estados Unidos, abril de 1992; cf. igualmente *Population et Sociétés*, boletín del INED, núm. 309, enero de 1996, que da cuenta de dos coloquios que abordaron la cuestión, uno dedicado a las “Encuestas sobre los sujetos sensibles” (23-24 de octubre de 1996), el otro a las “Antiguas y nuevas minorías” (7-9 de diciembre de 1995).

<sup>23</sup> Stanley Lieberon, Discurso programa, conferencia inaugural en el coloquio *Los desafíos...*, *op. cit.*, pp. 25-39.

*Shoah*, sobre todo a partir de los años setenta, han podido encontrar un sentimiento de culpabilidad en las sociedades occidentales, al grado de que han sido a veces acusados de alimentarse o abusar de ello —tema que está en el centro de la crítica extrema del *Shoah business*—, no muy alejado de un antisemitismo latente. De manera bastante general, una de las características de las sociedades contemporáneas es abrirse cada vez más al reconocimiento del derecho de las víctimas a ser escuchadas, lo que constituye un progreso considerable en relación con la época en que las víctimas de un drama histórico debían rumiar silenciosamente su pasado, lo que puede igualmente prolongarse en la institucionalización del drama, transformando a sus testigos o sobrevivientes en notables, o fijando su memoria en conmemoraciones.

Pero los recursos de una población definida por una identidad cultural pueden no ser sólo culturales. Ciertos grupos son capaces de la movilización política, incluso de presionar electoralmente, obligando a los partidos y sus responsables a escuchar con atención y aplicar las estrategias donde éstas son seriamente tomadas en cuenta. Otros, o incluso ellos mismos, saben desarrollar recursos económicos, bajo la forma por ejemplo del *ethnic business*, dando prueba de un dinamismo que pasa eventualmente por una solidaridad, que en sí misma es siempre susceptible de alimentar diversos fantasmas y rumores más o menos racistas.

### *Cultura, naturaleza y sociedad. El llamado racismo “cultural”*

La diferencia cultural pone siempre en práctica un compuesto variable, y más o menos estable, de referencias a la cultura, pero también a la naturaleza y a la sociedad.

En primer lugar, consideremos el dúo cultura-naturaleza. Étienne Balibar lo ha dicho con gran exactitud a propósito de la nación: la naturaleza, en este caso la idea de raza, es incluso aquí en el seno de la cultura, tal y como la imagen del gusano en la manzana, la comunidad imaginada que anuncia su propio nacionalismo.<sup>24</sup> Del mismo modo la acción ecologista, cuando se vuelve hacia la *deep ecology*, po-

<sup>24</sup> Étienne Balibar e Immanuel Wallerstein, *Race, classe, nation. Les identités ambiguës*, París, La Découverte, 1989 [*Raza, nación y clase*, Instituto de Estudios Políticos para América Latina, 1999].

ne en un mismo plano todo lo que da cuenta de la vida, la especie humana tanto como los animales y vegetales, lo que da como resultado naturalizar la cultura, o disolverla en la naturaleza. Sin llegar a tales extremos y cargados de orientaciones fascinantes,<sup>25</sup> reivindicar, o ser tratado como mujer, joven, viejo, discapacitado, enfermo crónico, sordo, homosexual, etc., es en la actualidad avanzar hacia una definición de sí mismo, donde la naturaleza siempre es susceptible de encontrar un lugar —la afirmación o la imputación de una identidad cultural no está siempre muy alejada de la idea de una identidad biológica innata o accidental, no escogida, pero eventualmente aceptada y resaltada—, o al contrario, vivida como si estuviera impuesta a partir de un estigma.

Por otro lado, si existen exigencias evocadas por los actores culturales que abogan por ser reconocidos en su especificidad identitaria, en su diferencia, más o menos naturalizada, éstas son indisociables, pero según las modalidades variables y más o menos estables, de dimensiones clásicamente sociales.

En ciertos casos, la diferencia cultural se combina con fuertes desigualdades sociales, que van a la par con un difícil acceso al empleo, a la salud, a la vivienda, a la escuela, y las dos dimensiones, lo social y lo cultural, parecen reforzarse mutuamente. En otros casos, la diferencia cultural procede más bien de cambios sociales, de pasar, por ejemplo, de una situación más o menos favorable en las relaciones sociales a otra de exclusión, o a su amenaza; esta diferencia está revelada por la pérdida de parámetros sociales, a los que el reforzamiento de la identidad viene en cierta manera a sustituirse sobre una modalidad más o menos imaginaria, tal es el caso, por ejemplo, en Francia, para muchos de aquellos que se reconocen en el nacionalismo del partido de extrema derecha del Frente Nacional.

Aun en otros casos, la diferencia cultural es en sí misma más imputada a una población que a lo que verdaderamente ha experimentado, sobre todo si está socialmente desprovista, y puede conducir fácilmente al racismo. Es así como la inmigración de origen magrebino en Francia es percibida como culturalmente muy diferente, cuando en realidad se integra con rapidez, como lo mostraron los trabajos de Michèle Tribalat:<sup>26</sup> en las percepciones ordinarias, su ex-

<sup>25</sup> Cf. Luc Ferry, *Le Nouvel Ordre écologique*, París, Grasset, 1992 [*El nuevo orden ecológico*, Barcelona, Tusquets, 1999].

<sup>26</sup> Michèle Tribalat, *Faire France*, *op. cit.*

clusión social, asociada con la discriminación racial, es transformada en diferencias cultural, religiosa y racial.

Desde el punto de vista de los individuos y de los grupos representativos, esta mezcla de significaciones culturales y sociales se traduce una vez más según modalidades variables, a través de demandas que se inscriben en alguno de los dos registros, o sobre ambos, a un mismo tiempo. Por tanto, se pueden crear tensiones internas que, en último caso, aíslan el conflicto o desembocan en la escisión interna. Ser mujer, sordo, discapacitado, inmigrante, pertenecer a una minoría étnica, también significa ser susceptible de encerrarse, o de estar encerrado, en el gueto de una especificidad, incluirse en las luchas donde se trata de acceder, como todos, a un mundo igualitario, a los servicios públicos, a la escuela, al empleo, etc. A lo mejor también es esforzarse por gestionar la contradicción entre estas dos dimensiones: rechazar el gueto y la exclusión social, al tiempo de exigir el reconocimiento cultural y la igualdad social.

La temática de la diferencia cultural ocupa un lugar que tiene su propia autonomía, pero que hay que concebir en sus vínculos con el espacio de los problemas y de las relaciones sociales, así como con el de la naturalización de los actores de la vida colectiva. En ciertos casos, parece incluso que la referencia a la cultura constituye una etapa intermedia en los procesos donde el actor se distancia de una definición puramente social de su acción, como trabajador, por ejemplo, para referirse a una identidad, nacional o religiosa, antes de fluctuar, eventualmente, hacia una definición que naturaliza tanto su ser mismo como el de los otros grupos en un modo racista.

Pero no reduzcamos todas las afirmaciones culturales a la imagen de una especie de degradación a medio camino entre una temática social perdida o extraviada y una temática de la naturaleza que se perfila subyacente. Estas afirmaciones se alimentan constantemente de dramas, de dificultades y de cambios sociales; a veces derivan hacia la naturalización del otro y de sí mismo; pueden oscilar en un sentido o en otro, estar muy cercanas a una conflictividad social, aportarle algunas de sus significaciones más importantes, o bien dejarse llevar por el llamado violento o sectario hacia un estado de naturaleza. Pero también, y sobre todo, deben vivir en su seno las tensiones que aportan estas dimensiones sociales y estas referencias a la naturaleza con las cuales están por lo general entremezcladas.

Una consecuencia de esta imbricación de temas sociales, culturales y naturales, a partir de los que se habla de la diferencia cultural, es

que el riesgo de deslizarse o de aproximarse semánticamente es constante, incluyendo en ello a las ciencias sociales. Esto es particularmente cierto a propósito del racismo, a menudo confundido o amalgamado con el miedo o el odio a la diferencia cultural. Es por eso que el concepto de racismo cultural, que ha hecho su camino desde los años setenta, debe ser visualizado con reserva. Este concepto, usado a veces también en la jerga de los especialistas para designar las expresiones de *racismo diferencialista* o de *neoracismo*, propone ver en las expresiones contemporáneas del racismo un fenómeno que procede ante todo del rechazo de la alteridad cultural. El Otro, desde este punto de vista, es definido por el grupo que puede discriminarse racialmente, como diferente a partir de su tradición, su nación, su religión, su lengua, su historia, y esta diferencia, innegable, constituiría tal amenaza para el grupo en cuestión, el cual apela a su vez a discursos y prácticas de segregación, expulsión o destrucción. La paradoja es que aquí el racismo puede tender a construir, de manera imaginaria, la diferencia que él mismo denuncia, rechazando al Otro a partir de esta diferencia cuando no es fuerte y visible, sino débil, o incluso nula; el racismo cultural puede ensañarse con vigor contra la asimilación y pretender que se trata de un ardid o una astucia.

El concepto de racismo cultural tiene cierta utilidad si se trata de dar cuenta de un componente del racismo, pero alcanza rápidamente sus límites. Por un lado el concepto tiende a disolver la naturaleza —la raza— en la cultura, cuando si se mantiene la referencia a la naturaleza, por ejemplo, a los genes, al fenotipo, a la sangre sólo hay que hablar de racismo. Por otro lado, sobre todo, el concepto no da cuenta de lo que significa, en términos de la experiencia histórica del racismo, la combinación necesaria —variable de una situación a otra— de una lógica diferencialista, cultural si uno lo prefiere, donde se busca mantener al Otro a distancia, y de una lógica de inferiorización, donde se trata de mantener con él una relación de dominación o de explotación. El concepto de racismo cultural libera el fenómeno de esta segunda lógica, y por tanto de las dimensiones de conflictividad y de relación desigual que implica; dicha noción lleva al racismo a un esfuerzo por mantener o encontrar la homogeneidad cultural de un cuerpo social, sea éste designado como nación, religión o por otros referentes identitarios. La reducción del racismo a la cultura debilita el alcance del fenómeno, ya que olvida que éste se enraiza y se desarrolla en el filo de procesos que también son sociales, ya que ésta lo despoja de sus referencias a la naturaleza, las mismas que

de hecho florecen bajo el discurso de la diferencia cultural. Del mismo modo, es mejor no hablar de racismo sino cuando existe una referencia a la naturaleza, y la combinación de una lógica cultural y una lógica social de inferiorización; asimismo, en términos más generales, tenemos todo por ganar al no reducir la diferencia cultural, tanto en sus fuentes como en sus expresiones concretas, a la cultura.

### *Una hipótesis*

¿El empuje contemporáneo de las identidades culturales es un fenómeno coyuntural, una expresión patológica de la crisis de los estados y naciones, o una de las expresiones espectaculares de la crisis de la modernidad? Desde esta perspectiva, no es sino un momento, que será superado, ya sea por el tribalismo posmoderno, y eventualmente el caos, como lo ha experimentado El Líbano durante la guerra civil, hasta los acuerdos de Taef, o bien por el apaciguamiento o la represión de las identidades de acuerdo con las aspiraciones morales y políticas planteadas por los modelos republicanos, o incluso por la instauración de un autoritarismo más o menos abierto a la existencia de eventuales minorías culturales. La sociedad multicultural es aquí una especie de prurito, una enfermedad, un “problema” que en definitiva no apela más que a la búsqueda de “soluciones”.

Otra es la hipótesis que adoptaremos, considerando que la constelación de demandas y afirmaciones culturales que comienzan a manifestarse ocuparán el proscenio cada vez más con mayor nitidez y por muchos años, estructurando la vida colectiva alrededor de los temas, cada vez más centrales, de la identidad, de la subjetividad, del reconocimiento, de la memoria o de la alteridad.

Un acercamiento de esta índole es una apuesta que descansa sobre una doble constatación empírica: la del agotamiento histórico del movimiento obrero como figura central del conflicto social, y la de la embestida en potencia de las afirmaciones culturales, en todo el mundo, cualquiera que sea la fórmula política y el estado de la economía. Este acercamiento considera que las formulaciones clásicas de la cuestión social, surgidas con el auge de la industria, están desgastadas, y ello exige situar a la cultura en el centro del análisis sociológico del cambio y del funcionamiento social.

*¿Hay una excepción francesa?*

En Francia, la producción de las diferencias culturales, su lugar en la vida colectiva, las interrogaciones, las inquietudes y las polémicas que éstas suscitan, proceden, en gran parte, de la desestructuración del conjunto relativamente integrado que formaban todavía, en los años sesenta, en primer lugar el sistema de relaciones sociales características de la era industrial; en segundo lugar, el sistema institucional enlazado por valores republicanos —la libertad, la igualdad y la fraternidad—; y en tercer lugar, la cultura, y primordialmente una identidad nacional dosificada, contradictoriamente, a las ideas de progreso económico y apertura política, y a las de la cerrazón nacionalista. Tal conjunto, que dibuja lo que se puede calificar como sociedad nacional, presenta numerosos trazos específicos, y su mutación toma necesariamente vías singulares. Sin embargo, el empuje de las identidades culturales, tal y como se observan en Francia, de manera más bien tímida, no es de ninguna manera una singularidad francesa; ésta se juega aquí, como en otros países, en el filo del proceso que forma parte de la crisis de las sociedades nacionales.

*La crisis de las sociedades nacionales*

Esta observación es válida para ambos lados del Atlántico Norte, para los Estados Unidos y Canadá, con una fuerte especificidad de la experiencia de Québec, así como para la mayoría de los países de Europa occidental. En estas situaciones, las relaciones sociales características de la era industrial ceden terreno en todos sus aspectos, mientras que el movimiento obrero conoce un ocaso histórico, donde se desarrollan o se refuerzan las desigualdades, los problemas de la exclusión y la pobreza, o los de los *underclass* en los países anglosajones. Sobre este primer registro, la comparación deja, por lo tanto, de ser absurda.

Del mismo modo, la comparación tiene sentido si se considera el segundo subconjunto que constituyen los sistemas institucional y político. La crisis del estado-providencia, acentuada en Francia al final de los setenta,<sup>27</sup> fue descrita para Estados Unidos apenas algunos años antes;<sup>28</sup> esta crisis es indisociable —en varios países de Europa,

<sup>27</sup> Pierre Rosanvallon, *La crise de l'État-providence*, París, Seuil, 1981.

<sup>28</sup> Cf. por ejemplo, James O'Connor, *The Fiscal Crisis of the State*, Nueva York, 1973.



comenzando por los de Escandinavia— del debilitamiento de los proyectos y las realidades sociales demócratas. Las dificultades de la escuela pública también son generales, y se constata que Francia no ha tenido el monopolio del “asunto del velo”; Bélgica y Québec también tienen su historia. Del mismo modo, la nueva reflexión sobre la justicia, que ilustran en particular los importantes debates entre “liberales” y “comunitarios” en los Estados Unidos, deben mucho a la obra *A Theory of Justice*, de John Rawls, cuyo impacto es considerable en el mundo occidental.<sup>29</sup> Por otro lado, los sistemas de partidos, que en el período anterior estaban estructurados alrededor de una oposición izquierda/derecha más o menos conformada en sí misma por los conflictos enraizados en el trabajo y la producción, han sido en todos lados más o menos afectados por la crisis de la representación política.

Finalmente, el empuje de las identidades, que da cuenta más específicamente del tercer subconjunto, que se puede llamar cultural, es un fenómeno no menos general, del que se puede decir, incluso, que es más bien débil en Francia si se consideran las experiencias estadounidense o británica, el *ethical revival*, analizado hace ya mucho tiempo por Anthony Smith,<sup>30</sup> la búsqueda de las *roots*,<sup>31</sup> la vitalidad de los debates a partir del momento en que se habla del género o del multiculturalismo en los Estados Unidos, Canadá o Gran Bretaña, sin olvidar las afirmaciones y las críticas relativas a lo *politically correct*.

Es posible además continuar la comparación examinando no sólo cada uno de los tres sistemas mencionados, sino también su desestructuración. Este fenómeno, es en efecto aún válido hasta cierto punto, en ambos lados del Atlántico Norte. El libro de Robert Reich, que describe la mutación de la sociedad nacional estadounidense a la luz de la globalización de la economía,<sup>32</sup> aporta un esclarecimiento válido en muchos aspectos para nuestras propias sociedades, y numerosos trabajos sobre la crisis urbana, tanto en los Estados Unidos co-

<sup>29</sup> John Rawls, *Teoría de la justicia*. Sobre este debate, cf. Stephen Mulhall y Adam Swift, *Liberations and Communitarians*, Blackwell, Oxford, Cambridge, 1992; Chantal Mouffe, *Le politique et ses enjeux*, París, La Découverte, 1994.

<sup>30</sup> Anthony D. Smith, *The Ethnical Revival in the Modern World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

<sup>31</sup> Cf. el *best seller* de Alex Haley, *Racines*, París, Lattès, 1993 [*Raíces*, Barcelona, Grijalbo, 1979].

<sup>32</sup> Robert Reich, *L'économie mondialisée*, París, Dunod, 1993.

mo en Europa occidental, dan cuenta de fenómenos comparables, aunque no sea necesario llevar demasiado lejos la idea de una similitud de lógicas.<sup>33</sup> ¿acaso no observamos en todos lados, parafraseando a los marxistas de los años setenta, la proyección en el espacio de no-relaciones sociales que perfilan, al final de la era industrial, la exclusión, la segregación cultural y racial, y la crisis de las instituciones?

Lo que cambia de un país a otro no son tanto los términos del debate, porque en todos lados se juega en la encrucijada de los problemas del cambio social, de la crisis institucional y política, y de la cultura, como las formas que despierta, las respuestas que le son aportadas, y la cultura política e intelectual dentro del cual se desarrolla. Francia, expresión fuerte del estado-nación, sociedad nacional muy integrada, está apegada a valores republicanos y al principio de la laicidad, adquiridos hace menos de un siglo, que imponen la separación radical de lo político y de lo religioso, que preconiza ya no la interdicción, sino el confinamiento en el espacio privado. Esta separación resiste a todo reconocimiento de los particularismos culturales en la vida política, donde no se reconoce más que a individuos ciudadanos. Por tanto, no puede tratar las diferencias culturales de la misma manera que en otros países, cuya tradición política les es más abierta, ya sea que se trate, por ejemplo, del sistema de los "pilares" de Bélgica o de los Países Bajos, o del lugar de los *lobbies* en el sistema estadounidense.

El diagnóstico propuesto para diversas sociedades occidentales merece ser ampliado. Por un lado, puede ser extendido a otras partes del mundo, especialmente a los países del antiguo imperio soviético, comenzando por los de Europa central, para los cuales la salida del comunismo es de cierta manera la entrada, más o menos caótica e incierta, al universo de la temática que nos ocupa. Por otro lado puede, al menos en parte, inspirar el análisis de las relaciones internacionales Norte-Sur, puesto que a las formas de dominación asociadas al colonialismo, a la dependencia o incluso al imperialismo, se sustituyen la ignorancia y de cierta manera la exclusión para muchos pueblos antes dominados, pero también más o menos insertados por debajo de la modernidad, y actualmente abandonados al sida, a la llamada barbarie étnica o a la corrupción económica y política, ante la indiferencia o la incapacidad de las grandes potencias y de los antiguos colonizadores.

<sup>33</sup> Cf., prudente en sus comparaciones, e incluso muy reservada, Loïc Wacquant, "Banlieues Françaises et guetto noir américain. Éléments de comparaison sociologique", *Racisme et modernité*, M. Wieviorka (coord.), París, La Découverte, 1993, pp. 263-277.

Pero no generalicemos a ultranza, y de manera etnocéntrica, pues también en el mundo contemporáneo hay países que funcionan integrando, a veces muy vigorosamente, lo social, lo político y lo cultural, sin ser maltratados por la globalización de la economía, e incluso al contrario, adaptándose a ella con resultados notables: ¿quién osaría decir que los “dragones” asiáticos encarnan la desestructuración de sociedades nacionales, o el fracaso de articular en el seno de una misma cultura su vida económica y su acción política e institucional?

#### EL MALESTAR FRANCÉS

La experiencia francesa replanteada en una perspectiva internacional y comparativa, no es solamente la de un país que conoció la misma mutación que otros y donde, toda proporción guardada, el empuje de las identidades particulares permanece como un fenómeno todavía limitado. Es también la experiencia de un país que se atemoriza con la sola idea de un empuje semejante, y que, de manera más general, siente amenazado su lugar cultural en el mundo, lo que explica, quizá, que el debate sobre la diferencia cultural, entreabierto por la asociación civil SOS RACISMO a mediados de los años ochenta, no haya sido sino un paréntesis tan rápidamente concluido, como torpemente iniciado. Muchos franceses, sobre todo dentro de las profesiones culturales, se preocupan por su lengua, que el inglés hizo retroceder por todos lados en la vida internacional, o han comenzado a tomar conciencia del inicio de un desmoronamiento lingüístico que ocurre por abajo y por adentro, y no por afuera, en los suburbios y en los barrios problemáticos, donde el analfabetismo ha progresado bastante hace ya varios años, y donde los jóvenes hablan a menudo de un modo que, más allá de un simple lenguaje alrevesado, se vuelve, por lo mismo, mucho más incomprensible para aquellos poseedores únicamente de la lengua francesa que de por sí varía considerablemente de un pueblo o de una región a otra. Francia ha sido profundamente sacudida y dividida por el descubrimiento de la presencia del velo islámico en las secundarias y los liceos. Al respecto no se ha hecho el esfuerzo, en los momentos más candentes del “asunto del velo”, para comprender las significaciones que, como han mostrado Françoise Gaspard y Farhad Khosrokhavar, no se reducen sin duda alguna a la emergencia de un integrismo musulmán en sí mismo

asociado a un terrorismo que, después de haber alcanzado a los franceses en el extranjero, y especialmente en Argelia, ha comenzado a desplazarse sobre el territorio nacional.<sup>34</sup> Francia vive igualmente un cuestionamiento de su historia establecida, aquella ligada a las exigencias de la razón de estado y su legitimidad, y que desestabilizan sobremanera el debilitamiento de su lugar en el mundo, desde la descolonización, como la presión de los recuerdos mantenidos por grupos particulares, comenzando por los judíos. Este fenómeno es ciertamente menos espectacular que en los Estados Unidos, donde han tenido lugar debates bastante efusivos, por ejemplo, a propósito de los manuales escolares de historia, los unos pidiendo que se abran a la perspectiva del multiculturalismo, a la experiencia de las minorías maltratadas por la historia y la sociedad, a los *nativos*, a los afroamericanos, a las mujeres, y que dejen de construir la historia mundial centrándose en los Estados Unidos; los otros abogando porque se deje de desvalorizar el pasado de la nación estadounidense, sus grandes hombres, su papel civilizador en el mundo, y otros más todavía proponiendo de manera radical desplazar simple y sencillamente el centro de la historia en favor de un nuevo polo, por ejemplo, el constituido por los negros (posición extrema que tiene el mérito de mostrar que el multiculturalismo no es el remplazo de un punto de vista unidimensional por otro). Pero basta observar en Francia las pasiones que despiertan las revisiones históricas relativas a las horas sombrías de la segunda guerra mundial o al papel de Vichy, para constatar que el debate es igualmente animado e intenso. Finalmente, el sentimiento de una amenaza estrictamente cultural es indisociable de la crisis de las instituciones que encarnan a la República, ya sea que se trate de la escuela pública, cuyo funcionamiento se separa cada vez más de su concepto, o aun del servicio público, cuya noción y sus aplicaciones apelan a la evidencia del *aggiornamento*: cuando los principios republicanos se transcriben cada vez con mayor dificultad, es una especificidad francesa, característica de la cultura nacional, lo que parece cuestionarse, tal y como lo mostró, en muchos aspectos, la impresionante simpatía de la que se beneficiaron en la opinión pública los huelguistas de la función y de las empresas públicas en otoño de 1995.

<sup>34</sup> Françoise Gaspard y Farhad Khosrokhavar, *Le Foulard et la République*, París, La Découverte, 1995.

A lo mejor habría que decir aquí que estos temores, agudizados por el desempleo y la pobreza creciente, proceden ante todo de la globalización de la economía que fragiliza la nación desde afuera, mientras que en un pasado reciente ésta constituía el marco casi natural de la producción y los intercambios económicos; de la internacionalización de la cultura bajo la hegemonía estadounidense, que hace que por mucho el país esté invadido por productos culturales que vienen a significar lo que Alain Finkielkraut ha llamado “la derrota del pensamiento”;<sup>35</sup> de la construcción europea, percibida como tecnocrática, demasiado liberal en materia económica, y fuente de debilitamiento para la identidad nacional. Quizá también habría que asociar estos temores a la cultura política francesa, cuyo universalismo jamás ha excluido una fuerte tendencia al etnocentrismo de “Francia, nación universal”, dificultándoles a los franceses el conocimiento, si no es que la percepción, de las diferencias, algo que Émile Durkheim había ya anotado en su tiempo:

Nosotros [los franceses] hacemos abstracción de toda diferencia nacional, nos mostramos a menudo con un amor propio colectivo receloso hasta el exceso, nos encerramos con gusto ante las ideas extranjeras y a los extranjeros mismos, difícilmente dejamos penetrar nuestra vida interior y no resentimos mucho la necesidad, al menos hasta tiempos recientes, de mezclarnos con la vida de afuera.<sup>36</sup>

Siempre sucede que los franceses resienten un vivo sentimiento de amenaza que pesa sobre su cultura nacional, desde afuera con los fenómenos que acaban de ser evocados, desde adentro con el empuje de particularismos cuyos aspectos más tangibles no son, por otro lado, necesariamente, los que más preocupan.

Y frente a lo que es cada vez más vivido como un problema general, vinculado a la cultura tanto como a la economía y a la política, los franceses creen posible mantener la respuesta que les dicta su genio nacional, la que resume la fórmula de “modelo de integración republicano”.

<sup>35</sup> Alain Finkielkraut, *La défaite de la pensée*, París, Gallimard, 1987 [*La derrota del pensamiento*, Anagrama, 2004].

<sup>36</sup> Émile Durkheim, *L'éducation morale*, París, PUF, reedición, 1974, p. 238 [*Educación moral*, Trotta, 2004].

## UNA RESPUESTA INADAPTADA

Formulada con una gran apertura de espíritu, a primera vista, esta respuesta tiene para sí misma la fuerza de la evidencia. De esta manera, Dominique Schnapper, en *La comunidad de los ciudadanos*, explica que la respuesta a las “interrogaciones sobre lo que puede y debe ser el multiculturalismo es simple”. Si las especificidades culturales de los grupos particulares son compatibles con las exigencias de la vida común, los ciudadanos y los extranjeros regularmente instalados en el suelo nacional tienen el derecho a cultivar sus particularidades tanto en su vida personal como en su vida social, con la condición de respetar las reglas del orden público. Este derecho está inscrito en los principios mismos del estado de derecho y de la democracia moderna. Las libertades públicas aseguran la libertad de asociación, el derecho de practicar libremente su religión o de utilizar su propia lengua. Pero al mismo tiempo, estas especificidades no deben fundar una identidad *política* particular, reconocida como tal en el interior del espacio público.<sup>37</sup> ¿Quién puede rechazar este universalismo abierto a la diferencia, por poco que ésta se muestre en sí misma razonable, afable respecto a los valores universales? ¿Quién podría preferir un multiculturalismo del que Dominique Schnapper nos recuerda la manera en que favoreció la guerra civil en El Líbano? ¿Podríamos desear para las sociedades pacificadas una libanización o una yugoslavización? Presentado de esta manera, el debate no parece tener lugar, no puede más que plantearse de manera acotada.

Sin embargo, varias razones nos invitan a resistir a una formulación semejante, en la cual las virtudes de un universalismo bien moderado no pueden más que triunfar sobre los excesos destructores de un multiculturalismo desenfrenado.

La primera de estas razones es que a menudo hay algo de mito en la presentación del modelo de integración republicana, y algo de ideología en la descripción del multiculturalismo “al estilo estadounidense”. Mito en la medida en que el modelo republicano clásico funciona cada vez peor, se desmorona por todos lados, y ofrece una imagen de incapacidad creciente para asegurar sus funciones tradicionales de socialización. A lo largo de la Tercera República, y hasta finales de los

<sup>37</sup> Dominique Schnapper, *La communauté des citoyens*, París, Gallimard, 1994 [*La comunidad de los ciudadanos, acerca de la idea moderna de nación*, Buenos Aires, Alianza Editorial, 2001].

“gloriosos treinta”, se pudo, con mucha más flexibilidad que la que dejó pensar el discurso republicanista, constituir el horizonte de proyectos de integración, y asegurar la estrecha correspondencia del estado, la sociedad y la nación; estos dos últimos términos son casi sinónimos en un autor como Marcel Mauss. Por ejemplo, la escuela pública prometió, si no asegurar a las generaciones de escolares la entrada en la ciudadanía y en la nación moderna, al menos sí el acceso a un universo cultural ampliado, más allá de su dialecto y de su pueblo. Pero la misma Dominique Schnapper plantea que los lugares que aseguran la integración o la socialización están en una crisis profunda, las diferencias culturales ya no pueden transitar por las instancias que aseguraban anteriormente o su absorción en el *melting pot* francés, o su mantenimiento fuera del espacio público.<sup>38</sup> En estas condiciones, el llamado al modelo republicano, cuando no tiende a volverse nostálgico o encantador, corre el riesgo de volverse simplemente represivo, haciendo referencia a una concepción pura y dura de la laicidad, por ejemplo, la instauración, ante todo, de un trato policíaco de la crisis urbana.

Incluso la variante del modelo republicano de integración más abierta a la diversidad cultural, se disocia actualmente de las realidades que debería permitir pensar y tomar en consideración. Esta variante confía en la flexibilidad de las instituciones y en su capacidad de constituir una transición hacia la modernidad para poblaciones que están culturalmente distanciadas. Ésta sugiere, por ejemplo, que los establecimientos de enseñanza pública reciban a los alumnos que porten un signo religioso, tan ostentoso como pueda parecer, con la idea de que la experiencia escolar los hará penetrar en la modernidad: bajo “el velo” el *blue jeans*, que en lo sustancial sugiere que se termine con una crispación por ser demasiado defensiva. Tal enfoque tiene el inmenso mérito de rechazar la satanización de los actores involucrados y evitarles un encierro demasiado rápido o absoluto en el gueto de una pertenencia religiosa que puede cambiarse al integrismo. Esta variante se halla, por mucho, lejos del proyecto voltairiano de abatir al infame, al mismo tiempo que se opone, paradójicamente, a ciertas proposiciones de la extrema derecha, que abogan porque este tipo de diferencias sean marcadas y reconocidas, de manera que se segregue mejor, incluso expulsando a aquellos y a aquellas que los portan. Pero tal enfoque postula, en el largo plazo,

<sup>38</sup> Dominique Schnapper, *La France de l'intégration. Sociologie de la nation en 1990*, París, Gallimard, 1990.

la disolución de la especificidad cultural o su represión, pues incluye un prejuicio negativo, una depreciación, una opinión desfavorable a todo aquello que aparezca como un comportamiento que se trata *in fine* de hacer retroceder. Dicho de otra manera, ésta permanece marcada por un universalismo hostil a la diferencia en cuestión, y que en realidad espera, claramente, asistir a su pacificación en un primer tiempo, y a su descomposición en un segundo. Finalmente, en los mismos hechos, el republicanismo es desmentido por la acción política de los poderes públicos en muchos dominios. En materia económica, el principio de “zonas francas” fue adoptado en 1995, y aplicado no solamente a los pueblos conflictivos, sino también en Córcega. En materia escolar, las ZEP (zonas de educación prioritarias) reciben medios suplementarios para compensar las desigualdades de inicio de las escuelas situadas en los barrios relegados, y uno de los criterios de definición de estas zonas, en una circular de julio de 1981, era el hecho de que éstas reportaban una tasa de al menos 30% de niños extranjeros. El funcionamiento del Fondo de Acción Social, FAS, para los trabajadores inmigrantes y sus familias, sobre todo desde su regionalización en 1983, podría también en muchos aspectos ilustrar esta observación. Digamos entonces, de manera general, que la realidad práctica de las políticas públicas es en Francia con frecuencia mucho más abierta a la diferencia cultural que el discurso republicano que las recubre.

Paralelamente, lo que se ha dicho sobre el multiculturalismo, desde esta forma de formulación del debate, se torna rápidamente hacia la caricatura y el exceso ideológico, ya anunciados por las referencias que sistemáticamente son planteadas como prioridad por aquellos que se instalan en el falso confort del pensamiento republicano: El Líbano de la guerra civil, la Yugoslavia de las llamadas masacres étnicas, los Estados Unidos, y jamás, por ejemplo, los Países Bajos o Suiza. Es cierto que en los Estados Unidos, en la vida universitaria, se pueden socavar los fundamentos de la Universidad y debilitar, por sus excesos, disciplinas como la Historia o la Sociología.<sup>39</sup> Además, es

<sup>39</sup> Cf. Irving Louis Horowitz, *The Decomposition of Sociology*, Nueva York, Oxford, Oxford University Press, 1994, que muestra cómo el multiculturalismo contribuye a la descomposición de la sociología estadounidense. Aún hace falta aquí, como en otros lados, evitar ennegrecer el cuadro. Para un análisis bien equilibrado, cf. Eric Fassin, “La chaire et le canon. Les intellectuels, la politique et l’Université aux États-Unis”, *Annales ESC*, marzo-abril, 1993, núm. 2, pp. 265-361. Aprovechamos aquí para agradecer a Eric Fassin por sus útiles observaciones inspiradas en una versión precedente de este texto.



claro que un derecho a la diferencia, sobre todo si es mal pensado y se vuelve un mandato a la diferencia, puede perjudicar a aquellos que pretende promover. Es por eso, por ejemplo, que Neil Bissoondath, inmigrado hace veinte años de Trinidad y Tobago al Canadá, y superado por la imagen exótica y étnica de una identidad que el culto al multiculturalismo le ha impuesto, sintió la necesidad de publicar un libro, que ha tenido un inmenso éxito en la medida, precisamente, en que el escritor exige el poder sentirse plenamente canadiense. Bissoondath (que es pariente de V. S. Naipul) está a favor de “una diversidad razonable en el seno de una unidad vigorosa” y considera que en “Canadá tenemos una de ellas, y [que] ahora debemos buscar la segunda, incluso al precio de una cierta disminución de la primera”.<sup>40</sup>

En todos los lugares donde la promoción específica de las minorías ha sido anunciada, se han observado en la actualidad reacciones cada vez más hostiles, de las cuales la de Bissoondath no es más que una ilustración incluso mesurada; la crítica que la ataca es cada vez más severa, especialmente en los Estados Unidos, Gran Bretaña, o Canadá, incluyendo aquí a las personas que la han alentado en el pasado. Pero esto no autoriza, por lo mismo, ni a postular el triunfo absoluto de esta crítica, ni a considerar como sospechosa toda afirmación cultural a partir del momento en que surge en el espacio público. En Canadá, autores tan importantes como Charles Taylor o Will Kymlicka han podido desarrollar enfoques abiertos a la diferencia cultural y cuyo eco es considerable en el mundo entero.<sup>41</sup>

En los Estados Unidos, los importantes éxitos ideológicos y políticos de la derecha republicana —en un momento dado con el báculo de Newt Gingrich, actualmente en declive político— no han reducido los apoyos a la idea de la *affirmative action*, que conserva sus seguidores, incluyendo aquí a los sectores políticos intelectuales moderados. Y si las políticas de la *affirmative action* tienen precisamente resultados a menudo decepcionantes, incluso preocupantes, su

<sup>40</sup> Neil Bissoondath, *Selling Illusions. The Cult of Multiculturalism in Canada*, Toronto, Penguin Books, 1994, p. 24.

<sup>41</sup> Charles Taylor, “Multiculturalism and the politics of Recognition”, Amy Gutman (ed.), *Multiculturalism. Examining the politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1994; Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship: a Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Oxford University Press, 1985 [*Ciudadanía multicultural*, Ediciones Paidós Ibérica, 1996].

balance no es totalmente negativo; al menos tienen el inmenso mérito de plantear la cuestión del esfuerzo que se debe proveer para hacer retroceder la segregación o la discriminación, esfuerzo que, allí donde no son consideradas, e incluso ni siquiera intentadas más allá de la represión a las manifestaciones de racismo o de sexismo más visibles y menos encubiertas. Agreguemos aquí que “el multiculturalismo a la estadounidense” es un rechazo mucho más fácil de llevar a cabo en Francia, por lo mismo que se apoya en un antiamericanismo ampliamente ignorado en los Estados Unidos. La crítica, por ejemplo, ignora que el multiculturalismo es una invención reciente del otro lado del Atlántico,<sup>42</sup> así como también es indiferente al hecho de que el tema mismo de la etnicidad o la imagen de una “nación de naciones” no se incrementó sino después de los años sesenta.<sup>43</sup>

Los Estados Unidos, para quienes ven en él un “modelo” estructurado con una intención multiculturalista en el imaginario antiestadunidense, es en realidad una nueva modalidad de la encarnación del mal, un mal contagioso del que habría que guardar sus precauciones.

Hay que terminar con las perspectivas maniqueas que oponen con demasiada simpleza dos registros, lo universal y lo particular, la República y el multiculturalismo, desarrollando una imagen cada vez más abstracta e irrealista del primero y caricaturizando al otro para utilizarlo como rechazo. Incluso planteadas en términos que pretenden tener carácter de cientificidad,<sup>44</sup> aunque tolerantes, estas concepciones condenan a una elección artificial, injusta, sorda y ciega de los procesos por los que se transforman la sociedad y la cultura. Digámoslo de nuevo, el problema no está en escoger entre dos términos, entre dos exigencias opuestas, sino en aprender o reaprender a combinarlos, sin lo cual correremos el riesgo de dejarnos llevar por evoluciones dramáticas, algunas de las cuales ya han comenzado a perfilarse.

<sup>42</sup> Cf. Nathan Glazer, “Multiculturalism and American Exceptionalism”, comunicación en el coloquio *Multiculturalism, Minorities and Citizenship*, Florencia, abril, 1996, que nota que en 1981 el término “multiculturalismo” no apareció más que en cuarenta artículos de los grandes periódicos de la prensa estadounidense, para dos mil casos que hubo en 1992.

<sup>43</sup> Cf. Martin A Schain, “Minorities and Immigrant Incorporation in France: the State and the dynamics of Multiculturalism”, *ibidem*.

<sup>44</sup> Cf. Emmanuel Todd, *Le destin des immigrants*, París, Seuil, 1994 [*El destino de los inmigrantes: asimilación y segregación en las democracias occidentales*, Barcelona, Tusquets, 1996].

## DOS TENTACIONES DE PREOCUPACIÓN

Aceptemos la imagen para Francia, como para otros países occidentales, de un desmoronamiento, de un inicio de desestructuración de los tres sistemas, social, político y cultural, constitutivos de la modernidad según Daniel Bell.<sup>45</sup> Esta imagen tiene el inmenso mérito de obligarnos a no disociar problemas que están en realidad ligados. Los debates sobre la etnicidad o la presencia del islam, en particular, no pueden estar totalmente separados de aquellos sobre la exclusión, el desempleo o la división del trabajo, aunque tengan su autonomía, su especificidad. Francia, desde este punto de vista, tiene mucho que aprender de las ciencias sociales anglosajonas, que dedican una parte importante de sus esfuerzos para pensar simultáneamente los problemas de la raza, la etnicidad, el género, y los de la clase o la *underclass*, incluso aunque se opongan vigorosamente con respecto al peso relativo de ambos.

La idea de una tendencia a la separación de los elementos constitutivos de la modernidad, permite dar cuenta de dos peligros principales que amenazan objetivamente a las sociedades que afecta. Frente a tal tendencia, en efecto, dos grandes tipos de tentaciones son posibles, ambas con fuertes cargas de violencia, de sectarismo y, en definitiva, de impotencia colectiva. Una primera orientación consiste en rechazar la evolución contemporánea, endurecerse en actitudes que resisten, aunque eventualmente se nieguen; y una segunda, que por lo contrario no sólo acepta esta separación de los registros, sino que acentúa reforzando a través de comportamientos que los ratifican, los lineamientos que conducen a la fragmentación posmoderna.

*La retractación*

Para algunos, los procesos sociales, políticos y culturales aquí descritos constituyen un cuestionamiento, vivido o aprendido, que afecta tanto su estatus o su posición social como su identidad, modo de vida o pertenencia a una colectividad nacional eventualmente identifi-

<sup>45</sup> Daniel Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, versión española de Néstor A. Míguez, Alianza Editorial Mexicana, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México 1977.

cada con la cristiandad. Ellos se sienten amenazados con la exclusión o la caída sociales, a la precariedad, al mismo tiempo que se sienten atacados en su ser cultural. A partir de ese momento, su actitud puede tener el objetivo de mantener lo que se deshace, y por tanto salvar, tanto como sea posible, el modelo de la sociedad nacional. Entonces, la totalización que permite integrar en una misma fórmula lo social, lo político y lo cultural, no está necesariamente equilibrada; puede anclarse de manera prioritaria sobre uno u otro de los tres registros. Es por eso que la referencia al “modelo republicano de integración”, que ha permitido en el pasado asegurar esta totalización y del que se ha visto que funciona cada vez peor, conoce variantes tanto de izquierda como de derecha, y según las personas resalta, ya sea el componente social o sociopolítico de este modelo como fue el caso del momento de apoyo a los huelguistas de la función pública a finales de 1995, o su componente institucional; a veces incluso acentúa la idea de nación. Y cuanto más artificial se vuelve este modelo, más se retracta, hasta transformarse en otra fórmula de globalización que da una importancia considerable a una concepción cerrada de la nación. El nacionalpopulismo se alimenta de la enfermiza senilidad del modelo francés de integración republicana, permitiendo a los franceses que se sienten “de abolengo” conciliar sobre un modelo imaginario lo que se vuelve irreconciliable en la práctica.

Este populismo es en sí mismo una forma transitoria de conciliación imaginaria de la cultura y del desarrollo. No se lo podría confundir con otros modelos políticos, mucho más radicales, con el racismo o el nacionalismo más extremo, incluso si éste combina, como se observa con el Frente Nacional, cuyos dirigentes tienen una historia, una ideología y orientaciones mucho más estructuradas, desde el extremismo, que su electorado.

El populismo constituye, en el sentido antropológico de la palabra, un mito, que resuelve los problemas por la sola magia del verbo y las representaciones. En sí lleva la promesa de un acercamiento del pueblo y del poder, y autoriza lo inverosímil: la esperanza de ser uno mismo, al tiempo de transformarse, de encarnar el pasado, la tradición, la nación, la continuidad histórica, al tiempo que participa plenamente en el cambio y en una modernización extendida hacia el futuro. Éste da cuenta de la familia más amplia de los procesos de fusión del sentido, en los que los actores amalgaman las significaciones heterogéneas sin sentirse en lo más mínimo confundidos por sus contradicciones.

El populismo es una forma todavía flácida de amalgama, no totalitaria, mientras que el fascismo, el nazismo o el stalinismo han sido, desde este punto de vista, formas duras. Desde hace un siglo, Francia ha conocido varios episodios de este tipo. El boulangismo combinó un nacionalismo moderado, una prudencia real respecto de la República naciente, y una sensibilidad a las demandas sociales de una sociedad, donde el movimiento obrero no hacía más que esbozarse; fue después de su brutal decrecimiento cuando se lo vio expresarse con fuerza, con motivo del caso Dreyfus, un nacionalismo claramente antimoderno, antirrepublicano, antisemita, y despojado de toda carga propiamente social. El pujadismo de mediados de los años cincuenta llevó a la Cámara a un número importante de diputados (entre los que se hallaba Jean-Marie Le Pen), que vinieron a “sacar a los que iban de salida” en una coyuntura dominada por los temores de los pequeños comerciantes y de otras diversas capas sociales frente a la modernización económica, a la crisis institucional de la Cuarta República y a la guerra de Argelia. Este movimiento también decayó rápidamente. En la resaca de mayo del 68, surgieron dos variantes del populismo; una de izquierda, representada principalmente por los “maoístas” preocupados, dentro de la tradición de los *narodniki*, de unirse con el pueblo, de ligarlo con la causa; y otra de derecha, animada por Gérard Nicoud, representada, una vez más, por los pequeños comerciantes iracundos; y estas dos variantes incluso llegaron a converger antes de disolverse, y en lo que concierne a los maoístas, trataron de escapar a la tentación terrorista. En los años ochenta, se instauró un nuevo avatar del populismo, con el partido del Frente Nacional, cuyo nacionalismo extremista, anteriormente grupuscular, supo aligerarse de las referencias a las demandas sociales e identitarias para convertirse en una fuerza política importante. Esto fue completado por un populismo de izquierda, encarnado por Bernard Tapié a principios de los años noventa, pero el fenómeno tuvo menos consecuencias.

El populismo en Francia como en otros lados del mundo, si se considera la historia de este tipo de fenómenos, no dura nunca mucho tiempo, ya que no resiste a las pruebas de las realidades, y menos aún a las del poder. Se deshace siempre con bastante rapidez, abriendo eventualmente la vía de procesos mucho más preocupantes, francamente totalitarios o extremistas, por ejemplo, en llamados menos sincréticos y más brutales a la nación o a la raza, o bien, inversamente, produciendo en su descomposición un reforzamiento de la democracia o el nacimiento de movimientos sociales. El populismo que asegu-

ra sus éxitos electorales del partido del Frente Nacional en Francia, así como el de las Ligas italianas, después de los momentos cruciales de los años ochenta, no debe ser confundido con los peores desvíos de la extrema derecha; puede incluso, en la hipótesis más optimista, no ser más que un momento político, una advertencia sin costos, un llamado a que se resarzan los actores políticos tradicionales. Pero la hipótesis de un pospopulismo devastador no debe ser descartada, sea que se trate de la formación de un nacionalismo sin matices, o aun de la desmultiplicación de violencias infrapolíticas, como se ve en Gran Bretaña, donde el *National Front* permaneció grupuscular, pues no se conformó en gran partido populista, y donde la violencia racista de la cotidianidad —el acoso racial— alimenta impresionantes estadísticas.<sup>46</sup>

Para que el mito populista pueda situarse y funcionar, ocupando un cierto espacio político, se necesitan condiciones que no son otorgadas por todos los actores virtuales, y que más bien corresponden, por ejemplo, a la experiencia de los “pobres blancos”, franceses “de abolengo”, más que a la de los jóvenes desempleados provenientes de la inmigración magrebina, incluso si viven en los mismos barrios degradados. Aquellos que se definen más por la privación que por la pérdida, o el riesgo de pérdida de estatus o de posición social; aquellos cuya exclusión es la marca no tanto de un proceso de expulsión que los margina, como de una imposibilidad de entrar en el sistema del empleo; aquellos para quienes la identidad no es tanto una cultura mayor hasta ese momento hegemónica ¿y por consiguiente debilitada y amenazada? como un parámetro más o menos estigmatizado y minoritario, todos ellos no pueden orientarse hacia una respuesta populista, inadaptada a su experiencia. Se dirigen, eventualmente, hacia otro modo de totalización, de fusión de elementos de sentido: la violencia de la rabia o de los motines, que les permite expresar su odio, su deseo de participar en una modernidad de la cual son rechazados, al consumo y al dinero o al menos al empleo, así como de atraer la atención de los medios de comunicación y de la opinión pública sobre su suerte, de denunciar el racismo y la discriminación, y de esbozar una autoafirmación étnica, llegado el caso.

Francia, desde el cálido verano de 1981, ha conocido en varias ocasiones la violencia en motines, ante todo juveniles, masculinos, y lo-

<sup>46</sup> Kristin Couper y Danilo Martuccelli, “L’expérience britannique”, *Racisme et xénophobie en Europe*, coord. de M. Wieviorka, París, La Découverte, 1994, pp. 29-102.

calizados en barrios o en suburbios conflictivos. En cierta manera, estas conductas constituyen la dupla del nacionalismo-populismo de los franceses “de abolengo” de más edad, una globalización del sentido perdido o inaccesible; una dialéctica que asocia los dos fenómenos, la rabia del primero alimentándose de los mismos despliegues generales de miedo y el sentimiento de inseguridad del segundo, ambas lógicas retroalimentándose mutuamente.

La violencia de los jóvenes iracundos es otra cara de la misma moneda, es la expresión infrapolítica no estructurada por un discurso, no representable políticamente, aideológica, de un conjunto más o menos incoherente de significados. Los motines urbanos, tímidos en Francia comparados con sus homólogos estadounidenses e incluso británicos, la ira destructora y autodestructoras características de la “galera”,<sup>47</sup> como el populismo traducen, desde el punto de vista de los actores, el sentimiento de una vacuidad o de una distancia del sistema político, de fuertes carencias en las instituciones, al mismo tiempo que canalizan exigencias sociales y culturales no tratadas, y que son abolidas en la violencia colectiva, cuando no es en la circulación errática en el interior de un espacio marcado por la delincuencia, la anomia y la ejemplaridad religiosa. Si bien no son de ninguna manera las mismas personas las que votan por el partido del Frente Nacional y las que pertenecen a la revuelta urbana, no es artificial postular una correspondencia e incluso una relación entre mito populista y violencia juvenil: ambas aportan una respuesta que fusiona la separación creciente de las significaciones principales de la acción y las fallas del sistema político.

### *El estallido: neoliberalismo y tribalismo*

Un segundo tipo de respuestas al problema de la separación creciente de lo social, lo político y lo cultural consiste, por el contrario, en jugar el juego de esta disociación, y, al hacerlo, amplificarlo. Se puede llamar a esto la elección posmoderna, que se efectúa concretamente siguiendo dos vertientes principales, eventualmente imbricadas.

Una de ellas es la razón instrumental y del mercado. Aquí el actor privilegia su autonomía individual, el acceso a diferentes mercados, del trabajo, del consumo, de la escuela, de la salud, del control de la

<sup>47</sup> Cf. François Dubet, *La Galère: jeunes en suivie*, París, Fayard, 1987.

ciencia y de la tecnología, su eficacia en un mundo alejado de constricciones que la tradición contiene. La otra es la de las identidades, ya sean nacionales, étnicas, religiosas o de otra clase. En este caso, el actor no puede ser más que colectivo, definido por una pertenencia comunitaria susceptible de volcarse al sectarismo o al integrismo, el individuo no es entonces sino lo que la comunidad le asigna como ser y como comportamientos.

La participación en un universo instrumental y neoliberal, o vivido como tal, y el tribalismo, no se excluyen necesariamente. Los actores comunitarios, los movimientos fundamentalistas no dudan en recurrir, llegado el caso, a sofisticadas tecnologías, o a circular en la jungla del mercado. Los movimientos islamistas más duros, por ejemplo, están a menudo animados por los ingenieros, los técnicos o los médicos que no niegan su bagaje científico: los *golden boys*, para quienes no es un secreto que los técnicos bancarios o informáticos más sofisticados pueden ser también practicantes religiosos particularmente piadosos. Pero cuando hallamos este tipo de yuxtaposición de la razón instrumental y la identidad, cuando la primera es vivida por el actor como si estuviera al servicio de la segunda, los principios universales de la razón se vuelven un medio, un recurso al servicio de un fin que corresponde a una especificidad identitaria, una pregunta merece ser planteada: ¿hay espacio, o no, para la subjetividad de los individuos, para su libertad individual, su autodeterminación? Su eventual participación en el mercado o en el uso de la ciencia y de la técnica, ¿no está sometida a los valores de la comunidad?

Neoliberalismo y tribalismo constituyen dos ideologías, dos modos de acción que proceden ambos de un mismo punto: la disociación aceptada de la razón y de la cultura, incluso aunque la primera se ponga al servicio de la segunda. La experiencia reciente, en todo el mundo, muestra claramente hacia dónde conduce esta disociación: al reforzamiento espectacular de las desigualdades, de la exclusión y de las injusticias sociales, en el mejor de los casos, y con mayor frecuencia al encierro en sí mismas de las comunidades, y, con suma rapidez, a confrontaciones mortíferas.

El populismo, el tribalismo —incluyendo el nacionalismo, los comunitarismos, el sectarismo, el racismo— y el mercado expresan —por sus éxitos y sus consecuencias trágicas, comenzando por la renovación de la violencia, la crisis de la modernidad y quizás incluso su desgaste histórico—, la desarticulación de lo que ésta distinguía, pero que aún podía combinar bajo tensión.



En el pasado, las sociedades occidentales supieron inventar fórmulas, operativas hasta los años sesenta e incluso setenta, donde estaba asegurada la correspondencia de la nación, de la vida social y económica del estado, del sistema político y de las instituciones. Pero no podemos avanzar a marchas forzadas en la nostalgia reactiva del modelo de integración republicana, y debemos oponernos a los proyectos populistas o nacionalistas de reintegración mítica o imaginaria de lo que se separa, tanto como de la misma manera debemos resistir a la voz de las sirenas liberales que exigen una sumisión ciega a los procesos de la globalización económica. El desafío es grande; el futuro de la diferencia cultural depende de la manera en la que será llevada a cabo.

#### LA ELECCIÓN DE LA DIFERENCIA

Las pasiones y los temores que suscitan las diferencias culturales, reales o imaginarias, son a menudo la fuente de una confusión, donde el punto de vista del análisis se disuelve en las proposiciones normativas. Pero si hay que rechazar la mezcla de géneros, nada impide plantearse la cuestión de la coherencia o la complementariedad de las perspectivas, sino al contrario. Para el investigador, el tema de la diferencia cultural constituye una invitación perentoria para completar el análisis a través de las tomas de posición o, más específicamente, para indicar las orientaciones políticas que le parecen corresponder de la mejor manera a sus análisis; esto puede conducirlo, en un primer momento, a especificar sus concepciones de lo deseable considerando dos puntos de vista: por una parte, el de los actores culturales y, por otra, el del sistema, es decir, el de la sociedad en la que estos actores intervienen, de su estado y de sus instituciones.

De hecho, es una idéntica orientación general la que nos parece poder, en ambos casos, preparar la mejor respuesta a esta interrogante, en la encrucijada del realismo sociológico y de la filosofía política.

#### *El punto de vista del actor*

Consideremos primero a los protagonistas de la diferencia cultural. El investigador, aquí, debería interesarse en valorar todo lo que, en

las significaciones de la acción, va en el sentido de una triangulación que permite al actor circular en un espacio marcado por tres polos:

- Una identidad cultural *stricto sensu*, étnica, en la diáspora, religiosa, nacional, etcétera.
- Una participación individual en la vida económica y política de la localidad.
- Una capacidad de ser sujeto de su experiencia personal, de crear su propia existencia, proceder a las elecciones que le corresponden, ejercer su capacidad creadora en un dominio o en otro, de vincular su conciencia y su acción.

En el espacio teórico que marcan estos tres polos,<sup>48</sup> la diferencia cultural puede seguir pendientes extremadamente diversificadas, revestir un giro sectario, comunitario, o al contrario, trastocar la disolución en una modernidad reducida al mercado, al derecho y a la razón; rechazar a quienes se dicen ser pertenecientes a esta diferencia cultural de toda expresión de su subjetividad personal, o al contrario, proveerlos de los recursos morales y económicos que los motivarán; sentirse afirmado, reivindicado, o al contrario, avergonzado, de manera más o menos reprimida, confinado a la vida privada. Esta subjetividad puede suscitar el odio, el racismo, los prejuicios y los rumores, y aportar o no, los medios para responder, para resistir, o al contrario, dejar al resto de la sociedad relativamente indiferente.

En una perspectiva normativa, la idea de una triangulación significa que, entre las diversas orientaciones posibles para una acción cultural, las más deseables son aquellas que permiten al actor conjugar el respeto o la afirmación de una cultura propia, de una identidad, con una participación individual en la vida moderna, lo que implica una tensión, marca y condición de su subjetividad. En esta perspectiva, la identidad no quiere decir gueto, encierro, sino recurso al servicio de un desarrollo personal. El intercambio económico, la participación en la vida política, la posibilidad para cada individuo de distanciarse de su identidad particular sin tener, por tanto, que romper con ella, son factores de dinamismo, de vitalidad cultural; los actores

<sup>48</sup> Para una presentación más elaborada, aplicada a la cuestión de la etnicidad, me permitirán remitirlos a mi libro *La démocratie à l'épreuve*, cap. 3., "L'ethnicité", Paris, La Découverte, 1993.

consienten la producción de la cultura, mientras que el encierro del actor en el único polo de la identidad, si bien le proporciona la posibilidad de asegurar en ello su reproducción o su protección, es más bien un factor de esclerosis e inadaptación creciente al cambio. Lo anterior nos allega una idea que será desarrollada más adelante, y según ésta los actores culturales capaces de afirmarse en su autonomía, al tiempo que debaten con el resto de la sociedad, incluyendo un modelo muy conflictivo, son para esta idea una riqueza más que un problema, y de todas maneras, valen mucho para ella y para ellos mismos, más que los actores sin grandes recursos identitarios e incapaces de hacer conflictivas sus demandas.

La búsqueda por parte de los actores de una articulación donde afirmen su especificidad, al tiempo que participan en los valores universales, constituye una elección que no es simple ni fácil de mantener estable. Ésta supone el rechazo, o al menos un cierto control, de las lógicas extremas que constituyen el simple diferencialismo y el universalismo asimilador. Exige capacidad para aceptar una diferenciación interna, soportar los conflictos y debates en tensión entre los que se sitúan más de un lado que de otro; implica la aceptación, siempre difícil, de una variedad en las identificaciones, con un extremo en el cual ciertos miembros se reflejan total y exclusivamente en la identidad respectiva, en el último caso de manera integrista, y en el otro extremo, miembros que sólo mantienen lazos bastante laxos con ella. Dicho de otra manera, esta búsqueda define mucho más un horizonte, un punto de equilibrio frágil, pero deseable o aceptado en su principio, que una realidad fácilmente instaurada y sostenida de manera masiva.

### *Identidades y ciudadanía*

Lo que es válido para los actores lo es paralelamente para el sistema. Para evitar la elección entre un universalismo abstracto que desembogue en la disolución de los particularismos culturales, en su represión o en su remoción más o menos estigmatizante a la sola esfera de lo privado, y que los riesgos de anarquía hobbesiana y de violencia en todas direcciones, que lleva consigo el desplazamiento de las diferencias sin fronteras, se debe pensar por un lado al estado, a las instituciones y al sistema político en términos que autoricen e incluso promuevan la conciliación de lo general y de lo específico, de la razón y

el derecho, y por el otro lado en términos de las identidades. Pero, ¿cómo asegurar el reconocimiento de una pluralidad inestable e incoherente de particularismos identitarios en el espacio público?, ¿cómo aportarles un trato institucional y jurídico en el conjunto necesariamente unificado que forman el estado y el derecho?

Dos proposiciones concurrentes merecen aquí examinarse. La primera nos remite a la noción de ciudadanía, con la idea, clásica desde T. H. Marshall, de una extensión que podría proseguirse: después de los derechos civiles, seguido de los políticos y después de los sociales, ¿no podría la ciudadanía dedicarse a los derechos culturales? Es así como Stephen Castles ha podido hablar de *multicultural citizenship* como un “sistema de derechos y libertades que, sin embargo, están limitados por exigencias, por ejemplo, de compromiso con respecto a la nación, la aceptación de la constitución y de la ley, y de principios básicos como la lengua nacional y la igualdad de los sexos”.<sup>49</sup>

Más allá de la “ciudadanía formal”, que establece para los inmigrantes las reglas de acceso a la ciudadanía, Castles hace un llamado a la “ciudadanía sustancial”, indicando los derechos y los deberes inherentes a la pertenencia a un estado. Pero esta noción de ciudadanía descansa, de hecho, necesariamente, sobre una ambigüedad, puesto que un ciudadano es un individuo, una persona, mientras que se trata de pensar la penetración o la presencia del hecho colectivo que es la identidad cultural en las instituciones, y por tanto de vislumbrar y de reconocer ahí el conjunto de individuos, y no solamente a los individuos. Categoría jurídica, la noción de ciudadanía, incluso muy amplia, no sabría cómo aportar la clave que asegure la resolución de demandas a las fuentes a la vez identitarias y sociales. Más ciudadanía para los inmigrantes, por ejemplo, en los escalafones regionales, locales, nacionales y supranacionales, constituiría ciertamente un progreso para Europa. Pero este progreso no sería en sí mismo una respuesta a la cuestión que nos ocupa, puesto que no nos aportaría reconocimiento particular a la diferencia cultural; al contrario, postularía más bien que ésta deje de ser un obstáculo.

<sup>49</sup> Stephen Castles, “Democracy and multicultural citizenship. Australian debates and their relevance for Western Europe”, Rainer Baubock (coord.), *From Aliens to Citizens*, Avesbury, Aldershot, 1994, p. 17.

*Identidades y democracia*

Es por todo lo anterior que más vale considerar una segunda vía, la que designa el término de democracia. Representativa, y solamente representativa, la democracia corre el riesgo de asegurar la ley del grupo dominante, la "tiranía de la mayoría", para retomar una fórmula de Tocqueville que dio el título al libro de Lani Guinier.<sup>50</sup> Pero también es posible esperar una capacidad institucional para asegurar el reconocimiento y el trato de particularismos culturales, aunque éstos sean muy minoritarios. Tal capacidad, ¿acaso no exige una organización específica del Derecho, de manera que se lo autorice a instaurar la diferencia cultural en sus atribuciones, al tiempo que evite su fragmentación en una multiplicidad de jurisdicciones particulares? ¿Acaso no hace un llamado a un esfuerzo de ingeniería institucional, teniendo que ver, por ejemplo, con los servicios especializados que podrían asegurar mejor el reconocimiento y el apoyo del que tienen necesidad ciertos grupos definidos por su identidad cultural?

De hecho, inmensas dificultades acechan todo proyecto de apertura democrática a la diferencia por medio del derecho y de las instituciones, sin otra mediación. Ya que, ¿cómo relacionar directamente, sin exámenes ni deliberaciones concretas, diversas realidades sociales, la existencia de todo tipo de demandas y afirmaciones identitarias con contenido más o menos variable, con un conjunto institucional, jurídico y estático que supuestamente apoyado por reglas unificadas, algunas de las cuales, al menos deben tener, además, un alcance internacional?<sup>51</sup>

Las dificultades pueden, si no superadas, al menos ser tratadas a partir del momento en que uno asume que es en el nivel del sistema político donde pueden ser discutidas y tomadas en consideración las demandas más o menos conflictivas asociadas con la existencia de particularismos culturales. Así, es peligroso promover la *affirmative action* bajo forma directa de derechos fijos, inscritos en la ley y reser-

<sup>50</sup> Lani Guinier, *The Tyranny of The Majority. Fundamental Fairness in Representative Democracy*, Nueva York, The Free Press, 1994.

<sup>51</sup> Para una reflexión sobre estas cuestiones, cf. Norbert Rouland y otros *op. cit.* Señalemos por otro lado que, según *Le Monde*, el último mensaje político de François Mitterrand habría sido exponer, en Colorado Springs en octubre de 1995, la necesidad de "dibujar los derechos de las minorías que permitiesen a cada una vivir a su manera".

vados a tal o cual minoría, mientras que puede ser equitativo aplicar la bajo forma de políticas (en el sentido anglosajón de *policies*), es decir, de acciones cuyo contenido concreto es el objeto de un debate político o de una sanción electoral.

El sistema político debería estar más bien involucrado con el tema del multiculturalismo mucho más que las instituciones y el derecho; en todo caso, por encima de éste. Es allí, en efecto, donde en algún momento puede constituirse directamente una oferta de reconocimiento —algunos partidos, por ejemplo, se hacen pasar por los campeones de ciertas minorías culturales—, y todos se plantean necesariamente el interrogante de su actitud al respecto, como es el caso en los Estados Unidos en razón de la importancia de la práctica del *lobbying* político. Es allí también donde pueden, de mejor manera, situarse y desarrollarse orientaciones políticas que aboguen por el principio de un ascenso de las diferencias culturales en el espacio público u oponiéndose a éste con firmeza.

La acción de un partido político sensible a la diferencia cultural es incluso susceptible de revestir significaciones variadas, incluso opuestas, según, por ejemplo, que dé cuenta de una defensa de intereses particulares ya bien establecidos, o que se inscriba en un objetivo general de justicia y equidad, según que esté asociada a la preocupación de no dejar de lado a los grupos particularmente sin recursos, y evitar que no sean más que las élites o los notables los únicos que se benefician, o, a la inversa, que sea indiferente a tales preocupaciones.

Una política de reconocimiento puede estar inscrita en las orientaciones de algunos partidos, o de todos aquellos que constituyen un sistema político, estar presente de manera muy minoritaria o, al contrario, mayoritaria. Un caso ilustrativo, particularmente importante, es aquel donde se fundamenta la oposición principal entre partidos e informe, en última instancia, la divergencia derecha/izquierda, de la cual uno solo de los términos se identifica entonces a la escucha y a la defensa de los particularismos culturales. Otro caso es aquel donde el diferencialismo anima los pensamientos y las corrientes políticas extremas, a derecha, a izquierda o a ambos lados a la vez, mientras que las formaciones parlamentarias clásicas les son hostiles.

Cuanto menos acepten los partidos políticos establecidos ser los operadores de demandas ligadas a identidades particulares, más son los riesgos de ver estas demandas radicalizadas por haber sido rechazadas, despreciadas y no escuchadas, oponerse frontalmente a un republicanismo retraído sobre sí mismo, sobre un modo político ideo-

lógico —sería más bien el caso de Francia— o sobre un modo político-moral —el caso de los Estados Unidos—. A partir del momento en que las diferencias culturales existen, son producidas, reproducidas o acogidas, y donde se reduce la capacidad de absorberlas o de confinarlas en el espacio privado, los actores políticos que se rehúsan a tomarlas en consideración tienen responsabilidades en su radicalización, en su endurecimiento y en su autonaturalización. El silencio o las carencias de los partidos que tienden más a intervenir, se vuelven factores agravantes de la racialización de las relaciones sociales, y del integrismo moral, político o religioso.

Es por eso que en el campo político francés, la hegemonía de la ideología republicana, tanto de derecha como de izquierda, contra toda apertura del espacio público de la diferencia cultural, debería ser fuente de preocupación. ¿No es acaso preparar un futuro abierto y confiable el hecho de dejar un espacio al debate y a las negociaciones que podrían asegurar el tratamiento democrático de diferencias culturales que están en expansión, y ya muy presentes en el espacio público, donde algunas tienen, por ejemplo, su prensa, sus radios, sus asociaciones que demandan subvenciones, etcétera?

No es necesario esperar de uno o de varios partidos políticos, incluso mayoritarios, que resuelvan por ellos mismos las tensiones y las dificultades de una sociedad pluricultural. Pero se puede pensar que de su apertura o, por el contrario, de su confinación dependan los itinerarios y las prácticas de los actores identitarios, en un sentido compatible con la democracia, incluso enriqueciéndola, o al contrario en el de la violencia, el odio y el sectarismo comunitario. Digámoslo sin tapujos: mientras la derecha francesa se organiza, en lo esencial, alrededor de una combinación de ideas de nación y de república, la izquierda, si desea proyectarse hacia el futuro, debería incluir en sus proyectos un *aggiornamento* de las mismas ideas, incluyendo claramente los elementos de una política de la alteridad.

#### REGRESO AL CONFLICTO

En raras ocasiones la diferencia cultural es socialmente neutra o indeterminada. Generalmente supone una carga de conflictualidad, y canaliza las demandas que vienen a cuestionar una dominación sufrida, una ilusión vivida, un desprecio o una indiferencia encontrada en

la experiencia de la vida cotidiana, en el trabajo, en la ciudad; una privación que puede ser económica o simbólica. La sociedad no es un universo sin historicidad donde cada grupo estaría distante de los demás, protegido de los riesgos de disolución cultural o de violencia por el distanciamiento geográfico, tampoco es una simple yuxtaposición de grupos culturalmente distintos buscando afirmarse o existir; está hecha de interpretaciones y de relaciones constantes, tanto entre estos grupos como en el suyo propio. La diversidad cultural no se reduce de ninguna manera a la imagen de unidades inconmensurables unas con otras y cuyos miembros comparten características comunes, y la diferencia pura tampoco es el problema, es por eso que el racismo de las extremas derechas se detiene a menudo en las fronteras: no tenemos nada que reprocharles a los africanos o a los magrebinos, dicen en lo sustancial, con tal que permanezcan en sus casas.

La diferencia cultural crea un problema precisamente porque incluye o conduce las significaciones de otro orden, porque va a la par con las desigualdades, las relaciones de subordinación, de explotación, de discriminación, de rechazo, de negación, porque concierne a las personas que se sienten más o menos amenazadas en su ser, negadas, agobiadas o excluidas a la vez como individuos y como miembros de una colectividad. Se lo ve claramente y en particular con la inmigración, incluso si, en ciertos países, la diferencia cultural y la exclusión política aparecen, al menos de manera parcial, asociadas a una real inserción social: en Alemania, especialmente, las condiciones materiales de existencia de los *Gastarbeiter* son, toda proporción guardada, más bien buenas, mientras el acceso a la nacionalidad alemana les está prácticamente prohibida, tanto a ellos como a sus hijos, lo que los encierra a su pesar en su especificidad cultural de origen. En Francia, la diferencia cultural es en conjunto más bien frágil, siendo más bien la integración política y nacional la norma; pero ésta se refuerza al mismo tiempo que se acrecientan el racismo y las dificultades sociales de las poblaciones más directamente involucradas.

Pensar la conflictividad que implica la cultura, incluso si no está construida prácticamente, conformada en el terreno, dicha y vivida como tal, permite superar las concepciones demasiado simples o parciales de lo que podría ser una política de la alteridad o del reconocimiento del Otro. Si este reconocimiento, en efecto, no es más que una operación ética, o si ésta puede estar reducida a la idea asociológica, ahistórica o apolítica de una exigencia moral de aprender



a vivir juntos con nuestras diferencias, omite la realidad necesariamente conflictiva de la vida social.

Se puede soñar con una sociedad reconciliada consigo misma, sin excluidos, como lo sugieren quienes hablan de volver a fundar el lazo social y encontrar las “soluciones” al desempleo o a la pobreza; se puede incluso soñar con una cultura diversificada, pero también pacificada y juiciosa, articulando de manera armoniosa, puesto que es tolerante en varios niveles, regional, nacional y supranacional, o bien incluso tener la nostalgia del *melting pot* a la francesa. Sin embargo, más vale hacer frente al futuro, vislumbrar la hipótesis según la cual las demandas y las disputas culturales no dejarán de desmultiplicarse y diversificarse, creando un paisaje conflictivo donde se interpelarán constantemente los poderes simbólicos, políticos y económicos, las industrias culturales, las tecnoburocracias, teniendo siempre la probabilidad de institucionalizarse y unirse entonces al campo de los dominantes, o de encerrarse en sí mismas, en el sectarismo y ocasionalmente en la violencia. No hay respuesta técnica ni incluso política, al problema de la diversidad cultural a partir del momento en que ésta se encuentra en el centro de la cuestión social y de los conflictos susceptibles de animar de manera duradera la vida colectiva.

Si, como hemos afirmado, la diferencia cultural es indisociable de una conflictividad aún limitada y mal percibida, debemos plantearnos las preguntas que surgen de toda reflexión sobre los conflictos y los movimientos sociales, en el sentido amplio de la expresión. Y si ésta procede del quebrantamiento del modelo republicano, al mismo tiempo que lo profundiza, debemos interrogarnos sobre lo que puede y debe ser rescatado de este modelo o de su espíritu.

Los actores culturales están, en primera instancia, constantemente amenazados por las tentaciones del integrismo, del sectarismo, de la violencia identitaria o, a la inversa, por una institucionalización que, como lo hemos dicho, transforma su memoria en conmemoraciones oficiales, y a sus líderes en notables. Para que sus reivindicaciones se beneficien de una fuerte legitimidad más allá de su única población de referencia, les es necesario articular una identidad propia, la de un grupo cimentado por valores, una historia, un modo de vida, tradiciones, lengua, referencias comunes y específicas con significaciones universales que confieren a su acción un alcance general, por ejemplo, de rechazos a las desigualdades sociales o del llamado a una mayor ciudadanía y a los derechos del hombre. Para responder a tal condición, les hace falta también aprender a reconocer en los demás,

y no sólo en ellos mismos, aspiraciones comparables, más que comprometerse en prácticas que desembocan a veces en choques interculturales. Cada vez que una afirmación cultural destinada a resaltar la cuestión de una injusticia, de un odio resentido, de un desprecio o de una desigualdad, responde a la hostilidad activa de otras afirmaciones también fundadas para denunciar males comparables, hay que establecer la constante de una incapacidad de los actores a situarse en un alto nivel de proyecto. De esta manera, es dramático que en los Estados Unidos la renovación del antisemitismo pase por odios y a veces por violencias llevadas a cabo por los negros<sup>52</sup> quienes, comprensiblemente, por otro lado, comienzan a construir su autonomía gracias a conductas ejemplares donde ellos se hacen cargo de sí mismos más que de continuar esperando en vano una ayuda eficaz por parte de los poderes públicos: la ambivalencia del movimiento dirigido por Louis Farrakhan se sitúa, por un lado, en una combinación de antisemitismo y sexismo, y por el otro lado, en el llamado a que el actor negro se responsabilice de sí mismo. De todas maneras, es necesario preocuparse por constatar el reforzamiento, en Francia, de un antisemitismo puesto en marcha en ciertos sectores provenientes de la inmigración magrebina, sobre todo cuando éstos son seducidos por el islamismo. En otro plano, es deplorable ver muchos esfuerzos entre las feministas francesas para oponerse ferozmente a portar el famoso “velo” islamista, más que a buscar comprender el fenómeno. En el trabajo incesante del fraccionamiento y de las recomposiciones identitarias, debemos esperar procesos de diferenciación y diversificación continuos en el seno de las minorías, y saber que la búsqueda de convergencias es una condición necesaria a la formación de una acción contestataria de peso. Esta búsqueda pasa necesariamente a través de la preocupación constante de los actores de asociar, en su práctica concreta, la afirmación de su autonomía y su adhesión a los valores universales de la razón y el derecho. Así, la historia del movimiento de los homosexuales frente al sida puede hacernos pensar que su capacidad de acción ha sido débil cuando el movimiento era poderoso, pero encerrado en una identidad colectiva que le impedía comprender el riesgo, y que ésta fue no menos débil cuando el movimiento era en sí mismo inexistente por el hecho de estar inscrito

<sup>52</sup> Cf. Paul Berman (coord.), *Blacks and Jews. Alliances and arguments*, Nueva York, Delaporte Press, 1994.

en una cultura política universalista que prohibía a la homosexualidad construirse en el espacio público.<sup>53</sup> Se puede elaborar, de manera prudente, la hipótesis de que, cuando existió una cierta combinación del particularismo identitario del actor y su reconocimiento de los valores universales, el movimiento pudo, de manera útil, problematizar sus demandas y comprometerse eficazmente en la lucha contra el sida.

Si la diversidad cultural significa conflictividad, virtual o efectiva, es conveniente pensar en su representación política, lo que podría ser en Francia la ocasión de volver a dar sentido a la oposición entre una izquierda, abierta por tanto a las demandas, asociando afirmación cultural y reivindicación de igualdad, y una derecha, más preocupada por asegurar el mantenimiento del orden nacional y republicano. El problema no es institucionalizar a los actores identitarios bajo formas directamente representativas, sino abrirles mucho más el acceso al trato político de sus demandas.

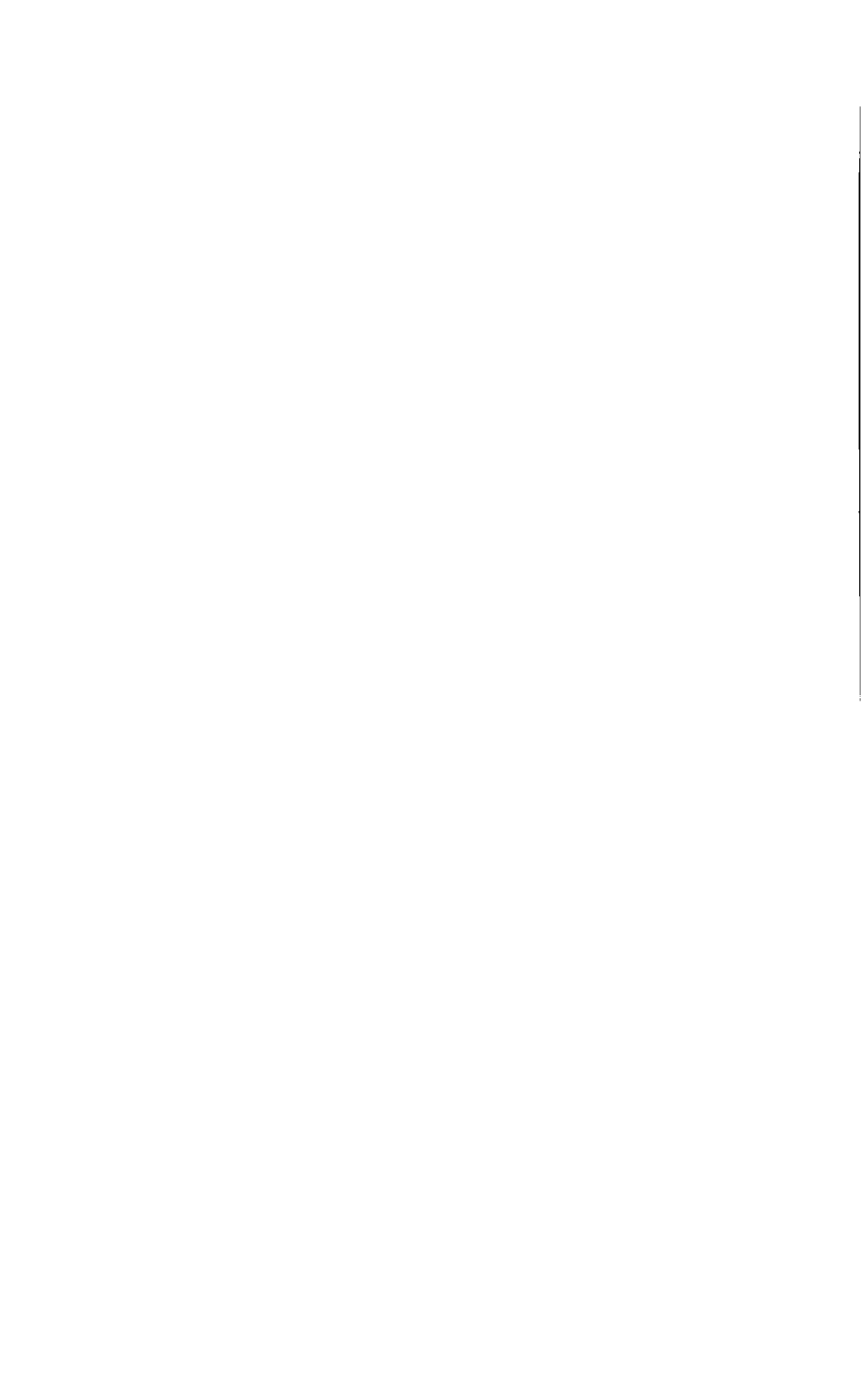
Esto nos conduce a nuestras últimas observaciones. La República, con sus principios de igualdad, solidaridad y laicidad, por mucho tiempo ha querido ser o ha sido conducida por la izquierda, una izquierda más bien alejada del movimiento obrero, definiéndose sobre todo por su oposición frente a un nacionalismo católico profundamente reaccionario. Ha instaurado la separación de lo religioso y lo político, al precio de luchas históricas, de difíciles combates; ha trazado una frontera entre el espacio público y el privado que permitió, de hecho, esparcirse plenamente a muchas diferencias, y en ciertos casos hacerse escuchar en un plano político. Los judíos de Francia, por ejemplo, no han sido reducidos por el modelo republicano, y se benefician de instituciones que les permiten presentar su punto de vista hasta en las más altas esferas del estado. Nuestro análisis no desemboca en una especie de llamado a una inversión histórica, que haría de la izquierda el vector deseado de particularismos, principalmente religiosos, que se esforzaría por instalar en el espacio público, mientras que la derecha se volvería la más feroz defensora de los valores que ha combatido en el pasado. Abogar para que se acepte el reconocimiento en diversas afirmaciones identitarias, de la emergencia

<sup>53</sup> Cf. Frédéric Martel, *Le Rose et le Noir*, París, Seuil, 1996, que al abrir este debate suscitó una amplia controversia.

de actores contestatarios, no es pedir que se trastoque el principio de la separación del estado y las iglesias, que se otorgue una representación institucional a todos los actores comunitarios susceptibles de reivindicarla o que se deje a la escuela pública descomponerse bajo el efecto de una penetración creciente de presiones religiosas. Se trata de resistir a una idea que quiere que se privilegien los principios de la separación entre lo privado y lo público, o entre lo político y lo cultural para reprimir exigencias culturales y sociales que en realidad no son ni tratadas, ni incluso escuchadas; se trata de recordar hasta qué punto la represión de la cultura en la vida privada puede ser sinónimo de vergüenza para aquellos que ahí han sido confinados, como fue el caso, durante mucho tiempo, para los "israelitas", los homosexuales o los sordos, que comenzaron a romper con esta alienación al constituirse en actores en el espacio público. Se trata de reivindicar políticas más activas contra las discriminaciones de todo género, es decir, que enérgicamente debemos realizar el aprendizaje de un suceso nuevo, que durará ciertamente muchos años, y donde permanentemente habrá que buscar equilibrios delicados entre tendencias a la exaltación de las identidades y su atropello y negación. Se trata de asociar el punto de vista del sujeto, sobre todo cuando va en el sentido de esta búsqueda, y el del sistema, concebido como democrático y abierto a las demandas, tan minoritarias como puedan ser.

No es serio cuestionar los valores universales del derecho y de la razón, condenar la laicidad o pretender reconstruir el espacio público a partir de una institucionalización de identidades en sí mismas en constante transformación (lo que uno llama multiculturalismo). Pero tampoco es aceptable que en nombre de estos valores se reduzcan las afirmaciones identitarias a imágenes almibaradas por las páginas de "cultura" de nuestros periódicos, o a las que las satanizan hasta hacer de ellas el vector del terrorismo.

**PROCESOS DEL  
MULTICULTURALISMO**



La diversidad se ha constituido en un referente definitorio del mundo contemporáneo, convirtiéndose en objeto de variados acercamientos a través de formulaciones que recogen el impacto de profundos procesos de cambio social, económico, cultural y político. Las preocupaciones y debates son teóricos y prácticos. La conversión de la cultura en una arena de intensas discusiones y pugnas políticas en la que se expresa y proyecta la diferencia se ha convertido en un desafío novedoso. La emergencia de la convivencia humana en clave de diferencia y las respuestas a éstas, han puesto en evidencia los renovados significados de los procesos de construcción de las identidades colectivas con diferentes niveles de agregación y fluidez. Junto a la complejidad asociada a los encuentros humanos en el marco de escenarios sociopolíticos de apertura, se dibuja el riesgo de las confrontaciones resultantes de los reclamos de identidad. La pertenencia a una comunidad política determinada y la participación, entendida como la oportunidad de contribuir en la vida pública, se dan en contextos en los que se ven cuestionados los vínculos necesarios entre pertenencia y unidad cultural común, acentuando precisamente la diversidad cultural. Ello ha conducido a esfuerzos por recuperar esta nueva realidad en la construcción misma de la ciudadanía, en la que se busca integrar las exigencias de justicia, en directa referencia a la idea de derechos individuales, con las de pertenencia, que implica la dimensión comunitaria derivada de la rearticulación de las identidades colectivas.<sup>1</sup> Ciertamente, la reivindicación de la dimensión universal de la ciudadanía acentúa el sustrato común como ámbito de encuentro; simultáneamente, se perfila la necesidad de recuperar aspectos simbólicos y éticos inscritos en las dimensiones subjetivas que confieren un sentido de identidad y de pertenencia.

<sup>1</sup> Will Kymlicka y Wayne Norman, "Return of the Citizen: A Survey Work on Citizenship Theory", Beiner, Ronald (ed.), *Theorizing Citizenship*, State University of Nueva York Press, 1995.

Entendido el liberalismo como metaideología, hoy enfrenta el desafío de dar cuenta de la diferencia.<sup>2</sup>

Las pertenencias e identidades colectivas, por otra parte, más que ser expresión de universos totales e indiferenciados internamente, son el resultado de procesos de construcción y reconstrucción —cultural y social, individual y colectiva—, cuyas dinámicas lejos están de corresponder a visiones esencialistas y a una definición fundacional (y fundamentalista) inmutable. Por el contrario, las identidades se transforman y se construyen más allá de las definiciones originarias y del supuesto carácter unívoco de los procesos de transmisión identitaria. De allí que, sin adoptar una aproximación situacionista extrema —cuyas limitaciones frente a las identidades y pertenencias colectivas primordialistas resultan evidentes—, es necesario reivindicar las perspectivas constructivistas de la vida social, de la cultura y, por ende, de las diferencias.<sup>3</sup> A partir de ello, es posible comprender que en el seno de las culturas lo compartido no cancela la propia diversidad interna, las pugnas y las disputas a través de las que ésta se construye, se apropia, reinventa, crea y recrea.

Resulta igualmente fundamental revisar el papel que los diferentes ámbitos de la esfera pública están llamados a jugar como terrenos de expresión de la diferencia, en nuevas articulaciones entre cultura, política e instituciones y el papel de estas últimas y el de las organizaciones en la regulación del conflicto entre los grupos y en la construcción de los mecanismos de mediación. En otros términos, las realidades que hoy enfrentamos nos conducen a explorar la necesidad de que, junto al pluralismo cultural y a la diversidad social, se afirme la importancia del pluralismo institucional y político para garantizar los espacios institucionales de construcción de consensos. Desde esta perspectiva, las instituciones resultan fundamentales porque son las que cultivan normas compartidas y moldean las interacciones para la elaboración de acuerdos.<sup>4</sup> Por ello, el debate en torno de la diferencia no puede hacerse al margen de la construcción de una convivencia democrática y compete, consecuentemente, a la cultura y

<sup>2</sup> Richard Bellamy, *Liberalism and Modern Society*, Cambridge, Polity Press, 1992.

<sup>3</sup> Cf. Michel Wieviorka, "Is Multiculturalism the Solution?", *Ethnic and Racial Studies*, vol. 21, núm. 5, septiembre, Routledge, 1998 y Seyla Benhabib, "Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy", *Democracy and Difference*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1996.

<sup>4</sup> Ira Katznelson, *Liberalism's Crooked Circle*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1996.



a la política; a la sociedad y a la economía; a las prácticas colectivas y a las instituciones. Es en este sentido como es posible afirmar que la diversidad está asociada a los profundos cambios en los espacios sociales y culturales y en los perfiles y las figuras de la política; en los espacios de mediación e intermediación; de representación y reconocimiento; de participación y acción. El pluralismo hoy ha emprendido una búsqueda en la cual, frente a su matriz liberal monocultural, se plantea la universalidad y la racionalidad como condiciones de convivencia intercultural.

Desde este punto de vista, las relaciones entre individuo y grupo ocupan un lugar central. Durante mucho tiempo las identidades colectivas fueron consideradas un efecto lateral o marginal de los procesos sociales estructurales, sobre todos aquellos asociados con el poder y los procesos económicos y con la transformación estructural de la sociedad bajo el impacto de la modernización. Consecuentemente, fueron vistos como componentes primordiales que habrían de diluirse o disolverse en el camino a la modernidad, como resultado de las presiones universalistas, la convergencia social y los procesos de globalización.<sup>5</sup> Contrario a este supuesto, las identidades colectivas, étnicas o religiosas, se han convertido en núcleos de movimientos sociales que interactúan y coexisten con nuevas identidades globales.

La nueva visibilidad de las diferencias y la afirmación de la diversidad en el espacio público se desarrollan en el marco de procesos de globalización que no son homogéneos, ya que se dan de una manera diferenciada en tiempo y espacio, con desigualdades territoriales y sectoriales. Tienen, además, un carácter multifacético, multidimensional y contradictorio. Multifacético, en la medida que convocan lo económico, lo político y lo cultural, así como las interdependencias e influencias entre estos planos; multidimensional, porque se expresan tanto en redes de interacción entre instituciones y agentes transnacionales, como en procesos de convergencia, armonización y estandarización organizacional, institucional, estratégica y cultural; y contradictorio, porque se trata de procesos que pueden ser intencionales y reflexivos, a la vez que no intencionales, de alcance internacional a la vez que regional, nacional o local. Todos estos planos de manifestación de los procesos de globalización someten a prueba a

<sup>5</sup> Luis Roniger y Mario Sznajder (eds.), *Constructing Collective Identities and Shaping Public Spheres, Latin American Path*, Brighton, Sussex Press, 1998.

las formas de organización social y política tradicionales y modernas y se expresan, simultáneamente, en la reafirmación de identidades primordialistas y en la emergencia de nuevas identidades globales que se desarrollan e interactúan en virtud de la desterritorialización de las relaciones sociales y la formación de espacios virtuales. Las nuevas identidades globales y virtuales así como las identidades religiosas, étnicas y culturales, devienen relevantes en la configuración de los espacios globales, nacionales y locales y en el reordenamiento de los espacios territoriales y aun geopolíticos.<sup>6</sup>

Entendidas las identidades colectivas como patrones de semejanza y diferencia, son el resultado de la construcción de solidaridad y confianza entre los miembros de una colectividad y configuran las fronteras sociales de un grupo. Un aspecto central de dicho proceso es el de definir el atributo de “similitud” entre los miembros frente a lo diferente, el Otro, por lo que la construcción y reproducción de las identidades colectivas conjuga la promulgación con la institucionalización de los modelos de orden social y cultural; la construcción de identidad y la membrecía en las diferentes colectividades se realiza con los códigos disponibles de quienes participan en ellas.<sup>7</sup> Consecuentemente, es un proceso moldeado —como en la mayoría de las arenas de actividad social— por distintos códigos o esquemas por medio de los cuales las concepciones y premisas ontológicas del orden social prevaecientes en la sociedad influyen en la definición de las principales arenas de interacción social y las estructuras de preferencias.<sup>8</sup> Entre los principales códigos se destacan el de lo primordial, el de la civilidad y el de lo sagrado o trascendente. Mientras que el código primordial se focaliza en componentes tales como la etnicidad, el género o el lenguaje para construir las fronteras entre el interior y el exterior y el código cívico se construye sobre la base de la familiaridad con reglas explícitas de conducta, tradiciones y rutinas sociales, el sagrado asocia las fronteras entre nosotros y ellos precisamente en el ámbito de lo trascendente.

<sup>6</sup> Cf. Judit Bokser y Alejandra Salas Porras, “Globalización, identidades colectivas y ciudadanía”, *Política y Cultura*, México, UAM Xochimilco, 1999; y Judit Bokser, “Globalization and Collective Identities”, *Social Compass* 49 (2), 2002.

<sup>7</sup> S. N. Eisenstadt, “The Construction of Collective Identities in Latin America: Beyond the European Nation State Model”, Luis Roniger y Mario Sznajder, *op. cit.*

<sup>8</sup> S. N. Eisenstadt, “The Constitution of Collective Identity, Some Comparative and Analytical Indications”, Research Programme, The Hebrew University of Jerusalem, 1995.

Las interacciones entre los diferentes códigos asumen nuevas modalidades en el marco de los procesos de globalización. Los procesos de construcción de identidades colectivas se dan en diversos ámbitos o paisajes institucionales —ya sean territoriales, comunales o religiosos— y en diversos escenarios político-ecológicos —locales, regionales, nacionales— en el marco de un contexto global en el que interactúan, se interceptan y traslapan, y sus componentes se rearticulan con una renovada intensidad. El impacto diferencial de lo local, lo nacional, lo regional y lo global, así como de la pluralidad de redes de interacción permite comprender la diversidad de los paisajes en los que se despliega la vida social y se construyen las identidades y las diferencias.

Así, se despliegan hoy de manera simultánea, por una parte, identidades que se desarrollan en espacios virtuales, desarraigados de los espacios territoriales o geográficos, que se constituyen a raíz de la intensa red de interacciones sociales supranacionales —actores supranacionales, tales como las empresas transnacionales, organismos internacionales y agencias privadas, así como por organizaciones no gubernamentales internacionales, comunidades epistémicas<sup>9</sup> y otros actores que nacen y se desenvuelven estrechamente vinculados al desarrollo de las nuevas técnicas de comunicación e información y a la “apropiación reflexiva del conocimiento”<sup>10</sup>— y, por la otra, resurgen y reclaman una nueva visibilidad, en clave de diferencia y de códigos culturales, identidades primordialistas, religiosas, étnicas y locales. Este desarrollo dual, si se quiere, refleja la tensa oscilación entre el momento de lo único o lo universal y el de la diferencia o lo particular.

La emergencia de estos universos identitarios se deriva de varias dimensiones y órdenes de hechos asociados a la globalización, entre los que destacan, en primer lugar, la desterritorialización y porosidad de las fronteras, que desvinculan a la vez que conectan las identidades con los espacios geográficos específicos. En segundo lugar, de las nuevas interacciones entre lo global, lo regional, lo nacional y lo local, cuyas lógicas interactúan hoy, de manera novedosa e impredecible, en diversos planos y sentidos. Proceden, en tercer lugar, de las transfor-

<sup>9</sup> Peter M. Haas, “Epistemic communities and international policy coordination”, *Knowledge, Power, and International Policy Coordination*, *International Organization* 46, 1, invierno de 1992.

<sup>10</sup> Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Cambridge, Polity Press, 1994 [*Consecuencias de la modernidad*, Alianza, 2004].

maciones por las que atraviesa el estado, en particular, la pérdida del monopolio estatal en varios ámbitos, especialmente en lo que respecta a su influencia en la construcción de los imaginarios políticos, a la crisis del centralismo y su consecuente repliegue en diversos ámbitos económicos y sociales. En cuarto lugar, se asocia a la incertidumbre que la rapidez e intensidad de los flujos globales generan y que convierten a las identidades étnicas en un recurso para enfrentar la inseguridad e inestabilidad asociada a dicha incertidumbre.

Hoy la soberanía pierde fuerza porque los estados deben compartir la tarea de gobernar con organismos internacionales públicos, no gubernamentales, privados y cívicos. Paralelamente, hacia adentro, enfrentan nuevas formas de reagrupamiento de la sociedad civil y de búsqueda de participación política. Ciertamente, las bases del contrato social que ofrecieron los estados nacionales se modifica y la relación entre el estado y la nación adquiere nueva dinámica. Los estados pierden capacidad para influir tanto en las concepciones de nación, como en los imaginarios e identidades étnicas que mezclan y traslapan aspiraciones de alcance local, nacional, global y aun universal. Así, como resultado de una interacción transfronteriza cada vez más intensa, diversos grupos, comunidades y/o clases adoptan identidades y lealtades que se sitúan por encima de sentimientos nacionales. Tal es el caso de nuevos movimientos sociales, de los miembros de la élite corporativa, las comunidades epistémicas, las diásporas y grupos étnicos que sitúan diversos valores por encima de la soberanía e incluso de la autodeterminación: valores tales como el crecimiento económico, los derechos humanos, derechos de la mujer, derechos de minorías, entre otros.<sup>11</sup>

La globalización alienta y fortalece identidades y lealtades locales, étnicas, religiosas, culturales. Los espacios globales dan nueva densidad a lo cercano y a lo específico, a lo propio y a lo particular y alientan la construcción de identidades colectivas sobre bases, espacios y marcos que recuperan con nuevas fuerzas y visibilidad códigos confrontados por los procesos de individualización y de secularización. La recomposición y emergencia de estos y otros universos identitarios se deriva también de la sociedad de redes, que pone al alcance

<sup>11</sup> Jan Aart Scholte, "The globalization of world politics", John Baylis and Steve Smith (eds.), *The Globalization of World Politics, An Introduction to International Relations*, Londres, Oxford University Press, 1998.

de las comunidades recursos de comunicación para formular su derecho a la diferencia en planos globales. De igual modo, gravita sobre los procesos de construcción de identidades el desplazamiento y fragmentación de los discursos y referentes de la modernidad en el contexto de un orden global. Así, se ha afirmado que la globalización produce condiciones de modernidad radicalizada: las relaciones sociales y la comunicación a nivel mundial pueden ser una de las causas del debilitamiento de sentimientos nacionalistas vinculados con el estado-nación y por ello, da lugar a otro tipo de identificación regional o étnica que refuerza la emergencia de conflictos con tintes localistas. En esta línea de pensamiento, a medida que las relaciones sociales se amplían, se fortalecen los procesos de autonomía local y de identidad cultural regional.<sup>12</sup>

Según Appadurai,<sup>13</sup> la tensión entre la homogeneización y la diferenciación cultural es el problema central de las interacciones globales. Las fuerzas homogeneizadoras experimentan procesos de asimilación o indigenización y la cultura global se exhibe como un orden complejo plagado de desajustes y traslapes que no puede ser explicado a partir de esquemas simplificadores como el de centro-periferia, excedente-déficit, o consumidores-productores. La complejidad del orden global, a su juicio, sólo puede entenderse a partir del análisis de los desajustes y traslapes entre las diferentes dimensiones de los flujos globales culturales; todas estas dimensiones se superponen en situaciones particulares y provocan desajustes y desarticulaciones, especialmente en lo que toca a la búsqueda de identidades étnicas y diásporas que chocan o se superponen a identidades nacionales. Desde este punto de vista, ante transformaciones incontrolables y confusas, se refuerza la necesidad de reagruparse en torno de identidades primordiales, religiosas, étnicas, territoriales o nacionales.

Por su parte, Castells enfatiza que en un mundo de flujos globales de riqueza, poder e imágenes, la búsqueda de una identidad, colectiva o individual, asignada o construida, se convierte en la fuente fundamental de significado social.<sup>14</sup> Ésta no es, desde luego, una nueva tendencia, pero adquiere nuevas dimensiones con la intensidad de

<sup>12</sup> Anthony Giddens, *op. cit.*

<sup>13</sup> Arjun Appadurai, "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy", Mike Featherstone (ed.), *Global Culture*, Londres, Sage, 1992.

<sup>14</sup> Manuel Castells, *La Era de la Información. T. 1 La sociedad de red; T. 2 El Poder de la Identidad; T. 3 Fin de Milenio*, México, Siglo XXI, 1999.

las interacciones globales y los desajustes que éstas provocan. Considera que la sociedad contemporánea, como sociedad informacional, está lejos de ser compacta, homogénea o coherente. Por el contrario, oscila con grandes tensiones entre dos fuerzas: la globalización (reticular) de la economía, la tecnología y la comunicación y el poder de la identidad; esto es, se da una permanente tensión entre la red global y el yo-nosotros identitario. A diferencia de Appadurai, quien acentúa la dimensión de aculturación diferencial, Castells destaca la dimensión de resistencia de las identidades, que oponen al nuevo mundo de flujos de información los códigos culturales enraizados en la tradición o en la experiencia local. Cabe destacar que, al reconocer que la sociedad red, procesadora de flujos de información, es incapaz de producir por sí misma identidades plausibles, precisamente por la desestructuración radical a que somete al espacio y al tiempo, subsume las diferentes lógicas y opciones de las identidades tradicionales en el común denominador de lo local.

Por su parte, los procesos de globalización refuerzan la individualización, la autonomía y la autodiferenciación que en su propia diversidad apuntan hacia la tensión entre los derechos —individuales— y los compromisos —de acción colectiva— que aparecen como ejes centrales al debate contemporáneo.<sup>15</sup> Así, junto al énfasis material y discursivo puesto sobre el momento individual por las transformaciones actuales y la conciencia de la globalización, se desarrolla una tensión recurrente entre esta individualización y privatización y las implicaciones sobre la esfera pública de grupos, colectividades y bagajes culturales. Ello remite a la relación paradójica que los sujetos modernos mantienen con las identidades colectivas culturales, por una parte, participan voluntariamente en ellas y, por la otra, reclaman su libertad personal y su autonomía.<sup>16</sup> De allí que desde este punto de vista el tema de las identidades colectivas y de las diferencias culturales en sociedades modernas está permanentemente confrontado con el del individualismo, que no puede ser minimizado sin abrir la puerta a prácticas que atentan contra el ordenamiento democrático.<sup>17</sup> La cuestión es particularmente relevante: a partir del reconocimiento de la emergencia de las identidades colectivas, cobra relevancia el de-

<sup>15</sup> Cf. Judit Bokser y Alejandra Salas Porras, *op. cit.*; Judit Bokser, "Globalization and Collective Identities", *op. cit.*

<sup>16</sup> Wieviorka, 1998, *op. cit.*

<sup>17</sup> *Idem.*

safío de garantizar una perspectiva plural que les permita su expresión pública e impedir, a la vez, que el momento individual se vea cancelado. Así como no hay una cultura mayoritaria homogénea, no hay una diferencia indiferenciada. La matriz teórica y práctica no puede subsumir las diferencias en nombre de la diferencia.

De allí que resulte necesario deslindar la amplia gama de identidades colectivas y de los movimientos etnorregionales y microrregionales a los que han dado origen en nuevos y viejos entornos estatales, cuyas demandas y expectativas refieren de lleno a las formas del ordenamiento político y cultural; éstas oscilan entre el reconocimiento de la diferencia en un marco democrático multicultural y el cuestionamiento del orden político democrático vigente; entre el multiculturalismo integrador y el desintegrador.<sup>18</sup>

El deslinde se exige porque la política de la identidad y la diferencia no es única. Habría que diferenciar entre la experiencia de identidades colectivas y nuevos movimientos sociales que gravitan en contextos democráticos y aquella que se da en el marco de reclamos de separatismos étnicos, lingüísticos, raciales o religiosos. Mientras que la primera nos confronta con la necesidad de revisar los procesos de reconocimiento y negociación, la segunda se construye sobre la demanda radical de construcción de un nuevo ordenamiento político caracterizado, precisamente, por la homogeneidad grupal (étnica, religiosa, nacional o cultural) que pretende combatir y está cerrado al reconocimiento de la alteridad.

Este último se ha intensificado en el mundo contemporáneo tras los procesos de desintegración de la Unión Soviética y la redefinición del mapeo étnico y nacional europeo. El doble movimiento de apertura hacia nuevas formas de organización, socioeconómicas y políticas y, simultáneamente, de una explosión de localismos y conflictos étnicos más o menos xenofóbicos, ha conducido a lecturas en línea directa con la explosión de nacionalismo que acompañó el inicio del siglo xx. Así, Gellner<sup>19</sup> plantea que nuestro siglo ha gestado dos grandes explosiones de nacionalismos: la de la primera guerra mundial y la que se desarrolla a partir de la disolución política y el colapso económico de la Unión Soviética. La transformación de grandes grupos

<sup>18</sup> Cf. Seyla Benhabib, *op. cit.* Véase Wieviorka en este volumen.

<sup>19</sup> Ernest Gellner, *Encounters with Nationalism*, Oxford, Cambridge, Blackwell, 1994 [*Encuentros con el nacionalismo*, Alianza, 1995].

culturales previamente dominantes en minorías, en el marco de nuevas unidades nacionales, facilitó las condiciones para la emergencia de movimientos étnico-nacionalistas en Europa Oriental. Mientras que el creciente proceso de reestructuración de la economía mundial desembocó en imperativos de ensanchar las fronteras, reforzando las expectativas de sociedades abiertas, el flujo poblacional, ya sea en forma de trabajadores extranjeros, minorías, inmigrantes o exiliados, ha encontrado crecientes muros de contención. Al tiempo que la apertura deriva en el reconocimiento de la diversidad de la condición humana, la cerrazón se traduce en el cuestionamiento de esta diversidad. Hoy la cuestión del “Otro” oscila de un modo difícil entre su reconocimiento y su negación y esta última ha asumido nuevas formas de exclusión, marginación, rechazo y discriminación que, confrontadas con las dimensiones étnicas y religiosas, se nutren y se ven mediadas por el peso histórico de los prejuicios.<sup>20</sup>

El nacionalismo étnico exhibe diferentes modalidades: aquella que condujo a la creación de los estados en el siglo XIX o la de los nuevos estados en el XX así como la de los nacionalismos contra el estado, en los que los grupos étnicos buscan su separación. Las demandas de los grupos étnicos persiguen diferentes grados de autonomía, desde transferencias de poder a las comunidades, en el marco de los estados en los que se encuentran, hasta la separación.<sup>21</sup> Ciertamente, han interactuado con conflictos étnicos predominantemente xenofóbicos.

Otra forma de manifestación es la de los conflictos pluriétnicos de poblaciones inmigradas, protagonizados por poblaciones que se han desplazado y mantienen en el nuevo entorno su identidad originaria. De frente a las actitudes contradictorias por parte de las sociedades y estados —que a la vez exhiben pretensiones asimilacionistas y expresiones de rechazo—, estos grupos reafirman de diferentes formas su identidad particular. Una expresión ulterior de las identidades étnicas es la que se observa en los llamados conflictos multiétnicos de poblaciones nativas, representadas por poblaciones que han sido marginadas, discriminadas y aun aniquiladas en sus propios territorios, como es el caso de las poblaciones indígenas.

<sup>20</sup> Cf. Judit Bokser, “El racismo hoy”, *La problemática del racismo en el siglo XXI*, v1 Jornadas Lacanianas, México, UNAM, 1997.

<sup>21</sup> Cf. Kymlicka y Norman, *op. cit.*



El separatismo étnico en zonas multiétnicas evidenciaría no sólo la dificultad sino también el desafío de organizar a la sociedad civil alrededor de ejes en los que la etnicidad o la membresía política se disputan su lugar.<sup>22</sup> En esta línea, emerge un amplio espectro de contextos geopolíticos y sociales. Así, por ejemplo, el caso de los escoceses en el Reino Unido; el resurgimiento céltico en Bretaña y de los occitanos en el sur de Francia; catalanes y vascos en España; el separatismo quebequense en Canadá; los chiítas en Irak; los kurdos en Turquía, Irak e Irán. Las dinámicas internas de configuración de estos movimientos varían y están asociadas a los perfiles de los liderazgos como agentes de articulación de las demandas así como a las propias dinámicas de los procesos de globalización. Así, parte sustantiva de la emergencia y desarrollo de los movimientos separatistas de los quebequenses y de los catalanes se explica por la presencia de élites suficientemente independientes de Ottawa y de Madrid, respectivamente, para llevar a cabo sus propias transacciones económicas y culturales. Los procesos de globalización han permitido el desarrollo de redes regionales más allá de las fronteras nacionales, haciendo posible acortar los circuitos tradicionales de toma de decisiones centralizadas en cuestiones relativas a la banca, las finanzas, las comunicaciones y el transporte. Estos cambios políticos y económicos se proyectan en nacionalismos lingüísticos y separatismos, precisamente porque la lengua franca de la economía global no está basada en la vieja lingüística de los idiomas nacionales.<sup>23</sup>

En el marco de la amplia gama de conflictos étnicos ha aflorado un nuevo racismo. Si la idea de un vínculo entre los atributos naturales o biológicos de un individuo o grupo y sus rasgos intelectuales o morales ha caracterizado históricamente al racismo, su novedad hoy es que ya no se asocia exclusivamente a la naturalización del Otro, en nombre de una supuesta inferioridad biológica y de una desigualdad natural, sino fundamentalmente a una actitud diferencialista, más velada, que se desvía por la cultura y que ataca a grupos nacionales, étnicos y religiosos, preferentemente a minorías, aislando, excluyendo y segregando. La distinción entre el viejo racismo de corte biológico y el nuevo, de corte fundamentalmente cultural, más que responder a una visión lineal de sucesión temporal, apunta hacia la problemáti-

<sup>22</sup> Taguieff, *op. cit.*

<sup>23</sup> Benhabib, *op. cit.*

ca derivada de los cambios operados a nivel mundial, regional y local en lo que a encuentros entre grupos se refiere. En este sentido, se destaca el hecho de que frente a las minorías, las sociedades o grupos mayoritarios se abocan a la defensa y protección de su identidad originaria como si ésta dependiera de la ausencia de movilidad, contacto o bien de información. De este modo, el aislamiento y la exclusión parecen ignorar que las distinciones culturales y étnicas no dependen de la ausencia de interacción y aceptación sociales; por el contrario, éstas son el fundamento mismo sobre el cual están contruidos los sistemas sociales que las contienen.

Los nuevos racismos son alentados por expresiones tanto cognitivas como prácticas, reforzando las contradicciones derivadas de la apertura y cerrazón de espacios. Mientras que en la primera dimensión se manifiesta la categorización esencialista, la estigmatización que conlleva a la exclusión simbólica y a una antropología diferencialista imaginaria, en la segunda, esto es, en el nivel de las manifestaciones prácticas, persisten y se renuevan acciones de segregación, discriminación y expulsión; de persecución y de exterminio.<sup>24</sup>

La reemergencia de identidades étnicas pasa también a través del regreso a la religión y a las mitologías religiosas; la reapropiación de un pasado étnico ha contribuido al resurgimiento religioso que puede ser visto, por ejemplo, con el regreso de musulmanes seculares al islam en Bosnia; en la interacción entre el islam y el hinduismo en India; en el regreso a una ortodoxia nacionalista en Rusia y en la presencia de movimientos islámicos entre comunidades musulmanas en Occidente. En todos estos casos se intensifica la dimensión étnica entre comunidades que se perciben y sienten en entornos ajenos. Si atendemos estas tendencias desde la perspectiva de las transformaciones en el marco de los procesos de globalización, más que tratarse del desarrollo ulterior de procesos previos, por ejemplo, del pluralismo religioso, asistimos a cambios cualitativos. Así, la religiosidad de grupos inmigrantes que puede verse desde una perspectiva local como expresión de los esfuerzos de adaptación al nuevo entorno, se desarrolla, simultáneamente, a través de la construcción de sólidos nexos con movimientos transnacionales y globales. Tal es el caso, por ejemplo, entre inmigrantes musulmanes a Europa o los Estados Uni-

<sup>24</sup> Pierre André Taguieff, "Racisme-racismes: éléments d'une problématisation", *Magazine Littéraire*, núm. 134, 1995.

dos, que adoptan formas locales de institucionalidad religiosa (congregacionales y multifuncionales) pero asociadas, a la vez, con las características globales del islam contemporáneo. Este resurgimiento en sociedades occidentales arroja luz sobre el modo en que las mitologías religiosas actúan como garantes de la liberación de etnias oprimidas o de valores y estilos de vidas, con implicaciones políticas cruciales. Más aún, a través de las narrativas del resurgimiento religioso y sus portadores elegidos, las fuerzas de la modernidad y la globalización pueden mantenerse bajo control y servir a los intereses de etnias marginadas, destacando así la propensión a la formación de comunidad de la mayoría de los símbolos y tradiciones religiosas.

Ciertamente, el renacimiento religioso se expresa de diferentes formas y en diversas experiencias y movimientos religiosos que ofrecen certezas y certidumbres así como pertenencia y comunidad. También pueden ser vistos como reflejo del modo como el pluralismo, resultado de los procesos de cambio social y cultural, ha redefinido el mapeo religioso y se expresa en una efervescencia de epistemologías en disputa dentro del propio mundo religioso. Este pluralismo, por otra parte, debilita el reclamo de certezas precisamente en el marco de un mercado en el cual las opciones en competencia definen “religiones a la carta” y las diversas elaboraciones privadas y personales coexisten como un “bricolage”.<sup>25</sup> El deslinde, entonces, entre expresiones de religiosidad y su interacción con entornos sociales y políticos variados arroja un panorama de creciente complejidad en la constitución y acción de las identidades colectivas y su expresión en los ámbitos público y privado.

La visibilidad que ha asumido la religión y su nueva relevancia, como resultado de la interacción con nuevos agentes y movimientos sociales, ha conducido a caracterizarla en términos de desprivatización.<sup>26</sup> Los nexos entre religión y política y entre los diversos referentes de las identidades colectivas permiten explorar desde nuevas perspectivas los alcances de los procesos de secularización y las diferentes formulaciones e hipótesis que han nutrido lo que se consideró una única teoría de la secularización. Así, hoy es factible ver que junto a la comprensión de la secularización como diferenciación, se desarro-

<sup>25</sup> Cf. Thomas Luckmann, *The Invisible Religion*, McMillan, Nueva York, 1967 y R. W. Bibby, *Fragmented Gods*. Toronto, Irwin, 1987.

<sup>26</sup> José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1994.

lló el concepto de secularización como privatización y también como declive de la religión. Mientras que la tesis de la diferenciación de las esferas (religiosa y secular) se mantiene como núcleo vigente de la teoría de la secularización, los supuestos de que la religión estaría confinada a la esfera privada y tendería a desaparecer están siendo revisados.<sup>27</sup> Ello resulta de interés a la luz de los nuevos encuentros e interacciones entre las esferas pública y privada y, específicamente, de las vías en las que las identidades colectivas pueden habitar la esfera pública y plantear reclamos a la diferencia, en el marco de mecanismos y arreglos institucionales modernos y diferenciados.

Estos puntos de vista, entonces, desde donde se pueda explorar la diversidad nos acercan a la visión de la cultura en su heterogeneidad y a los procesos de construcción colectiva. Entendida la diferenciación cultural no exclusivamente como resguardo de un patrimonio del pasado sino como resultado de procesos de creación, invención, apropiación y construcción en el marco de identidades que se transforman y se recomponen, las culturas emergen en su propia diferenciación interna: nunca son unitarias, ni indivisibles u orgánicas; por el contrario, son una conjunción de ideas, elementos, patrones y conductas distintivas. Éstas se definen por el pluralismo de “muchos fines, valores últimos, algunos incompatibles con otros, buscados por diferentes sociedades en tiempos diferentes o por diferentes grupos (etnias, iglesias) en una sociedad o por una persona particular en ellos”.<sup>28</sup> Paralelamente, sin embargo, no podemos abrirnos a un relativismo que conduce al hombre a ser cautivo de la historia sin la capacidad de ponderar, evaluar y juzgar, por lo que al tiempo que no aceptamos las jerarquías culturales impuestas por la fuerza, nos preocupa la posibilidad de un igualitarismo cultural que podría derivar en una barbarie consentida. Desde la complejidad del siglo XXI, coincidimos con Berlin en que mientras sólo la inmersión en culturas específicas puede dar a los hombres acceso a lo universal, sólo estándares universales pueden proveer los medios para evaluar aspectos específicos de las culturas desde fuera del marco de su propia exclusividad.

<sup>27</sup> Casanova, *op. cit.*

<sup>28</sup> Isaiah Berlin, “Alleged Relativism in Eighteen-Century European Thought”, *The Crooked Timber of Humanity*. Nueva York, Alfred A. Knopf, 1991, p. 79 [*Árbol que crece torcido*, Vuelta, México, 1991].

Hoy, sin embargo, esta universalidad debe abrirse a nuevas posibilidades en las que el respeto universal y una reciprocidad igualitaria operen como base de la interacción humana y plural. La reivindicación del diálogo, de una ética comunicativa o discursiva recupera la visión de que las normas pueden validarse si quienes serán afectados por sus consecuencias pueden incorporarse a un discurso práctico a través del cual son adoptadas. Ello está estrechamente asociado a entornos en los que los diálogos políticos y morales parten del presupuesto de respeto, igualdad y reciprocidad entre los participantes. Discursos prácticos que conjugan precisamente los discursos morales sobre normas universales de justicia; discursos éticos sobre las diferentes formas (comunitarias) de la vida buena y discursos político-prácticos, sobre lo factible. Estos presupuestos, la posibilidad de diálogos que permitan la apropiación subjetiva de las normas y la construcción de sentidos intersubjetivos en contextos en los que priva la diversidad nos remiten al hecho de que existen diferentes tipos de identidades colectivas, de prácticas culturales y de reclamos identitarios que conforman la diversidad.<sup>29</sup>

La sociedad civil cobra un nuevo significado como destacado ángulo en el que se aspira a ventilar y resolver las renovadas contradicciones entre individuo y comunidad; libertad e igualdad; entre solidaridad y justicia. Resulta importante descubrirlo en las definiciones por las que esta idea ha atravesado históricamente: del planteamiento originario de un ideal ético de orden social al reclamo como recurso y respuesta frente a un estado autoritario para arribar de allí a la inclusión, hoy, de la demanda por aprender a vivir con la diferencia. Según Waltzer,<sup>30</sup> la civilidad que hace posible la política democrática puede solamente ser aprendida en las redes asociativas, que ahora pueden tener un alcance global a partir de las interacciones transfronterizas que se desarrollan entre sus filiales y miembros.

Desde luego que pensar en la sociedad civil de frente al estado obliga a revisar los acercamientos a la ampliación de la participación vista como medio de aprendizaje por las formulaciones de una democracia participativa, central a la diversidad. La arena pública como espacio de entrenamiento democrático implica pensar el lugar de los movimientos sociales, muchos de ellos articulados alrededor de factores

<sup>29</sup> Benhabib, *op. cit.*

<sup>30</sup> Michel Walzer, *Spheres of Justice*, Nueva York y Londres, Basic Books and Harper Collins Publishing, 1983.

primordialistas. Los enfoques deliberativos que parten de la sociedad civil consideran que los nuevos movimientos sociales se caracterizan por un tipo de acción democrática, basada en la interacción comunicativa. A través de la acción e interacción de estos grupos emergería una pluralidad de formas democráticas que se asemejarían al funcionamiento de la sociedad civil en su formulación ética. Entre las incógnitas que se derivan de este tipo de planteamiento puede formularse aquella que destaca los riesgos asociados a una visión homogeneizante de la sociedad civil toda vez que la comunidad moral a la que se aspira estaría basada en el entendimiento que debería conllevar necesariamente al consenso.<sup>31</sup> De allí que sea necesario interrogarnos acerca de las posibilidades que existen de construir la idea misma de sociedad civil desde la concepción de heterogeneidad plural. Esto nos relaciona con la necesidad de pensar mecanismos para regular el conflicto y la diferencia que permitan lidiar con el disenso. Asumiendo que la reemergencia de la idea de democracia ha tomado la forma de un resurgimiento de la sociedad civil, el ámbito informal, no estatal y no económico de la vida pública y personal que Tocqueville definió como vital para el mantenimiento de un estado democrático, resulta fundamental asumir la necesidad de coexistencia de tres pluralismos, el cultural, el político y el institucional para rescatar la complementariedad de los ámbitos social y estatal y afirmar la centralidad de los procesos de representación y participación ciudadana.

La sociedad civil, los grupos de interés y el pluralismo cultural articulan comunidades de diversos tipos; la convergencia de los tres pluralismos contribuye a identificar una zona similar a la privacidad pública que pensó Locke, al proveer vehículos institucionales para que las particularidades grupales puedan entrar en la arena pública como grupos de interés. De este modo, los grupos pueden convertirse en vecinos políticos, de los que no se espera que repriman sus preferencias éticas o culturales divergentes o mantenerlas completamente en la esfera privada. A su vez, al darle a la nacionalidad, la religión, la etnicidad la forma de grupos de interés conduce al aminoramiento de la intensidad cultural requerido para el juego democrático, en los que no puede haber ganadores permanentes o últimos.<sup>32</sup> Por ello, en acuerdo con Wiewiorka, el desafío es el fortalecer los víncu-

<sup>31</sup> Jean Cohen, "Strategy or Identity, New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements", *Social Research*, vol. 52, núm. 4, 1985.

<sup>32</sup> Ira Katznelson, *op. cit.*

los entre diversidad, civilidad e institucionalidad; entre multiculturalismo y democracia.

En el marco de los procesos de globalización, es necesario tener presentes las diferencias entre contextos en los que las identidades colectivas no han militado contra la idea de sociedad civil sino que, por el contrario, las asociaciones voluntarias se han organizado legitimando sus intereses diferenciales y sus logros conjuntos por las instituciones y aquellos en los no fue aceptado el principio de autonomía individual y de igualdad como sustrato de la vida política y, consecuentemente, de las asociaciones.<sup>33</sup> En el primer caso, la interacción mutua entre valores-grupos y con el estado estaría definida por una racionalidad instrumental y ninguno se presenta como, ni representa, una visión moral alternativa a la sociedad en su conjunto. De allí que el interrogante en torno de la posibilidad de la democracia nos remita también hacia la necesidad de distinguir los valores particulares vehiculados por colectividades como grupos de interés o bien como universos metafísicos-morales alternativos y en conflicto.

Ello gravita, refracta y puede consolidar o debilitar la vida democrática y los perfiles de la ciudadanía. Las interacciones entre los procesos de democratización y de globalización son igualmente complejas, tal como se expresan en las tensiones en el marco de la tercera ola de expansión democrática global posterior a 1994: los grandes movimientos migratorios han exacerbado el encuentro entre poblaciones y culturas. El desencanto con la racionalidad y el individualismo modernos se han visto conectados culturalmente no sólo con el resurgimiento religioso, tal como señalamos, sino también con el fervor fundamentalista y de este modo el atractivo por la democracia se ha visto atemperado precisamente por tensiones étnicas y xenofobias.

Los avances y retrocesos del orden democrático han estado asociados a los desafíos derivados de la construcción de institucionalidad, de pluralismo, de legalidad y civilidad así como de normas y procedimientos cívicos en el marco de realidades marcadas por la diversidad social; confrontan la capacidad de combinar los cambios institucionales formales con la creación y expansión de prácticas democráticas y de una cultura de la ciudadanía,<sup>34</sup> desde cuya perspectiva el movi-

<sup>33</sup> Adam Seligman, *The Idea of Civil Society*, The Free Press, 1992.

<sup>34</sup> Elizabeth Jelin, "La construcción de la ciudadanía: entre la solidaridad y la responsabilidad", Jelin, E. et al., *Construir la democracia: Derechos humanos, ciudadanía y sociedad en América Latina*, Caracas, Nueva Sociedad, 1996.

miento se da entre los márgenes de una diversidad excluyente, los déficit de representación y participación política y la incorporación al espacio público y su normatividad.

En los márgenes de las interacciones entre lo global, lo regional, lo nacional y lo local, los binomios se reformulan, se debaten: identidades colectivas y procesos de individualización; justicia y bien; derechos humanos y virtudes cívicas; nuevas síntesis entre el universalismo del derecho y el particularismo de las pertenencias colectivas, el espacio público de la diversidad en el reclamo multicultural. Ciertamente la polémica ha adquirido una fuerte dimensión filosófica y normativa, protagonizada, fundamentalmente, por liberales y comunitaristas. Las posturas y enfoques que participan en el debate no son estáticos; han sufrido transformaciones asociadas a los tiempos y lugares en los que se desarrollan. De este modo, hablar de liberalismo y comunitarismo en abstracto, como dos corrientes de pensamiento teórico homogéneas, antagónicas y endogámicas nos llevaría a posiciones simplificadoras y reduccionistas.<sup>35</sup> Así, mientras que en Europa el debate se ha ordenado alrededor de dos ejes: ya sea liberalismo realista frente a liberalismo ético,<sup>36</sup> o bien liberalismo individualista frente a liberalismo social,<sup>37</sup> en los Estados Unidos estas corrientes se han ordenado en torno del liberalismo y del comunitarismo, que en parte se corresponden a las corrientes anteriores y en parte se distancian. Dentro de cada una de éstas, las posturas se enriquecen y adquieren diversos matices.<sup>38</sup> Ciertamente es que no obstante la intensa interacción, retroalimentación y competencia entre estas corrientes de pensamiento político, entre las combinaciones diversas que arroja el debate y las múltiples experiencias institucionales a escala global, regional y nacional que emanan de la discusión y de la lucha política; a pesar de que los pun-

<sup>35</sup> Bokser y Salas Porras, *op. cit.*

<sup>36</sup> Bellamy, *op. cit.*

<sup>37</sup> José G. Merquior, *Liberalismo viejo y nuevo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

<sup>38</sup> La versión realista del liberalismo pasa por las expresiones contractualistas de Locke y Rousseau, las utilitaristas de John Stuart Mill y Jeremy Bentham, las individualistas de Weber, Pareto y Nozick y las neutralistas de von Mises y Hayek, mientras que la versión ética pasa por expresiones sociales diversas tales como las de Adam Ferguson y Émile Durkheim, comunitarias (relativistas y racionalistas) tales como las de Michael Walzer (comunitarismo relativista) y Joseph Raz (comunitarismo racionalista) y aun socialistas, como la de Bobbio. Las pugnas entre ellas y otras corrientes de pensamiento político producen síntesis que pueden ahondar y enriquecer los argumentos y depurarlos de sus expresiones más dogmáticas.



tos de encuentro y la fertilización cruzada sin duda desdibujan la línea que distingue las corrientes de pensamiento, ésta no desdibujó del todo y las nuevas versiones buscan a menudo reelaborar sobre la esencia de sus raíces filosóficas y teórico-metodológicas.

De un modo general podemos afirmar que la visión liberal presupone una teoría moral de acuerdo con la cual la formulación y elección de concepciones del bien se dan desde una postura moral universal y esta universalidad descansa en una identidad moral individual. Desde esta perspectiva, el más importante de los valores e intereses es el de la libertad, presuponiendo igualdad de circunstancias para cada individuo y de allí la importancia del principio de justicia que protege los derechos del individuo. Frente a esta concepción, se ha desarrollado la crítica comunitarista que considera a esta visión abstracta e irreal, ya que la concepción del bien y de la justicia está condicionada por la pertenencia comunitaria, que es constitutiva de las identidades morales. Las diferentes formulaciones comunitaristas varían entre sí: el comunitarismo democrático o relativista de Walzer, el comunitarismo republicano de MacIntyre y Sandel, el comunitarismo racionalista de Ratz y el incluyente de Tam. En la frontera entre el liberalismo neutralista de Hayek y von Mises y el comunitarismo liberal-relativista de Walzer, Rawls repiensa el concepto de justicia y su significación para la teoría liberal. A su juicio, la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, en la medida en que las personas poseen una inviolabilidad fundada en aquélla, que ni siquiera el bienestar de la sociedad como un todo puede pasar por alto. La justicia deviene la principal virtud de las instituciones, *the priority of the right over the good*. Así, la fuente de unión en las sociedades modernas es un sentido compartido de justicia (*overlapping consensus*): “A pesar de que una sociedad bien ordenada está dividida y es pluralista... el acuerdo público en torno de cuestiones de justicia política y social refuerza lazos de amistad cívica y asegura los nexos asociativos.”

Para los comunitaristas —relativistas y racionalistas— por su parte, el desafío consiste en la definición y la articulación colectiva de estos criterios de “verdad”. Junto a la crítica del sujeto individual capacitado para elegir, para el ciudadano no existe un patrón universal de justicia. Cada sociedad determina los principios de justicia de acuerdo con los significados compartidos particulares a ella. Así, según Walzer, la comunidad política es un “mundo de significados comunes” que define y redefine los contenidos morales del bien y de la justicia. La moralidad de una sociedad se construye a partir de la defini-

ción de significados sociales inherente a las interacciones y comprensiones compartidas de sus miembros, por lo que no se puede evaluar o comparar diferentes sociedades con respecto a sus códigos legales o morales.<sup>39</sup>

Esta dimensión se cruza con la concepción de la comunidad política en sí y la de los derechos individuales frente a los derechos de grupo. En relación con la primera, el comunitarismo ha sometido a crítica lo que considera que ha sido la incapacidad del liberalismo para incorporar un sentido constitutivo de comunidad política y de virtud cívica, como consecuencia de la visión exclusiva del sujeto y la prioridad de lo justo sobre lo bueno. Le ha criticado que su visión de la comunidad es eminentemente instrumentalista, ya que sólo la concibe como un medio para asegurar y satisfacer los intereses particulares de los individuos.<sup>40</sup> En esta línea de ideas, los comunitaristas reivindican la tradición cívico humanista o republicana de pensamiento —Aristóteles, Montesquieu, Tocqueville, Hegel— que reconoce en la comunidad política una parte constitutiva de la identidad y por tanto promueve una vida política activa, esto es, la virtud cívica. Según esta tradición, el bien común no es el agregado de intereses individuales sino una noción fundamentada en el reconocimiento del valor que tiene la comunidad política compartida por los ciudadanos, comunidad que es el resultado de una historia, de un esfuerzo común.

Desde los modelos en cuestión, la ciudadanía bien puede ser entendida como práctica política, en la concepción republicana, o bien como status, en el liberalismo. Ambas reflejan experiencias históricas con significados políticos diversos. Mientras que la plasticidad política del ideario republicano consolidó la interpretación de la ciudadanía como una forma de participación activa en la cosa pública, la formación del juicio político en la comunidad, el actuar virtuoso, la concepción liberal le concedió primacía al individuo mediante el reconocimiento y la garantía pública de sus derechos y necesidades en cuanto sujeto privado; la mayoría de los derechos liberales se afirmarán, en realidad, de frente a la comunidad. Esta divergencia de orientaciones se resume en la conocida distinción de I. Berlin entre la libertad ne-

<sup>39</sup> Roberto Breña, "El debate entre el liberalismo y el comunitarismo", *Política y Gobierno*, vol. II, núm. 2, México, CIDE, 1995.

<sup>40</sup> Ellen F. Paul, Miller, Fred D. y Paul Jeffrey, *The Communitarian Challenge to Liberalism*, Cambridge University Press, 1996.

gativa y positiva, o la que hizo Benjamin Constant entre la libertad de los antiguos y la de los modernos y alude a los diversos significados de la ciudadanía en los diferentes términos en los que se concibe la autonomía social y política del sujeto.

A su vez, la tradición comunitaria considera que la tradición liberal no le ha dado la suficiente atención a la cuestión del conflicto moral ni a la dimensión colectiva de la vida humana, ya que no ha integrado criterios de género, cultura o etnia en la construcción de la categoría de ciudadanía. De hecho plantea que la construcción de lo universal ha sido hecha al margen de las particularidades o bien proyectando la universalidad desde Occidente. De ahí que, de acuerdo con esta postura, el liberalismo estaría incapacitado para hacer frente a la emergencia de las identidades colectivas y étnicas y es vulnerable ante demandas colectivas que surgen de este tipo de identidades. El liberalismo asegura, por su parte, que los particularismos deben ser trascendidos por criterios más generales, válidos para el género humano en su conjunto. Al pasado, el origen, la cultura o la lengua, ha opuesto el concepto de razón como atributo de la naturaleza humana y por tanto fuente de la justicia y de los derechos humanos. Deliberadamente ha hecho abstracción del contexto histórico y particular porque considera que éste puede ser fuente de exclusión y privilegios.<sup>41</sup>

Ciertamente las posturas reclaman nuevas síntesis en el marco de las oportunidades y riesgos derivados del carácter multidimensional y contradictorio de los procesos de cambio contemporáneos. Frente a los desafíos, acordamos con Wieviorka, retomando el deslinde de Inglis, diferenciar tres dimensiones de los acercamientos a los debates teóricos y prácticos. Una primera es la dimensión sociodemográfica del multiculturalismo, esto es, el funcionamiento de las sociedades en las que el multiculturalismo se encuentra, sus nexos significativos con el manejo, producción y reproducción de la diferencia. El multiculturalismo emerge así como el problema más que como la respuesta.

Una segunda dimensión es la que se deriva de un acercamiento de filosofía política —tal como vimos, ámbito privilegiado de discusión acerca de la conveniencia del multiculturalismo, sus costos evaluados moral y éticamente, por lo que el multiculturalismo sería una respuesta posible. Por último, el nivel de la ciencia política, de las políticas públicas, que incorpora el análisis de las formas institucionales

<sup>41</sup> Ira Katznelson (1996), *op. cit.* y José Antonio Aguilar Rivera, "La casa de muchas puertas: diversidad y tolerancia", *Este País*, núm. 82, México, 1998.

y políticas a través de las cuales opera el multiculturalismo. Entre las bondades de este deslinde destaca la posibilidad de superar la prevalencia del acercamiento normativo; sin embargo, los debates contemporáneos rebasan los niveles y proyectan las diferencias de los enfoques teóricos y los análisis sustantivos. En todo caso, requieren la búsqueda de nuevas síntesis que den cuenta tanto de los procesos de individuación junto a la recomposición de las identidades colectivas y múltiples. Búsqueda tanto más urgente porque la cultura ha cobrado evidencia ante los individuos, mostrándoles el inevitable significado político que conlleva su organización; su conversión en una arena de intensos debates y pugnas políticas en la que se expresa y proyecta la diferencia se ha convertido, tal como señalamos, en uno de los más desafiantes aspectos de la condición contemporánea

La emergencia de nuevos universos identitarios y la necesidad de explorar la visibilidad y la legitimidad de las diferencias plantea el interrogante de cuáles son los alcances y límites del reconocimiento político e institucional de la alteridad, inserta en los profundos cambios en los perfiles y las figuras de la política. Las nuevas perspectivas a partir de las transformaciones de los procesos de globalización abren nuevas vías de mediación entre propuestas políticas y culturales que atienden los derechos del hombre y los derechos grupales como parámetros para la construcción de ordenamientos políticos. En esta línea de pensamiento, la ciudadanía puede ser vista y construida como canal de comunicación entre comunidades múltiples a las cuales los ciudadanos ingresan o rechazan, en el marco de un sustrato y marco proporcionado por la comunidad política.

Desde esta perspectiva la diversidad encuentra un desafío entre el pluralismo y el multiculturalismo, en la búsqueda del equilibrio que es necesario construir entre el confinamiento de las pertenencias grupales a una existencia como enclaves más o menos visibles, más o menos legítimos —confinamiento que no es privativo de una estrategia estatal sino que puede derivarse de los propios reclamos por preservar estilos de vida cerrados— o plantear su disolución por asimilación. El riesgo del aislamiento puede agudizarse en el marco de sociedades de redes globales que paradójicamente, sin embargo, conectarían entre sí enclaves.<sup>42</sup> Un pluralismo que recupera el concep-

<sup>42</sup> Pier Paolo Portinaro, "Multiculturalismo e Globalizzazione, Oltre lo Stato post-nazionale?", *Coloquio Ciudadanía e Identidades Colectivas*, México, FLACSO-UNAM, 2000.

to de tolerancia y el que afirma la diferencia; procesos de integración y de desintegración. De allí la necesidad de construir los mecanismos que regulen las diferencias y los conflictos y hagan posible manejar el disenso, y la importancia de arreglos y ordenamientos institucionales que si bien necesariamente varían de lugar en lugar, juegan un papel central en el fortalecimiento de la esfera pública.

La visibilidad de las diferencias se abre así tanto a las oportunidades de reconocer la alteridad como a los riesgos de fragmentación o feudalización de la vida pública a la luz de los cambios en la lógica de la acción colectiva e individual, en el marco de sociedades que han asumido nuevas formas de automovilización. Por ello la insistencia sobre la construcción de nexos significativos entre diversidad, democracia y globalización, alentado por procesos que, definidos en clave de los prerequisites del ordenamiento político, dan cuenta de que la democracia depende no sólo de la justicia de sus estructuras básicas sino también de las cualidades y actitudes de sus ciudadanos. Ello resulta tanto más relevante para una inclusión ciudadana en los marcos de las identidades colectivas y del pluralismo institucional, de ámbitos que rebasan las fronteras tradicionales hacia el exterior e, internamente, rebasan la visión homogénea y totalizante de la sociedad.

De este modo, se requieren ordenamientos democráticos que orienten el modo en que las diferencias aparecen en el espacio público. No todos los particularismos son necesariamente adaptables a una política multiculturalista: de acuerdo con Raz, es factible en sociedades en los que la diversidad está asociada a grupos culturales estables que desean y son capaces de perpetuarse en el marco de la aceptación del valor del pluralismo y de la democracia. El interrogante sobre cuál es el umbral compartido para construir una convivencia en la diversidad nos remite, tal como señalamos, a la necesidad de afirmar que el respeto universal y una reciprocidad igualitaria operen como base de la interacción humana y plural. Refieren, sin duda alguna, a entornos en los que los diálogos políticos y morales parten del presupuesto de respeto, igualdad y reciprocidad entre los participantes, que permitan la manifestación pública de las identidades culturales en los espacios cívicos, en los que los motivos de la identidad no cancelan la razón. Tanto más necesario en el marco de los procesos de globalización cuyas dinámicas y alcances, si bien comportan riesgos, abren ventanas de oportunidades. Estas últimas están asociadas precisamente al incremento de la conciencia de que los problemas que enfrentamos son globales y se derivan de la creciente inter-

dependencia. El pluralismo que proponemos es de carácter integrador y universalista que parte del valor inherente de la diversidad, en el que las diferencias deben ser negociadas en los espacios y por medio de los mecanismos que refuerzan la civilidad y la democracia.

Este pluralismo enfrenta, sin embargo, desafíos. Así, de frente a los esfuerzos contemporáneos por normar una ética intercultural, en la que se ubica el sujeto como centro de una moralidad que construya una razón dialógica entre culturas, resulta necesario hacernos cargo de las dificultades derivadas de la existencia de universos normativos diferentes. Así, por ejemplo, y retomando el lugar de la religión en la cultura, aquélla no es sólo un repertorio de prácticas e interpretaciones sino también un espacio que contiene principios normativos y fuentes de autoridad (la revelación) que disputan su lugar a la razón. Por ello es que hemos destacado la necesidad, en acuerdo con Katznelson,<sup>43</sup> de la coexistencia de diversos pluralismos y el modo cómo la convergencia entre ellos pueden contribuir a identificar una zona similar a la privacidad pública que pensó Locke, al proveer vehículos institucionales para que las particularidades grupales puedan entrar en la arena pública con las dinámicas requeridas para el juego democrático en el que no puede haber ganadores permanentes o últimos.

<sup>43</sup> Katznelson, *op. cit.*

## INTRODUCCIÓN

Es difícil discutir la existencia de un consenso tanto entre los sociólogos como entre los politólogos acerca de lo que sería una de las características centrales de las sociedades modernas, a saber el pluralismo. La filosofía política, por su lado, no ha dejado de hacer de esta característica uno de sus temas centrales de reflexión. Desde la perspectiva sociológica, el pluralismo denota el resultado de procesos de diferenciación social que pueden conducir, incluso si la tendencia visible hacia su profundización se mantuviera, a una verdadera atomización del cuerpo social. Desde una perspectiva política, el pluralismo denota el efecto de esos procesos de diferenciación tanto en el nivel de las reivindicaciones de aceptación de las diferencias como en el de las representaciones políticas de éstas. La filosofía política, en cuanto a ella, oscila en este tema entre lo que podría llamarse un ontologismo social y un sociologismo. Así, por ejemplo, Hannah Arendt concibe ontológicamente el pluralismo como una condición misma de la humanidad y, en cuanto tal, no sólo como una *conditio sine qua non* de toda vida política sino, más aún, como una *conditio per quam* de esta vida.<sup>1</sup> Sociológicamente, Anthony Giddens, por ejemplo, concibe el pluralismo y lo que sería su forma extrema, la individualidad, como un resultado tendencial de las sociedades implicadas en una modernidad “avanzada”.<sup>2</sup> No es ciertamente inútil recordar —y habré de volver sobre ello— que ya Hegel había señalado que el proceso individualista de individuación tiene lugar en el contexto de la *Sittlichkeit*<sup>3</sup> moderna. Si no se adopta una perspectiva ontológica y se enfoca el fenómeno del pluralismo desde una perspectiva sociológica —o desde una perspectiva

<sup>1</sup> Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago y Londres, University of Chicago Press, 7, 1958 [*La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998].

<sup>2</sup> Anthony Giddens, *Modernity and Self Identity, Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford, Stanford University Press, 1991 [*Modernidad e identidad del yo: el yo y la sociedad en la época contemporánea*, Ediciones Península, 1997].

<sup>3</sup> El término, de difícil traducción al castellano, refiere a un modo de vida socializado.

filosófica que no ontologiza el fenómeno—, entonces la cuestión central se plantea desde el enfoque de las causas o razones sociales del pluralismo y, en el mismo orden de interrogantes, el de su devenir posible. Si, por otra parte, no se adopta una posición determinista extrema y se concibe la acción humana —y, en ella, la acción política— como una intervención consciente en el campo de los posibles que abre el devenir, entonces las respuestas que se ofrezcan a la cuestión de las causas o de las razones tendrán, sin duda, consecuencias sobre las formas de las acciones humanas, y en particular, de las acciones políticas. El tema central de esta contribución es, justamente, la problemática de las causas del pluralismo y de su posible devenir, así como, en este orden de cosas, las de las formas de las acciones políticas que pretendan intervenir en este devenir. Lo que significa, por ende, que este trabajo no supone ni un ontologismo ni un determinismo. Habrá, más bien, de ceñirse al examen de una forma particular de pluralismo, el pluralismo cultural, que adopta, como veremos, tanto en la reflexión teórica como en la dimensión de las políticas adoptadas, el nombre de “multiculturalismo”.

#### MODERNIDAD Y PLURALISMO

Es relevante comenzar el examen de la problemática de las causas o de las razones del pluralismo en las sociedades modernas, recordando la teoría desarrollada por Ferdinand Tönnies.<sup>4</sup> De acuerdo con ésta, Tönnies argumenta que es posible y necesario distinguir dos grandes formas de “asociación social”, dos modelos de lo que podríamos llamar “socialidad”: justamente el de la comunidad y el de la sociedad. El criterio que utiliza Tönnies para distinguir estos modelos refiere a dos formas de voluntad, que él llama, la una, “natural” (*Wessensville*), la otra, “racional” (*Kürville*). La “voluntad natural” se encontraría en todas esas formas de socialidad que se apoyan en los sentimientos, en las simpatías, en todo aquello que se comparte en cuanto a tradiciones, gustos y tendencias. Son esas formas de socialidad que Tönnies llama “comunidades”, y el ejemplo más claro de

<sup>4</sup> Véase Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Leipzig, 1887 [*Comunidad y asociación*, Barcelona, Edicions 62, 1979].



esas formas sería la familia. Tan ejemplar sería ésta, que incluso la comunidad podría ser considerada como una gran familia. En cuanto a la “voluntad racional”, ésta se encontraría en todas las formas de socialidad en las que la asociación es el producto de una decisión racional. Es, por supuesto, lo que llamamos “contrato” lo que expresa bien esta decisión y Tönnies reserva el término de “sociedad” para esas formas de socialidad. La etimología de los términos utilizados por Tönnies no es, ciertamente, ajena a su clasificación. En efecto, mientras el término de “comunidad” (del latín *communis*) (en alemán *Gemeinschaft*) conduce a la idea de lo que poseen varios o muchos igualmente —de lo que es “común”—, el término de “sociedad” (del latín *socius*, es decir “asociado”) (alemán *Gesellschaft*) conduce, por sus orígenes, a la idea de una reunión voluntaria. En el contexto reflexivo de la filosofía política, la gran tradición de la problemática del contrato social y, en particular, la del *pactum societatis* como acto originario de las asociaciones humanas<sup>5</sup> se inscribe, puede vérselo, en la perspectiva de Tönnies de la “sociedad” mientras que la tematización de lo que Tönnies llama “comunidad” caracteriza, por su parte, las perspectivas historicistas y románticas que en el siglo XIX, y especialmente en Alemania, giran alrededor de nociones como *Kultur* (“cultura”) y *Weltanschauungen* (“visiones del mundo”) gracias a las cuales se definirían esas asociaciones humanas “sustantivas” que son las “naciones”. Lo que caracteriza la posición de Tönnies es que, a diferencia del contractualismo, que no concibe las asociaciones humanas más que como “sociedades”, y a diferencia también del historicismo romántico que no puede pensar esas asociaciones más que como “comunidades” —o “naciones” en el sentido sustantivo del término, es decir como asociaciones unificadas por una cultura o una visión del mundo—, Tönnies concibe las comunidades como formas de socialidad a las que se sustituyen, de más en más, las sociedades. En otros términos, a las formas de socialidad basadas en tradiciones, sentimientos, gustos y costumbres comunes, se sustituirían, de más en más según Tönnies, formas de socialidad fundadas en actos voluntarios racionales. Desde esta perspectiva, la “modernidad” consistiría justamente en el pasaje de las comunidades a las sociedades.

<sup>5</sup> A diferencia del *pactum subjectionis*, se referiría más bien, y en particular a la génesis de la sociedad política. Véase al respecto, Simone Goyard-Fabre, *L'interminable querelle du contrat social*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, en particular “Introduction”, 1983.

Casi al mismo tiempo que Tönnies, Émile Durkheim elaboraba una tipología de las sociedades similar a la suya y examinaba, con más interés aún, las características del advenimiento de sociedades de nuevo tipo, la problemática de lo que nosotros llamamos “modernidad”. Durkheim observaba, en efecto, que a sociedades caracterizadas por una “solidaridad mecánica” basada en la semejanza de los individuos —semejanza provocada por el hecho de compartir creencias, sentimientos, tradiciones— se sustituían, o estaban sustituyéndose sociedades caracterizadas por una “solidaridad orgánica”, forma de solidaridad basada en la diferencia de los individuos. La noción de “organicidad” es crucial para aprehender esta perspectiva, puesto que explica lo que, a primera vista, podría parecer inexplicable, a saber una asociación fundada en la diferencia. Es que, para Durkheim, la posibilidad del vivir juntos puede asentarse sea en lo que se comparte, sea en lo que nos diferencia siempre y cuando, y la condición es esencial, las diferencias sean “complementarias”. Por supuesto el ejemplo más claro de diferencia complementaria se encuentra, anota Durkheim, en la relación hombre-mujer, aunque esta relación no es sino el ejemplo de toda relación “orgánica” ya que si en algo se distingue un organismo (vivo) es justamente en la diferencia de sus partes (los órganos), y en la complementariedad de las funciones de éstos. (Y el concepto de función es, como lo vemos, también, fundamental.) En el nivel de las asociaciones humanas —y ya no de los individuos—, la complementariedad funcional estaría dada por la división del trabajo —división “técnica” casi contractual, podría decirse, si no realmente contractual.<sup>6</sup> En una perspectiva como la de Durkheim, el pasaje de un tipo de sociedad al otro supondría, como podemos verlo, del mismo modo que en Tönnies, el debilitamiento de las “superestructuras” culturales —el término no es, por supuesto, ni de Tönnies ni de Durkheim— con consecuencias que Durkheim examina, como veremos más tarde, con un interés particular.

¿Qué es lo que explicaría este debilitamiento y, al mismo tiempo, el pasaje de sociedades de un tipo al otro? Desde la perspectiva de

<sup>6</sup> Émile Durkheim, *De la division du travail social*, París, Alcan, 1883 [*La división del trabajo social*, Akal, 1987]. Por supuesto, en un organismo biológico la complementariedad funcional no supone ningún contrato pero en un “organismo” social la complementariedad funcional que se organiza por, y gracias a la división técnica del trabajo, se hace efectiva en el intercambio —de bienes o de servicios—, lo que siempre supone una mutua obligación racionalmente definida, el núcleo de la idea de “contrato”.

Durkheim, se trata del proceso de extensión y de profundización de la división técnica del trabajo. Pero, ¿en qué sentido concreto este proceso debilitaría las “superestructuras” culturales? Michael Waltzer responde a esta pregunta haciendo referencia a cuatro “movilidades”, las del casamiento, de la residencia, del estatus social y de las lealtades políticas, cuyo efecto es, precisamente, debilitar las relaciones que los individuos establecen y mantienen con sus familias, sus localidades, sus contextos sociales y sus tradiciones políticas.<sup>7</sup> ¿Cómo, en efecto, mantener una comunidad organizada sobre la base de la semejanza, en la que se comparten sentimientos, costumbres, valores, tradiciones, si se cambia tanto de “socio” como de localidad de residencia, tanto de oficio o de trabajo como de afiliación política, y la variedad de formas del cambio puede extenderse hoy, sin duda, a prácticamente todos los sectores o dimensiones de la vida? Las “comunidades” o las sociedades fundadas sobre una “solidaridad mecánica” se estructuraban esencialmente alrededor de la familia cuya unidad se encontraba garantizada legal y prácticamente, de un oficio muchas veces transmitido de padre a hijo, de la pertenencia sin fallas a un pueblo o a una localidad, de la adscripción renovada cada generación a una cierta posición social, la que a su vez implicaba lealtades políticas renovadas. Esas “movilidades” modifican radicalmente las formas sociales de asociación, tanto más cuanto que la “geografía” de ellas se extiende al mundo en su conjunto. Y hacemos referencia directa, por supuesto, a los fenómenos de movilidad implicados en los procesos migratorios. El cambio de país supone generalmente, si no siempre, una movilidad que podría llamarse “cultural”: de lenguas o de maneras de utilizar la lengua, y también de hábitos, de costumbres, de “estilos de vida”, en una palabra. Y aquí tocamos un aspecto central de nuestra problemática. Si, en efecto, adoptamos puntos de vista como los que describimos hasta aquí, entonces por lo menos dos hipótesis son plausibles. La primera hipótesis podría expresarse de la manera siguiente: el pasaje a la modernidad supone —si no, incluso, se define como— un pasaje de la homogeneidad del cuerpo social a una fragmentación, a una heterogeneidad provocada, inmediatamente, por procesos de movilidad que se dan ya a la escala del mundo mismo. Es en este sentido como puede decirse que el pasaje a la modernidad supone, dada justamente

<sup>7</sup> Michael Waltzer, “The Communitarian Critique of Liberalism”, *Political Theory*, 18, 1990, p. 13.

esta fragmentación y heterogeneidad, una acentuación o multiplicación del pluralismo en todas sus manifestaciones, incluido, pues, el pluralismo cultural. La segunda hipótesis afirmaría que la acentuación o multiplicación del pluralismo cultural implicaría un debilitamiento de las “superestructuras” culturales en cuanto a sus funciones integrativas y la sustitución de ellas por otro tipo de mecanismos integrativos, en particular por mecanismos de tipo contractual, es decir voluntarios y “racionales”. Me propongo examinar estas dos hipótesis. Adelanto ya que como resultado de este examen el contenido de estas hipótesis será sustancialmente especificado, si no modificado. Comenzaré por examinar la segunda hipótesis o, mejor dicho, la problemática que ella supone.

#### PLURALISMO CULTURAL Y ANOMIA

¿Es viable una organización social fundada exclusivamente sobre relaciones de tipo contractual, es decir sobre relaciones voluntarias y racionales? Esta pregunta ha concentrado la atención de la Filosofía política, sobre todo en los últimos treinta años. Las posiciones en torno de la respuesta a esta pregunta terminaron identificándose en dos campos, el de los “comunitarios” y el de los “liberales”. Como lo señalan S. Mesure y A. Renaut,

Reenviando el “malestar de la modernidad” a un individualismo para el cual no existen más las referencias compartidas por los individuos, [el movimiento comunitarista] denuncia las ilusiones de un modelo contractual de sociedad fundado exclusivamente sobre la fuerza de la práctica argumentativa, en la que el acuerdo no se encontraría más que en el horizonte de las elecciones individuales y de la confrontación de éstas.

Mientras que, por su parte, “es ese modelo contractual el que la tradición liberal había sobre todo tematizado haciendo de la sociedad un sitio de intercambios”.<sup>8</sup> Semejante pregunta, podemos verlo ahora claramente, supone la aceptación de un modelo de transición

<sup>8</sup> Sylvie Mesure y Alain Renaut, *Les paradoxes de l'identité démocratique*, París, Aubier, 1999, pp. 101-102. (Traducción del autor.)

a la modernidad caracterizado por la fragmentación, la heterogeneidad, la acentuación y la profundización del pluralismo en todos sus niveles —aunque especialmente en el nivel cultural—, en resumen la aceptación de lo que, como hemos visto, Giddens llama “sociedades individualistas”.<sup>9</sup>

A su manera, es decir en el contexto de su marco teórico, Durkheim ya se había planteado una pregunta semejante: ¿es viable una sociedad organizada exclusivamente sobre la base de las diferencias, por más complementarias que éstas fueran? La respuesta que él ofrece no deja de ser hoy relevante. Si, por un lado, las diferencias que surgen correlativamente con el desarrollo de la división técnica del trabajo engendran una solidaridad social y, por este camino, una forma nueva de integración —en la medida en que se trata de diferencias complementarias—, por otro lado, observa Durkheim, esta nueva forma es insuficiente para asegurar la integración de los individuos, en otros términos la solidaridad que ella crea no reemplaza las viejas formas tradicionales de solidaridad basadas en los elementos “superestructurales” (culturales y normativos) compartidos. De allí que estas nuevas sociedades “orgánicas” y contractuales encuentren en el camino de su desarrollo el peligro de convertirse en “anómicas”, es decir en sociedades carentes de normas o de principios de conducta o de comportamiento. Contra el liberalismo económico que postula la autosuficiencia de los mecanismos económicos del intercambio, es decir de los mecanismos del mercado para asegurar la integración social, Durkheim reivindica así el papel de los elementos culturales, en particular los de tipo normativo. Pero también, de alguna manera, contra los que hoy se denominan “comunitarios”, Durkheim ve el potencial liberador de la fragmentación, del pluralismo y del individualismo, ya que las viejas sociedades “comunitarias” no podían asegurar el papel integrador de los elementos “superestructurales” más que con mecanismos represivos de exclusión. No era sólo el caso de que la familia, el pueblo, el oficio, la iglesia, y el partido político constituirían el único horizonte posible para los individuos, era

<sup>9</sup> Para Beck y Beck-Gernheim esas sociedades no sólo están compuestas de individuos individualizados, también obligan a los individuos a individualizarse. Ulrich Beck y Elizabeth Beck-Gernheim, “Individualization and Precarious Freedom: Perspectives and Controversies of a Subject-Oriented Sociology”, *Detraditionalization, Critical Reflection on Authority and Identity*, dirigido por P. Heelas, S. Lash y P. Morris, Oxford, Blackwell, 1999.

también el hecho, sobre el que insiste Durkheim, de que toda tentativa de los individuos de transgredir los límites de ese horizonte encontraba, multiplicados, los mecanismos violentos de la represión. Puede verse claramente que sociedades cuya integración descansa sobre la semejanza no pueden permitirse aceptar la diferencia sin hacer peligrar su integración.

Durkheim no podía, sin embargo, examinar esta problemática en el contexto de dos fenómenos no casualmente conectados: el de una división del trabajo internacionalmente organizada, con una concomitante extensión a la dimensión del mundo mismo de las movilizaciones geográficas —los fenómenos migratorios masivos—, y el de los nuevos papeles posibles de la cultura, o de elementos culturales. Hasta principios del siglo XX las formas sucesivas de la organización capitalista de la producción y de los intercambios habían ya mostrado la tendencia inherente a esa forma organizacional a una reproducción doblemente extendida: en profundidad sometiendo sistemáticamente a sus leyes toda producción y todo intercambio, y espacialmente incluyendo cada vez más en su dinámica propia las otras regiones del mundo, es decir, concretamente, las regiones no europeas. Los fenómenos migratorios que implicó esta dinámica se hicieron sentir particularmente en esa gran “periferia” europea que fueron las Américas, con un flujo de “colonizadores” provenientes de Europa y un flujo de mano de obra esclavista proveniente del África negra. En el transcurso de este proceso, en las Américas surgieron sociedades “duales” en las que se superponían, en una relación de dominio y de explotación, colonos europeos que traían con ellos sus culturas sobre nativos poseedores de culturas a veces milenarias. O bien, cuando las sociedades nativas, por su debilidad demográfica, económica, política y cultural eran más fácilmente eliminadas —caso, sobre todo, del norte de América del Norte y del sur de América del Sur—, los flujos migratorios que exigió el desarrollo de las nuevas naciones creadas por los colonos aparejó la introducción de una pluralidad de culturas, a veces ya ni siquiera de origen europeo. El siglo XX añadió a estos flujos migratorios los movimientos de la “periferia” hacia el “centro”, de suerte que incluso las metrópolis europeas mismas comienzan a presentar la estructura de sociedades “duales” en las que, sin embargo, no son los inmigrantes los que se superponen en una relación de dominación y de explotación sobre los “nativos” —como lo eran en las “periferias” conquistadas y colonizadas— sino, por el contrario, los “nativos” que se encuentran en situación de domina-

dores.<sup>10</sup> El producto neto de estos flujos de población es la fragmentación y heterogeneidad cultural y, por lo tanto, el pluralismo cultural de modo que bien podría decirse que las sociedades modernas son multiculturales o, por lo menos, tienden a serlo.

El segundo aspecto que Durkheim no trató, y que quizá no podía tratar en su tiempo, es el de los papeles que puede asumir la cultura o elementos culturales en una situación de fragmentación y de debilitamiento de las fuerzas integradoras tradicionales, en resumen en lo que llamara situaciones “anómicas”. En semejantes situaciones, en efecto, la cultura puede ser rescatada, retomada, incluso reforzada en tanto recurso “estratégico” de grupos, sobre todo minoritarios y en situación de vasallaje, de dominación y de explotación, en una lucha contra los efectos psicológicamente devastadores de la situación anómica.<sup>11</sup> El auge de las adhesiones religiosas, sobre todo en lo que concierne a novedosos sistemas de creencias observable sobre todo justamente en esos grupos, formaría parte de ese fenómeno de recurso “estratégico” cultural.<sup>12</sup> Así como también formaría parte del fenómeno lo que algunos observadores denominan, en el ámbito de la sociología estadounidense, el *revival*, es decir el renacer de costumbres, estilos, modalidades culturales que se creían por siempre desaparecidas.

Es desde una perspectiva fundamentalmente semejante, aunque ya no ligada a la problemática de la “anomia” sino más bien a la de los procesos de homogeneización, desde donde otros observadores van a explicar ese *revival*. Es decir, que lo que traería consigo inexorablemente el desarrollo en profundidad y en extensión de la organización capitalista, sería la revivificación de esos nuevos fenómenos religiosos, de las reivindicaciones pluralistas que supone el multiculturalismo como pro-

<sup>10</sup> Es el caso, por supuesto, de las viejas metrópolis colonialistas, Inglaterra, Francia, Bélgica, Holanda y España, como también los de Alemania e Italia.

<sup>11</sup> Para Durkheim, el recurso “estratégico” al que debe apelar la autoridad, y no los grupos anómicos, es la educación, que es concebida así como instrumento de moralización y de disciplinización de los individuos. Véase a este respecto y en particular, Émile Durkheim, *Le Socialisme. Sa définition, ses débuts, la doctrine saint-simonienne* [*El socialismo*, Akal, 1987], París, Alcan, 1924 y *L'Éducation morale*, París, Alcan, 1924.

<sup>12</sup> Sin embargo, para algunos observadores, como es el caso de Olivier Roy por ejemplo, los neofundamentalismos religiosos implicarían más bien una respuesta al debilitamiento de las culturas que, no obstante, no implicarían una recuperación cultural. No puedo tratar aquí este tema que, por otra parte, examiné en mi ponencia al Segundo Coloquio Internacional de Religión y Símbolo, Taxco, Guerrero, México, octubre de 2002. (Roberto Miguez, *Usos ideológicos de la religión*.)

grama político, e incluso el auge de las reivindicaciones de tipo nacionalista muchas veces asociadas a grupos minoritarios étnicos.<sup>13</sup> Esta perspectiva asume como premisa la inexorabilidad de los procesos de homogeneización de la organización capitalista, dado que sólo aceptando semejante premisa es posible concebir la heterogeneidad, la diversidad, la diferencia, en fin el pluralismo —sobre todo en sus manifestaciones culturales—, como “estrategia” de defensa ante los efectos “devastadores” de esos procesos, entre los que se hallarían, por supuesto, los que resultan de las situaciones anómicas que inducirían esos procesos. Nos encontramos aquí con una situación a primera vista contradictoria: si, por un lado, se afirma que los procesos de modernización implican esencialmente la fragmentación y, con ella, el pluralismo —y esto en el nivel mismo del mundo en su conjunto—, ¿cómo podría afirmarse, por otro lado, que las reivindicaciones pluralistas constituyen una estrategia de defensa contra una tendencia a la homogeneización? ¿Sería necesario ver en esta contradicción simplemente dos maneras diferentes de enfocar el desarrollo de las sociedades modernas, la una, relativamente “clásica” —como en Tönnies o en Durkheim—, insistiendo sobre los procesos de desagregación de las sociedades “tradicionales”, y la otra, reciente, observando sobre todo la tendencia de las sociedades “modernas”? En este caso, la contradicción mostraría su carácter aparente cuando se observara que la desagregación y fragmentación de las sociedades “tradicionales”, en particular en cuanto a la dimensión de sus culturas, se acompaña de un proceso de reculturación, si así puede decirse, propio de las sociedades modernas, en cuanto se caracterizaría justamente por esos efectos directos de homogeneización, y en la dimensión misma del mundo. Las reivindicaciones del pluralismo cultural podrían ser interpretadas, entonces, como estrategia de defensa frente a una reculturación homogeneizante del mundo, y no sería en este caso tampoco extraño que esas reivindicaciones tomaran incluso la forma de un *revival*, es decir de una reivindicación de culturas “tradicionales” o, por lo menos, de elementos de esas culturas. Desde un punto de vista extremo, aunque siempre en el interior de una perspectiva semejante, podría incluso afirmarse que la desagregación y fragmentación cul-

<sup>13</sup> Es el caso, por ejemplo, de Jean-François Lyotard, quien ve en esos “repliegues sobre la legitimidad local” “reacciones de resistencia a los efectos devastadores del imperialismo y de su crisis sobre las culturas particulares”, Jean-François Lyotard, *Le Post-moderne expliqué aux enfants*, París, Éditions Galilée, 1999, p. 58 [*La posmodernidad explicada a los niños*, Gedisa, 1987]. (Traducción del autor.)



tural de las sociedades “tradicionales” que acompaña la emergencia de las sociedades modernas no implica realmente una reculturación sino más bien una desculturación y que, por lo tanto, el efecto homogeneizante no viene de una nueva cultura dominante sino, más bien, de un vaciamiento cultural. En este caso las reivindicaciones del pluralismo cultural constituirían una estrategia de *salvamento* de la dimensión cultural misma, y no sólo de antiguas culturas particulares. Que uno adopte un punto de vista u otro, quedaría de todos modos por elucidar la cuestión de esa reculturación —o desculturación— homogeneizante, tanto en lo que concierne a sus causas como a su dinámica.

#### HEGEL Y LA MODERNIDAD

No es en modo alguno preciosista comenzar el examen de esta cuestión retomando los análisis que propusiera Hegel de la génesis de las sociedades modernas: es en esos análisis donde se encuentran elementos interpretativos fundamentales del fenómeno de la modernidad. Señalaré rápidamente algunos de esos elementos a partir, en particular, de los *Principios de la filosofía del Derecho*.<sup>14</sup> Para Hegel, la modernidad debe ser aprehendida tanto como un espacio de representaciones o de ideas como de prácticas materiales. Se trata, puede verse, de un principio metodológico fundamental ya que excluye toda perspectiva puramente “culturalista” como toda perspectiva puramente “materialista”: entre representaciones y prácticas la relación es íntima y el tipo de relación que las une adquiere entonces una importancia decisiva en la caracterización de la modernidad. Esta relación es, para Hegel, la voluntad. Se puede entonces definir la modernidad como la época que hace de la voluntad el principio de todas las cosas humanas. Ahora bien, esta voluntad no es cualquier voluntad sino la voluntad libre: libre en sí y para sí, precisará Hegel. Y libre es la voluntad determinada por la razón. Si, por supuesto, los seres humanos actúan siempre siguiendo los principios de la voluntad, sólo actúan libremente cuando esos principios son los de una voluntad determinada por la razón. Por supuesto, definir así la modernidad no implica que en ella los seres humanos actúen siempre libremente. Sólo se

<sup>14</sup> Cf. en especial, aunque no solamente, la “Introducción” y los parágrafos 21, 22 y 23.

afirma que la modernidad es esa época en la que se da la posibilidad de tal voluntad libre. Y se da esta posibilidad en la medida misma en que finalizan las épocas en las cuales la articulación entre representaciones y prácticas descansaba no sobre el principio inmanente de la voluntad libre sino sobre un principio trascendente, sea éste Dios o el orden “natural” de las cosas.

Puesto que hay una relación íntima entre representaciones y prácticas materiales, el análisis no puede entonces dejar de preguntarse por la dinámica práctica, material, que hizo o que hace de la voluntad libre una virtualidad de la modernidad. En el análisis de Hegel, la generalización del mercado, la universalización de la mercadería y las nuevas formas de la división del trabajo constituyen el eje de esa dinámica material. El principio inmanente de la voluntad libre puede surgir cuando desaparecen esas épocas premodernas —los mundos de la antigüedad y del feudalismo—, más precisamente cuando se desagregan las viejas relaciones comunitarias bajo el efecto de una nueva división del trabajo, cuando se disuelven los viejos sistemas de valores y las viejas relaciones de pertenencia bajo el efecto de la generalización del mercado y de la universalización de la forma de la mercadería. La nueva relación que comienza a organizarse entonces entre subjetividad y objetividad caracteriza y define otra forma de individuación y, por lo tanto, otra forma de individuo: lo que se denominará el “individualismo”. Para Hegel, la forma individualista de individuación es la que constituye al individuo como “persona privada” que no posee otra finalidad que su propio interés, interés por lo tanto “egoísta”. Es justamente a causa de esta forma de individuación particular que en la “sociedad civil” que emerge con la modernidad la categoría de la exterioridad sea la categoría dominante. Las necesidades privadas, “egoístas”, crean, en efecto, dice Hegel, “un sistema de dependencia recíproca” de naturaleza puramente económica.<sup>15</sup>

La cuestión crucial que examina Hegel —en la sección de los Principios, consagrada a la sociedad civil, bajo el título “El sistema de las necesidades”— es la que se refiere a la relación entre necesidades y sociedad civil y, como consecuencia de su perspectiva, entre necesidades y división del trabajo. En el contexto de nuestra problemática dos temas de este examen son particularmente relevantes. El prime-

<sup>15</sup> *Ibidem*, párrafos 182 y 183. Es por eso que Hegel utiliza la expresión *bürgerliche Gesellschaft*, que significa literalmente “sociedad burguesa”, dado que, en su perspectiva, todo individuo que hace de sí mismo la finalidad de su actividad es un “burgués” y, en la sociedad civil, todos los individuos existen entonces como “burgueses”.

ro concierne a la idea misma de “necesidades”. Para Hegel, no se trata en modo alguno de puras necesidades naturales en el sentido de necesidades determinadas por la naturaleza sino de necesidades sociales, es decir determinadas por la sociedad, más exactamente por el sistema de organización económica —sistema en el cual tiene un papel central la forma que toma la división del trabajo. Ahora bien, esta determinación social se hace a través de las representaciones. En otros términos, las representaciones determinadas por la organización económica constituyen los elementos mediadores gracias a los cuales las necesidades dejan de ser naturales, inmediatas, limitadas, para convertirse en necesidades “surgidas de la representación” y, en cuanto tales, susceptibles de división, de distinción, de multiplicación. Lo que es más, y es el segundo tema relevante, esta distinción y multiplicación provocan tanto una profundización como una extensión geográfica de la división del trabajo, incluso su “internacionalización” o “mundialización”, como se dice hoy, aunque Hegel emplea el término mucho más exacto de “colonización”.<sup>16</sup> A diferencia de tantas teorías de la modernidad, clásicas como contemporáneas, la perspectiva hegeliana descansa sobre una articulación tan compleja como rica de esos fenómenos constitutivos de la modernidad que son el principio de la voluntad libre, la fragmentación consecutiva a los procesos de erosión sistemática de las relaciones de tipo comunitario, la forma individualista de individuación, en fin la generalización de la forma de la mercadería y de las relaciones mercantiles en el contexto de una internacionalización tanto de la producción como del consumo, la que no excluye, más bien todo lo contrario, implica una forma de dominación: el “colonialismo”. ¿Cómo pensar las culturas en el marco de fenómenos que no pueden ser aprehendidos fuera de su articulación?<sup>17</sup> La pregunta es tanto más pertinente cuanto que la problemática hegeliana de las representaciones apunta directamente a la cuestión de la cultura puesto que, por supuesto, ellas forman parte de ésta, si no es que directamente la constituyen. Si, con Hegel, admitimos que la forma dominante de la representación en las sociedades “modernas” “burguesas”, es decir, capitalistas, es la

<sup>16</sup> Puede observarse que, para Hegel, la colonización y la conquista de territorios “que son inferiores desde el punto de vista de los recursos y de la industria” pertenecen a la “dialéctica” misma de la sociedad civil (burguesa). Véase *ibidem*, parágrafo 246.

<sup>17</sup> He dejado de lado otro elemento de esta articulación que, sin embargo, posee en Hegel una importancia mayor y que se refiere a la cuestión del estado de derecho, y del derecho mismo.

forma de la mercadería, y si también admitimos, con Hegel, que esa forma dominante domina determinando las necesidades; si, en fin, aprehendemos esa dominación como consecuencia de una forma particular de división del trabajo, entonces no es posible pensar el devenir de las culturas —incluida la cuestión del pluralismo cultural, o del multiculturalismo— fuera de estos parámetros explicativos.

#### LOS PROCESOS DE HOMOGENEIZACIÓN Y EL CAPITALISMO

Partamos, pues, de la premisa según la cual pertenece a la dinámica misma de la organización capitalista la tendencia a transformar todo objeto en valor de cambio y, de este modo, en fuente de provecho. La forma de la mercadería no nació, por supuesto, con la organización capitalista, pero es con esta organización con la que ella se vuelve dominante. Esta dominación introduce una diferencia sustancial en relación con las organizaciones precapitalistas. Esta diferencia se expresa, en el nivel objetivo, como emergencia de un mundo de cosas cuya “legalidad” no se encuentra más sometida al valor de uso, sino, en principio y sobre todo, al valor de cambio y, por este camino, a formas de determinación contingente: las “leyes” del mercado. En el nivel subjetivo, esta diferencia se expresa en una transformación de la naturaleza misma de la actividad humana que deviene ella también una mercadería y, en cuanto tal, también sometida a una “legalidad” objetiva contingente. En las economías de un capitalismo desarrollado este proceso (doble) se encuentra prácticamente completado, ya que ningún objeto y ninguna actividad escapan a su transformación efectiva o potencial en mercaderías. En esas economías, como ya se lo ha visto —y como lo había ya visto bien Hegel—, la generalización de la forma mercantil posee una dimensión geográfica que se expresa como “mundialización” o “globalización”, ya que implica más que potencialmente, efectivamente, el conjunto del mundo. Es preciso destacar el hecho de que esta “globalización” supone una reconfiguración dinámica del mundo, una “desterritorialización” y una “reterritorialización” —en los términos de Gilles Deleuze y Felix Guatari<sup>18</sup>— una de cuyas consecuencias es una inestabilidad sistemática en la or-

<sup>18</sup> *Mille plateaux: capitalisme et schizophrénie*, París, Éditions de Minuit, 1980 [*Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós, 1998].

ganización de la vida social. De este modo, los fenómenos de fragmentación y desintegración social se acompañan de fenómenos de reconstitución y recomposición. Ahora bien, la generalización de la forma de la mercadería ¿supone necesariamente homogeneización? Y si ella supusiera homogeneización, ¿qué tipo de homogeneización supondría, y con qué consecuencias culturales? La pregunta es crucial si, como hemos visto, las reivindicaciones del pluralismo cultural y del multiculturalismo son aprehendidas como “estrategia” de defensa frente a lo que se considera una reculturalización homogeneizante del mundo—incluso frente a un vaciamiento cultural del mundo— en situaciones de fragmentación, de desintegración, de reconstitución y de recomposición sociales acompañadas de fenómenos anómicos.

Etimológicamente el término “homogeneización” reenvía, en primer lugar, a la partícula griega *homo*, que significa “semejante”, y designa entonces la acción o el proceso de hacer semejante. En este sentido, lo homogéneo se opone a lo diverso, o a lo diversificado, en la medida misma en que lo semejante se opone a lo diferente. Puede verse inmediatamente que la generalización de la forma de la mercadería implica una homogeneización dado que la unidad del valor de intercambio se sustituye a la multiplicidad de los valores de uso determinados por la pluralidad de las necesidades. En otros términos, la imposición del valor de cambio implica si no la supresión, al menos la subordinación de esas diferencias en los objetos que encuentran su origen en los usos. En rigor, se trata de la supresión de sus diferencias concretas en favor de sus semejanzas en cuanto valores de intercambio, una semejanza que es, por lo tanto, abstracta porque se superpone, en el espacio del mercado, suprimiéndolas o dominándolas, a las diferencias concretas. La generalización de la forma de la mercadería significa así una especie, y sólo una especie de homogeneización: una homogeneización abstracta y, lo que es más, y esencial para nuestro tema, se realiza en (la abstracción de) las relaciones del mercado, es decir en la esfera del intercambio.<sup>19</sup> Ahora bien, esta homogeneización abstracta no implica necesariamente una homogeneización de los objetos en la esfera de la

<sup>19</sup> Por supuesto hago aquí referencia directa a los célebres análisis de la mercadería que se encuentran ya en el primer capítulo del libro primero de *El Capital*, de Karl Marx. En los términos de Marx, mientras lo que constituye el valor de uso de un objeto es su materialidad, lo que caracteriza el valor de cambio de las mercancías es el hecho de hacer abstracción de sus valores de uso, y, por lo tanto de la materialidad de los usos. Carlos Marx, *El Capital*, Buenos Aires, Editorial Cartago, 1956, t. 1, pp. 33 y 35 [Karl Marx, *El capital*, 8 vols., México, Siglo XXI, 1975, vol. 1]

producción. Para que semejante homogeneización tenga lugar es preciso que se reúnan condiciones asociadas, por una parte, al desarrollo tecnológico, por otra parte a lo que Hegel examinara como representación (social) de las necesidades, es decir como necesidades sociales. Estas dos condiciones fueron reunidas con lo que ha dado en llamarse el “fordismo”. El fordismo, en efecto, es el modelo de producción de mercaderías guiado por dos principios interconectados: el de una racionalización de la producción basada en una profundización de la división del trabajo en grandes unidades productivas (primer principio) con vistas a un consumo de masas (segundo principio). El principio de racionalización de la producción es asociado al nombre de F. W. Taylor, quien en 1911 publica su célebre opúsculo *The Principles of Scientific Management*. El nombre de Ford es asociado, por su parte, al principio de la producción en vistas a un consumo de masas —principio cuyas consecuencias son mucho mayores que las del principio de Taylor. Como lo señala, en efecto, David Harvey, “La producción en masa significa tanto una estandarización de los productos como un consumo de masa y esto significa una estética enteramente nueva y una mercantilización de la cultura”.<sup>20</sup> Lo que es importante retener es que, en virtud de esta estandarización, el mundo de los objetos deviene un mundo concreto y no sólo abstractamente homogeneizado. Por otra parte, la sujeción a principios atemporales e inespaciales, como la funcionalidad y la eficiencia —principios que tanto teorizara el modernismo arquitectónico y urbanístico de un Le Corbusier, por ejemplo— despojan a este mundo de toda referencia a una tradición, incluidas las que refieren a las culturas “tradicionales”. No es sin duda necesario ejemplificar ese fenómeno de uniformización-estandarización-globalización del mundo de los objetos que caracteriza la cultura del siglo xx. Esta reculturación —y su nueva estética— acompañan así la desagregación de las culturas tradicionales y colabora en la desarticulación de las relaciones sociales tradicionales en el proceso de desagregación de esas culturas. Es en este contexto donde, como es el caso de Lyotard que señalamos, se han interpretado las reivindicaciones del pluralismo cultural: como “estrategia” de defensa frente a esta reculturación doblemente homogeneizante, si así puede llamarse, que, despojando los objetos de toda referencia temporal y local dejaría a los individuos que viven en ese mundo sin referencias concretas, particulares, ancladas en

<sup>20</sup> David Harvey, *The Condition of Postmodernity, An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Oxford, Cambridge, Blackwell, 1990, p. 135. (Traducción del autor.)

la densidad de una historia. El multiculturalismo representaría entonces no sólo, ni principalmente, un hecho sino un programa, una reivindicación, tanto más cuanto esta reculturación homogeneizante y abstracta podría incluso verse como desculturación, puro vaciamiento cultural. Pero si éste fuera el caso, ¿cómo interpretar entonces no el éxito evidente de las reivindicaciones del pluralismo cultural, tan exitosas cuanto que han llegado incluso, en muchos casos, a sustituir a las “viejas” reivindicaciones sociales asociadas a la clase, o a la posición en las “relaciones sociales de producción”, sino, y sobre todo, el hecho de que el propio aparato productivo busca introducir la heterogeneidad, más aún colabora cada vez más activamente en los programas de “salvamento” cultural, del *revival*? En otros términos, ¿cómo explicar entonces la “funcionalidad” del pluralismo cultural en esta etapa del capitalismo “avanzado”? El análisis que propone David Harvey de esta fase del desarrollo capitalista me parece que ofrece un elemento interpretativo fundamental.

#### CAPITALISMO “AVANZADO” Y PLURALISMO CULTURAL

El análisis de Harvey descansa sobre lo que él denomina “acumulación flexible”.<sup>21</sup> Esta forma nueva de acumulación del capital surgiría como metodología destinada a superar las contradicciones engendradas por la rigidez del fordismo. Esta nueva forma supondría flexibilidad tanto en lo que respecta a la organización del trabajo como al mercado de trabajo, los productos como las pautas de consumo. Sería caracterizada también por la emergencia de sectores completamente nuevos en la producción y, sobre todo, por porcentajes mucho más elevados de innovación organizacional, comercial y tecnológica. Harvey describe con minuciosidad las múltiples consecuencias de esas transformaciones aunque apunta en particular a las que tienen lugar en el ámbito de la cultura. Su objetivo es mostrar las características de una cultura posmoderna engendrada justamente por esa acumulación “flexible”. De esta teoría rescataré un aspecto crucial para nuestra problemática en el cual, por otra parte, Harvey ve una primera consecuencia mayor de la flexibilización de la producción: una intensificación —yo diría, una exacerbación— de “lo volátil y efímero de las modas, de los productos,

<sup>21</sup> David Harvey, *ibidem*, parte II.

de las técnicas de producción, de los procesos de trabajo, de las ideas y de las ideologías, de los valores y de las prácticas establecidas” así como de “los valores y virtudes de la instantaneidad [...] y de la disponibilidad”.<sup>22</sup> Por supuesto esta intensificación o exacerbación no pueden dejar de provocar efectos importantes en el nivel de las subjetividades, efectos que Toffler subsume bajo el término, de difícil traducción y tan expresivo, de “*temporariness*”<sup>23</sup> y que Harvey, inspirándose en Simmel, relaciona con esa respuesta psicológica que consiste en “el retorno a las imágenes de un pasado perdido (de allí la importancia de los recuerdos, de los museos, de las ruinas)”.<sup>24</sup>

El análisis de la nueva forma de acumulación que realiza Harvey permite pensar que los procesos de homogeneización que dieron origen a una reculturación del mundo y, con ella, a una nueva estética, y que implicaron la supresión de las referencias temporarias y espaciales de los objetos, la abstracción de sus contenidos tradicionales, no constituyen procesos inherentes a la lógica misma de la organización capitalista. En otros términos, el proceso de conversión de todo objeto y de toda práctica en mercancía no supone necesariamente una homogeneización que afecte la forma concreta de los objetos. Por el contrario, una acumulación “flexible” provoca una multiplicación de las diferencias y, aún más, una aceleración sistemática en el proceso de multiplicación de las diferencias.<sup>25</sup> De allí que una de las consecuencias de esta “estrategia” destinada a superar la uniformización y la estandarización sea la emergencia de lo efímero, de lo transitorio y de lo disponible como categorías de la subjetividad. De allí también, en la interpretación de Harvey inspirada por Simmel, el re-

<sup>22</sup> David Harvey, *ibidem*, p. 285 y p. 286, respectivamente. (Traducción del autor.)

<sup>23</sup> Alvin Toffler, *Future Shock*, Nueva York, Random House, 1970 (Edición-Diana, 1970).

<sup>24</sup> David Harvey, *ibid.*, p. 286. No se trata, precisémoslo, para Simmel, de la única respuesta posible pero se trata, como se puede ver, de aquella con consecuencias directas en el nivel de la cultura. (Las otras respuestas se inscriben, más bien, en la dinámica puramente psicológica de los individuos como es el caso, por ejemplo, del bloque de los estímulos sensoriales).

<sup>25</sup> Este fenómeno fue también señalado por Alvin y Heidi Toffler (1995): “[...] el pasaje a una hábil *tec-flex* promueve la diversidad y alimenta las posibilidades de elección del consumidor hasta tal punto que Wal Mart puede ofrecer al comprador, para su elección, cerca de ciento diez mil productos que varían según los tipos, las medidas, los modelos y los colores”, *Creating a New Civilization*, Atlanta, Turner, p. 31. (Traducción del autor.) Observemos que hay aquí la idea —el proyecto (¿utópico?)— de un dominio completo de la mercadería como nueva “civilización”.



torno a las imágenes de un pasado perdido. Sin descartar esta interpretación psicológica —que retoma implícitamente, si no explícitamente, las consecuencias “anómicas” ya no exactamente de una desagregación social sino de una volatilidad cultural—, podría verse en semejante retorno una búsqueda de la diferencia perdida que apunta tanto al pasado (los fenómenos del *revival*) como a lo exótico (del griego *exotikos*, que significa extranjero, extraño) en cuanto fuentes posibles y disponibles de producción de la diferencia. Esto permitiría comprender fenómenos a primera vista sorprendentes en un mundo en el que la sofisticación tecnológica ha alcanzado un nivel sin precedente. Basta pensar en la floreciente industria de la reproducción de antigüedades, en los programas (muchas veces subvencionados por la UNESCO) de restauración de viejos barrios populares, al interés creciente por las cocinas étnicas, y a la multiplicación de festivales culturales étnicos. Podría deducirse de este análisis, entonces, que lejos de constituir una estrategia de defensa frente a tendencias inexorables y anómicas de homogeneización, de abstracción de contenidos culturales tradicionales, que serían propias a la organización capitalista, las reivindicaciones del pluralismo cultural y los programas del multiculturalismo responderían a una estrategia de desarrollo de la organización capitalista misma puesto que sus raíces se encontrarían en las nuevas formas de su metodología de acumulación.

#### EL PORVENIR DEL PLURALISMO CULTURAL

¿Cómo evaluar semejante “estrategia” de un capitalismo “avanzado” cuya “estética” se demarcaría radicalmente de la vieja “estrategia” homogeneizante, uniformizante y estandarizante del “fordismo” y cuyas consecuencias más importantes serían el renacimiento de las tradiciones culturales —o, al menos, de elementos de esas tradiciones (la arquitectura, la cocina, la música, el hábitat, etcétera)— y el reconocimiento de las diferencias —incluidas, si no especialmente valoradas— aquellas que poseen el carácter más extraño (*exotikos*)? ¿No podría afirmarse, ante lo que parecería constituir un renacimiento de las culturas tradicionales y un reconocimiento de las diferencias —no sólo, por otra parte, culturales sino también, por ejemplo, en cuanto a la orientación sexual—, que en su etapa “avanzada” el capitalismo ha dejado de constituir un obstáculo al pluralismo, en especial cultural

y que, por el contrario, éste no encuentra en aquél sino una dinámica de apoyo y de desarrollo? De estrategia de defensa frente a la tendencia homogeneizante del “fordismo”, el pluralismo cultural y el multiculturalismo pasarían a ser entonces elementos íntimamente articulados a la nueva forma “flexible” de acumulación del capital, prácticamente sus “puestos avanzados” de combate en la imposición de nuevas formas económicas y culturales.

En un ensayo que ha sido objeto de una viva e importante polémica, Charles Taylor<sup>26</sup> sugiere que el multiculturalismo, así como los movimientos nacionalistas y las reivindicaciones de grupos “minoritarios” o “subalternos”, expresan, cada uno a su manera, una reivindicación de “reconocimiento” (*recognition*). Esta reivindicación se encuentra ligada, para Taylor, con la problemática de la identidad, ya que nuestra identidad se encuentra configurada, al menos en parte, por el reconocimiento de los otros, o por la ausencia de éste. En este último caso, la autodepreciación que provoca esta ausencia se convierte, o puede convertirse, en un poderoso instrumento de opresión. Taylor señala que es posible distinguir dos cambios que, en su articulación, han hecho inevitable la problemática moderna de la identidad y el reconocimiento. El primero de esos cambios habría sido el colapso de las jerarquías sociales, las que se encontraban en la base de la idea de “honor”. Con ese colapso, la idea de honor habría sido suplantada por la de “dignidad”, en un sentido universalista e igualitario: dignidad de los seres humanos. Este sentido universalista se hallaría en la base misma de formas igualitarias de reconocimiento cuya expresión es también la igualdad de los “ciudadanos”. Sin embargo, la importancia de este reconocimiento igualitarista se habría modificado con las nuevas formas individualistas de individuación. Para Taylor, estas nuevas formas aparecen conectadas con un nuevo ideal: el de ser verdadero consigo mismo y con la forma particular de ser. Siguiendo a Lionel Trilling, Taylor llama a este ideal la “autenticidad”. A él se liga también el principio de originalidad que Herder habría expresado bajo la fórmula: cada uno posee su propia medida, principio de originalidad y de unidad también: cada ser humano es único. Puede verse así claramente que en las reivindicaciones pluralistas, incluidas las del multiculturalismo, se manifiestan reivindicaciones

<sup>26</sup> *The Politics of Recognition, in Multiculturalism*, ed., intr., por Amy Gutmann, Princeton University Press, 1994.

ciones no sólo de dignidad sino también de autenticidad y de originalidad. Y también puede verse así que estas reivindicaciones no pueden ser realmente satisfechas si el reconocimiento de la diferencia no implica respeto de la autenticidad, respeto del ideal, según el cual se debe ser verdadero consigo mismo y respeto, pues, también, de la manera en que cada uno procura ser verdadero consigo mismo. Este pasaje por algunas ideas centrales de Taylor tiene el objeto de precisar la pregunta planteada al comienzo de esta sección. Para evaluar la estrategia heterogeneizante, pluralista, “tradicionalista”, incluso de *revival* cultural del capitalismo “flexible” “avanzado”, el criterio de la autenticidad deviene decisivo: ¿en qué medida ese reconocimiento de la diferencia, de la pluralidad, incluso esa reproducción de la diferencia y de la pluralidad respetan realmente lo verdadero?

Un caso paradigmático a examinar para elaborar una respuesta a esta cuestión está dado por los fenómenos urbanísticos y arquitectónicos del *revival*.<sup>27</sup> Sea en la reproducción exacta de un conjunto arquitectónico del siglo XVIII en Londres por Quinlan Terry, sea en la Piazza de Italia, construida en Nueva Orleans por Charles Moore, en la que se combinan toda una serie de elementos arquitectónicos del Renacimiento italiano, sea, en fin, en la restauración del viejo barrio negro proletario de San Salvador de Bahía —el “Pelourinho”—, ¿qué forma de respeto a la autenticidad se encuentra en ellos? Cuando el Pelourinho es restaurado con todo el esplendor de sus viejos colores pastel de antaño, con sus lámparas que imitan las antiguas lámparas de gas, con su pavimento de piedras falsamente mal talladas, la “autenticidad” de la reproducción es puramente formal ya que de ningún modo supone un renacimiento del viejo barrio proletario. Por el contrario, esa costosa restauración lo vació de sus habitantes pobres, que dejaron lugar a una clase media superior deseosa de escapar a la uniformización y a la estandarización, única clase, junto con la burguesía, con una capacidad de consumo suficiente como para poder darse el lujo de lo “auténtico”. Ejemplos de esta especie podrían multiplicarse en las más variadas dimensiones de la producción y de los servicios. En algunos casos esos ejemplos adoptan incluso formas extremas, co-

<sup>27</sup> Estos casos paradigmáticos no son en modo alguno arbitrarios: así como el funcionalismo, el formalismo y el universalismo del fordismo se expresaron paradigmáticamente en la arquitectura y el urbanismo —y en la figura de Le Corbusier en particular—, el “posmodernismo” con sus tendencias heterogeneizantes, localistas y de *revival* se expresa también paradigmáticamente en la arquitectura y el urbanismo.

mo el de esas tribus, hasta ayer perdidas en el fondo de las junglas a las que sólo visitaban los etnólogos y que hoy son el objeto de un consumo turístico. Como diría Jean Baudrillard, nos hallamos en estos casos ante un mundo “resucitado artificialmente bajo la especie de lo real, en un mundo de la simulación, de la alucinación de la verdad, del chantaje a lo real”,<sup>28</sup> y de ningún modo, pues, en un mundo de la autenticidad. ¿Cómo explicar esta producción y reproducción de la diferencia, esta estrategia de la pluralidad —sobre todo, aunque no solamente, cultural—, que tiende sin embargo a no ser más que simulacro, alucinación de la verdad? La razón de esta producción se encuentra en el hecho de que la pluralidad, la diferencia, se producen como mercaderías cuyo destino es, así, un mercado y que, en cuanto tales, se encuentran sometidas a un valor de cambio antes que a un valor de uso. ¿Es preciso recordar, en otra dimensión de la producción de la diferencia, el fenómeno de los festivales *gay*, que en tanto manifestaciones masivas de reivindicación del derecho a la diferencia y del reconocimiento de la pluralidad terminaron por convertirse en verdaderos espectáculos de lo pintoresco (*exotikos*) movilizand o recursos bastante considerables y el patronato de empresas multinacionales?

El pluralismo cultural y el multiculturalismo pueden ser considerados sea como fenómenos reales, sea como programas de reconocimiento, de preservación y de apoyo. Si se los considera como fenómenos reales el examen que se haga de ellos no puede no tomar en cuenta las profundas transformaciones de la organización socioeconómica que han caracterizado la emergencia de la modernidad ni tampoco las que hoy caracterizan el capitalismo “avanzado”. Si se los considera como programas de reconocimiento, de preservación y de apoyo de los diversos mundos culturales esos programas no pueden no tomar en cuenta los efectos de inautenticidad, de simulacro, que transfiguran esos mundos culturales en puras mercaderías. Esos programas no podrían no dejar de atacar prioritariamente las tentativas de mercantilización de las culturas y, más allá de éstas, de las diferencias. Claro que un tal ataque a esas tentativas tampoco puede dejar de tener en cuenta, sin pretender ser realmente efectivo, la forma de organización social y económica que se encuentra en los fundamentos mismos de la mercantilización.

<sup>28</sup> Jean Baudrillard, *Simulacres et simulations*, París, Éditions Galilée, 1985, p. 20. (Traducción del autor.)

## LAS CONTRADICCIONES POLÍTICAS DEL MULTICULTURALISMO\*

DANILO MARTUCELLI

La noción de “sociedad multicultural” da cuenta en lo esencial de dos grandes perspectivas. Para algunos autores, designa un modelo prescriptivo de integración, a veces posnacional. Es así como diversos trabajos, particularmente en los países anglosajones, pretenden mostrar la manera en que una sociedad puede controlar la diferencia cultural a través de una articulación particular de los dominios de lo privado y de lo público,<sup>1</sup> o de obtener provecho de ello,<sup>2</sup> gracias a medidas legislativas favorables al desplazamiento de la diversidad en la escuela o en el hogar. Para otros autores, la sociedad multicultural es menos un modelo, que lo específico de las sociedades modernas, que caracteriza la coexistencia de grupos culturales o étnicos diferentes; lo que significa que se trata de una definición de poco alcance: las sociedades nacionales constituidas en clases, también estuvieron siempre trastocadas por diferencias culturales, tanto regionales como comunitario-clasistas.<sup>3</sup>

El interés de examinar la idea de sociedad multicultural es otro. Éste se encuentra en el dilema moderno de las identidades que la noción nos revela, en los problemas políticos y las *impasses* que pone en evidencia. El problema determinante de una sociedad multicultural siempre es la búsqueda de una nueva articulación entre la identidad y lo político.

### MULTICULTURALISMO Y DEMOCRACIA

El multiculturalismo no adquiere todo su sentido si no está eslabonado en el proceso de modernización y sus consecuencias sobre la ma-

\* Traducción de Daniel Gutiérrez Martínez.. Se agradecen los comentarios para la revisión traducida de este texto a Rebecca Ocaranza Bastida.

<sup>1</sup> Cf. John Rex, *Race and Ethnicity*, Milton Keynes, Open University Press, 1986.

<sup>2</sup> Por ejemplo, los debates presentes en *Britain: a Plural Society*, Londres, CRE, 1990.

<sup>3</sup> Para un caso extremo de esta distancia, véase Richard Hoggart, *La Culture du pauvre*, París, Éditions de Minuit, 1970.

triz democrática.<sup>4</sup> En efecto, pone en duda la respuesta democrática tradicional al dilema identitario, que asegura particularmente por medio de sus dos principios que son la libertad y la igualdad. Por una parte, la libertad, indisociable de la separación entre lo público y lo privado, supone permitir la expresión de las identidades particulares sin la intervención del dominio público. El espacio público, identificado con la razón, protege las identidades eliminándolas de lo político. Por otro lado, la igualdad, cualesquiera que sean sus lazos con la problemática de la libertad democrática, apunta a la repartición justa de la riqueza socialmente producida, independientemente de los caracteres propios de los individuos.<sup>5</sup>

Nada resume mejor la articulación entre estos dos principios que el carácter de universalidad de los derechos. La democracia es el lugar por excelencia de lo universal, del ciudadano; en el fondo es una de las concepciones más abstractas del lazo social, en el seno del cual todo *substratum* particular es abandonado en favor de una representación universal. En un país como Francia, lo característico de la democracia es su indiferencia ante el problema identitario: éste, clásicamente, siempre es susceptible de ser traducido, por medio de la *via* de los derechos universales, en problema civil o social. En ambos casos, y el lenguaje es apenas excesivo, los individuos tienen "pertenencias", pero jamás "identidades". O, para decirlo mejor, las formas sobre las cuales fueron construidas las identidades sociales en la democracia clásica, estuvieron siempre subordinadas e informadas a través de la universalización de los lenguajes. En el fondo, la democracia en su acepción tradicional, en Francia, es la conciencia institucional del triunfo de una modernidad identificada con la razón universal.

Nada de relevante separa las dos grandes concepciones de la democracia clásica: el ideal de un disentimiento consensual, que cree en la

<sup>4</sup> En esta perspectiva, el debate entre el universalismo y el pluralismo, cuyas consecuencias son tan numerosas, particularmente en lo que concierne a la integración de las poblaciones inmigrantes, no es más que una de las dificultades (y ciertamente no la más importante) de una sociedad multicultural. De hecho, este debate es una versión secularizada y finisecular de la "guerra de los dioses" weberiana. Ciertamente, el problema es considerable en la medida, incluso, en que se inscribe en una reflexión sobre la existencia eventual de los derechos del hombre con carácter universal. Pero este debate, en detrimento de su carácter dramático y de su visibilidad actual, no es más que uno de los puntos que se debe tener en mente.

<sup>5</sup> Dualidad de principios que se encuentra en las tres dimensiones de la democracia recordadas por Alain Touraine, *Qu'est-ce que la démocratie?*, París, Fayard, 1994 [*¿Qué es la democracia?*, Ediciones Temas de Hoy, 1994].

posibilidad de destacar una voluntad unitaria de los hombres por medio de la libre deliberación; y la concepción "sociológica", que hace de la representación institucional relaciones sociales antagónicas. La primera insiste en la posibilidad de preservar un espacio público al amparo de la lucha de clases, un espacio de discusión donde el acuerdo de los hombres sea posible a través de la construcción comunicacional de una verdad armoniosa superior. La segunda enfatiza las divisiones estructurales del cuerpo social, la existencia de una tensión, imposible de eliminar, que hace del conflicto una verdad permanente de la vida colectiva. Dos posiciones cuestionadas por todos aquellos que no ven en la democracia más que un formalismo o una tregua, por tanto, se trata en el fondo, siempre, de una suerte de fractura que se debe superar. Ahora bien, tanto la democracia-procedimiento, como la democracia-división, y la democracia-superación, concuerdan con el carácter universal de las demandas sociales.<sup>6</sup> El burgués ilustrado o el proletario deshumanizado no se oponen más que en el seno de una concepción universal de la política; el primero, porque encarna la razón, y el otro porque al estar privado de toda identidad, se supone que deben actuar en nombre de toda la humanidad.<sup>7</sup>

El multiculturalismo es el que pone en duda, práctica e intelectual, este implícito democrático, ya que las reivindicaciones particularistas se basan en los derechos que difícilmente podrían ser universalizables; además las demandas que dichas reivindicaciones formulan, cuestionan los límites institucionales fijados por la libertad negativa. Los individuos ya no se satisfacen con una identidad privada, y la extensión del proceso de individualización se acompaña, en lo sucesivo, de la afirmación pública de las identidades.

En Francia, la democracia ha estado durante mucho tiempo fundamentada en la represión de las identidades particulares y la construcción de los sujetos colectivos universales, suponiendo el abandono de toda demanda identitaria no universalizable en el dominio público.<sup>8</sup> No proponía negar la diversidad social (toda la polí-

<sup>6</sup> Cf. C. B. Macpherson, *Principes et limites de la démocratie libérale*, París, La Découverte, 1985.

<sup>7</sup> No es más que en los "márgenes" del sistema mundial donde el problema identitario causó verdaderamente estragos en la universalidad del juego democrático. Desde este punto de vista, el multiculturalismo puede ser percibido como la importación en los países "centrales" del antiguo dilema identitario de las "minorías" colonizadas.

<sup>8</sup> Cf. Chantal Mouffe, *Le politique et ses enjeux*, París, La Découverte/MAUSS, 1994.

tica moderna está condenada a contrariar este proceso), sino imponer un lenguaje institucional obligando a su traducción en términos universales. Y a pesar del esquematismo que una lectura de este tipo impone, es claro que son las nociones de libertad e igualdad las que, de modo más duradero, han expresado esta aspiración. Ahora bien, importantes inflexiones se desprenden en lo sucesivo.

### *De la igualdad y de la equidad*

Cuando lo político es asimilado con lo universal, la igualdad en sí misma está pensada a través del prisma de la universalidad, concebida como la que define las relaciones de los individuos a partir de una representación de la sociedad como totalidad. De esta manera, la igualdad es un concepto que extrae su sentido de la referencia a un individuo abstracto, miembro de una sociedad moderna y, por tanto, finalmente siempre universalizado. Ciertamente la diversidad individual jamás es extraída del todo y el problema clásico de la "equivalencia" de los individuos, ligados por las situaciones de vida en común, está ahí para recordarlo. A pesar de ello, en la definición clásica de la igualdad, todas las diversidades terminan, tarde o temprano, por expresarse a través de conceptos universales.<sup>9</sup>

Poco importa aquí el criterio de justicia recordado, en las diversas fases de la historia democrática, si éste consiste en dar a los hombres, en función de su capacidad o en función de sus necesidades, o si hay que llegar hasta la constatación de un estallido de los principios de justicia en la sociedad moderna.<sup>10</sup> Lo esencial es que la idea de la igualdad de todos los hombres significa que los individuos son considerados iguales y tratados como tales con referencia a las cualidades

<sup>9</sup> La historia del feminismo es al respecto paradigmática. No es sino hasta que se planteó el lenguaje del sufragio universal y de la universalidad de los intereses de clase, que un discurso identitario pudo verdaderamente instalarse.

<sup>10</sup> Cf. Michael Walzer, *Spheres of Justice*, Nueva York, 1983; Luc Boltanski y Laurent Thévenot, *De la justification*, París, Gallimard, 1991. Por supuesto, el problema de la medida (la "común humanidad" de los contrayentes del que hablan Luc Boltanski y Laurent Thévenot), por tanto de la equivalencia de las "cosas", es importante, sobre todo en el seno de una sociedad donde la inconmensurabilidad de las prácticas es algo de todos los días. El problema, por tanto, puede aquí limitarse a una variación de grado y no de naturaleza, la cuestión es siempre la de establecer los equivalentes de las "cosas" después de proponer la aplicación igualitaria de un tratamiento determinado a todas las "cosas".



consideradas como constitutivas de la “naturaleza” humana: la razón, la responsabilidad moral, la libertad. Esta idea es reguladora. Históricamente, nunca ha ignorado las diferencias de “naturaleza”, pero se ha vuelto la exigencia moral según la cual todos los hombres deben ser tratados de la misma manera, en tanto que todos son ciudadanos. En esta perspectiva las desigualdades de naturaleza existen, y se trata de eliminarlas, o de corregirlas, a través de un trato igualitario. La igualdad democrática, en su visión maximalista, hace el llamado al remplazo de la desigualdad natural (y del trato reservado a esta última por los antiguos regímenes) por la igualdad moral, para retomar las palabras de Jean-Jacques Rousseau. El recorrido de la noción de igualdad en el seno de la historia social de la democracia puede ser remitido a la imagen de una toma en consideración progresiva de las diferencias a través de la ecuación igualitaria. En la historia, con frecuencia, las diversidades objetivas han sido percibidas pero para muchos éstas no significan más que un punto de vista político, hasta que sean traducidas en un lenguaje universal.

De hecho, las diversidades no pueden volverse políticamente significativas más que en el seno de una concepción liberal, la que exige que se deje de pensar la igualdad en el interior de una concepción global de la injusticia, sugiriendo una situación estructural de dominación y explotación, y que uno se dirija hacia una concepción de la justicia social en el sentido de igualdad de oportunidades. Desde entonces, la sociedad deja de ser concebida como un lugar de conflicto para volverse el lugar de una “carrera” social. En lo sucesivo, se trata de asegurar una participación igualitaria en el seno de la competencia social. La crisis de la visión de la igualdad social bajo la influencia de una concepción totalizante de la sociedad nos lleva a un cambio de envergadura, que viene a formular la noción de equidad. En su formulación clásica, la igualdad acentúa los elementos comunes a los individuos abstractos, y no sus diferencias o particularismos colectivos; es decir, conduce siempre a una concepción global y común de la sociedad. Sucede de otra manera con la noción de “equidad”<sup>11</sup> que reconoce la pertinencia política de las especificidades culturales de los individuos y de los grupos, al aceptar la idea de un tratamiento diferencial de los miembros de estas colectividades. Más aún, la noción de equidad no se restringe a dar más a aquellos que

<sup>11</sup> Para la toma en consideración de esta noción en Francia, cf. Joëlle Affichard y Jean-Baptiste de Foucauld (coords.), *Justice sociale et inégalités*, París, Ed. Esprit, 1992.

menos tienen (aunque las políticas del estado-benefactor hayan tenido esta inspiración), sino que termina por imponer la legitimidad de un lenguaje diferencialista en la sociedad.

La fuente de esta inflexión en el seno de la matriz democrática debe buscarse en el proceso de racionalización moderno, más precisamente el desarrollo de un saber social sobre las razones de las desigualdades y sobre los resultados de las políticas sociales igualitarias. La antigua denuncia de "igualdad formal" se perpetúa y se prolonga bajo nuevos principios.<sup>12</sup> La equidad es el reencuentro de la metáfora de la "carrera" y el saber sobre las "discapacidades" de los competidores.

### *De la libertad y de la diferencia*

Un debate clásico opone dos concepciones de la libertad. La "libertad negativa" define la capacidad de un individuo de actuar, hasta un cierto punto, sin trabas, y frente al crecimiento del estado, de disponer de un "fuero privado" protegido y resguardado de toda intervención pública. La "libertad positiva" es la capacidad de actuar de manera autónoma sin ser influido por la voluntad de los demás.<sup>13</sup> La primera hace referencia a la acción, la segunda a la voluntad: como dice Norberto Bobbio, la primera conduce a los derechos civiles, la otra a las manifestaciones de la libertad política.<sup>14</sup> Notemos que con el desarrollo de los totalitarismos a lo largo del siglo XX, la primacía de la libertad negativa sobre la libertad positiva se ha vuelto un elemento consensual para muchos autores.

Ahora bien, el multiculturalismo viene a aportar una inflexión importante. Históricamente, la libertad negativa era una libertad individual mientras que la libertad positiva era, en el fondo, la libertad de

<sup>12</sup> En realidad, y desde el punto de vista de una retórica progresista, el principio de equidad apunta con frecuencia a neutralizar las denuncias de los "efectos perversos" señalados por los conservadores, al tiempo que quieren prolongar la crítica tradicional en lo referente a los límites de la democracia "formal". Cf. Albert Hirschman, *Deux siècles de rhétorique réactionnaire*, París, Fayard, 1991.

<sup>13</sup> El punto es discutible, pero la oposición de las nociones encuentra su origen en la distinción establecida por Benjamin Constant entre la libertad de los antiguos y la de los modernos. Para una presentación crítica de estas nociones, cf. Isaiah Berlin, *Éloge de la liberté*, París, Calmann-Lévy, 1988.

<sup>14</sup> Cf. Norberto Bobbio, "Libertà", *Enciclopedia del Novecento*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1979, vol. III, pp. 994-1004.

un sujeto colectivo, por ejemplo, el derecho de un pueblo a la autodeterminación. En el multiculturalismo, la libertad positiva se vuelve la libertad de un sujeto individual, siempre y cuando se comprenda claramente que éste ya no es un problema filosófico (la indeterminación de la voluntad humana) sino el de la autodeterminación de un sujeto individual como miembro de un grupo. Empero, y el punto es esencial, en el seno de la modernidad, puede tratarse en lo sucesivo de una autonomía personal y ya no de la expresión de una comunidad. De hecho, la nueva libertad positiva expresada en el multiculturalismo es el resultado de una mezcla, por el momento teóricamente inestable, entre la libertad negativa y la libertad de autoafirmación.

Aquí también, el análisis político debe ser prolongado tomando en consideración la situación social. La vieja acusación en contra de los liberales, a saber, que a fin de cuentas su proyecto político conlleva daños a la cohesión societal, se encuentra en los hechos a través de la existencia y el crecimiento de un deseo de afirmación identitaria. En la concepción clásica de la libertad positiva, para expresarse, el individuo debe concebirse como miembro de una totalidad política, y las diferencias individuales deben traducirse en un lenguaje universal. Ahora bien, la otra vertiente de la modernización, descrita mejor que nadie por Norbert Elias,<sup>15</sup> de la individualización creciente de los sujetos, se traduce políticamente en un cuestionamiento de esta exigencia. El deseo aquí es afirmarse positivamente como individuos en el escenario social. Y desde este punto de vista, las gramáticas sexuales o étnicas no son más que signos predecesores de un proceso más general. Está en obra un cambio profundo de las concepciones tradicionales de la “verdad” política, de hecho, del sujeto que enuncia la verdad política. El corte entre las “apariencias” y las “esencias” cambia entonces de sentido. Ayer, el “yo público” y la “voluntad general” se consideraban encarnaciones del sujeto, verdaderamente individual y humano, puesto que era político —es aquí donde Rousseau, por sus contradicciones, constituye la figura de referencia—. En la actualidad, el “yo privado” y las “voces minoritarias” suponen encarnar al verdadero sujeto de la política: el de la autenticidad.<sup>16</sup> El osci-

<sup>15</sup> Cf. particularmente Norbert Elias, *La civilisation des mœurs*, París, Calmann-Lévy, 1991, y *La dynamique de l'Occident*, París, Calmann-Lévy, 1975.

<sup>16</sup> Por otro lado, la autenticidad y la dignidad hacen el llamado a una política del “reconocimiento” en la modernidad, cf. Charles Taylor, *Multiculturalism and the politics of recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1992.

lar entre lo colectivo y lo individual es considerable. Ayer, la libertad positiva buscaba la inmediatez de la sociedad en sí misma (el individuo no era más que una prolongación de esta exigencia fundadora de la verdad política); hoy, la libertad positiva busca la inmediatez del individuo en sí mismo (la sociedad política no es concebida en el fondo más que como el corolario de esta verdad política). A la primacía de la “voluntad general” como esencia de lo político le sigue la primacía de la política de la autenticidad.

La distancia de lo objetivo y de lo subjetivo está en los cimientos de este proceso<sup>17</sup> donde el “yo” ya no puede identificarse con una “voluntad general” y tampoco puede afirmarse públicamente más que por medio de la ostentación de su autenticidad. En la *Declaración Universal de los Derechos del Hombre* de 1948 ya se manifiesta esta distinción, ya que a una definición objetiva de los derechos del individuo se agrega un elemento subjetivo; se habla, entonces, de una “igualdad de dignidad”. Y teniendo en cuenta el aspecto característico del proceso de individualización moderno, esta “dignidad” va a afirmarse como expresión de una “diferencia”. El aumento de un deseo individual de dignidad, bajo forma de deseo de reconocimiento público de una diferencia individual (o más bien, luego de haber sido vivida por mucho tiempo como individual y privada), muestra los límites de la libertad negativa (ahí en donde ya no soy reconocido porque ya no me afirmo) y de la libertad positiva clásica (ahí en donde yo no puedo afirmarme más que como ciudadano, por tanto como hombre abstracto). El multiculturalismo, después del proceso de individualización moderna, expresa la exigencia del crecimiento de la diferencia en el dominio público.

Lo político se encuentra trastocado profundamente. Ya no se trata solamente de defender al individuo contra las amenazas sociales, económicas o ideológicas. El nuevo ideal democrático es la afirmación pública de las diferencias: se trata de autodeterminarse individualmente y asegurar la coexistencia de la mayor diversidad posible. El motor del nuevo avatar histórico de la libertad es la diferencia y el deseo de afirmarla.

<sup>17</sup> Cf. Georg Simmel, *La tragédie de la culture*, París, Rivalet, 1988; y más recientemente, Alain Touraine, *Critique de la modernité*, París, Fayard, 1992.

## LOS DEBATES POLÍTICOS DEL MULTICULTURALISMO

La inflexión aportada por la reivindicación identitaria en el seno del marco democrático lleva en la esfera pública a la constitución de cuatro grandes debates. Éstos están lejos de agotar la diversidad de las problemáticas, pero tienen el mérito de fijar un marco común de discusión. Sin embargo, no se trata aquí de establecer una coherencia intelectual a partir de elecciones y discusiones aún ampliamente títubeantes, sino de dibujar su espacio e indicar las condiciones de incertidumbre en las cuales se desarrollan; lo que es particularmente necesario en Francia, donde el llamado a la tradición republicana siempre sirve de apoyo a la satanización y a la represión de toda exigencia identitaria.

*Igualdad contra equidad*

Más allá de los debates filosófico-políticos alrededor de la noción de equidad,<sup>18</sup> se trata de examinar aquí las tensiones introducidas por el problema identitario. En el panorama francés, la noción de equidad conlleva fuerza y fragilidad a la vez. Su fuerza consiste en mantenerse permanentemente en el proceso de racionalización, apuntando entonces a un tratamiento más individualizante de la justicia social. Su fragilidad radica en que la equidad sólo puede llevarse a cabo a condición de modificar la concepción legal igualitarista (o “republicana”) de la cohesión social en favor de un modelo individualista de dicha cohesión, que descansa sobre una igualdad de oportunidades.

La igualdad implica que la sociedad es una y, sobre todo, que el estado interviene de manera universalista para reforzar su unidad, y garantizar por tanto la inmutabilidad de los valores morales. Si el estado interviene de un modo distinto del sentido estrictamente universalista, entonces promueve la discriminación que termina en un desinterés de los ciudadanos, los cuales dudan de su buen fundamento. Al contrario, la equidad supone que no se conciba la igualdad de los derechos más que en función de la situación particular de cada uno. En lo sucesivo, ya no se trata de aplicar los mismos principios a

<sup>18</sup> Particularmente el conjunto de las polémicas planteadas alrededor de la obra de John Rawls, *Théorie de la justice*, París, Seuil, 1977 [*Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979].

todo el mundo y a veces incluso tampoco se conciben los principios como idénticos para todo el mundo: se trata siempre de tomar en cuenta las circunstancias personales.

Dos principios societales entran aquí en competencia. Para el primero, la disminución de las desigualdades pasa por el otorgamiento de los derechos sociales a los individuos. Para el segundo, la cohesión social proviene de la capacidad efectiva de asegurar un acceso equitativo a los derechos no siempre universalizables. La intervención, a veces la "corrección" de naturaleza equitativa, interviene por tanto a favor de los derechos sociales: se pregona un tratamiento diferente para ciertos individuos en función de sus características individuales.

En el caso de Francia, la tensión entre estos dos principios puede ser ilustrada con ciertas políticas públicas, como las de las zonas de educación prioritarias (ZEP). Además de los límites propiamente escolares que han sido señalados,<sup>19</sup> podemos examinar algunas de sus dificultades, como producto de una tensión entre ambos principios.

A pesar de que el objetivo de las ZEP supera ampliamente el marco en sí del multiculturalismo, muchas de sus dificultades se detectan a partir de éste.<sup>20</sup> Aquí, efectivamente, la tensión entre "igualdad" y "equidad" es extrema. A la dificultad de una lógica "republicana" que debe tener en cuenta las cuestiones que ponen de relieve la especificidad cultural de los alumnos provenientes de la inmigración, se agrega la de una lógica "diferencialista" que tiene que tener en cuenta las cuestiones que remiten a la historia desterritorializada de la educación en Francia.<sup>21</sup> Las tensiones que resultan, a menudo se les revierten a los mismos educadores que se ven constreñidos a fabricarse "su" respuesta en función de las orientaciones y de los recursos locales. Pero estas tensiones están presentes en la concepción misma de la política de las ZEP.

Las ZEP son, efectivamente, un buen ejemplo de una política pública a medio camino entre igualdad y equidad. Éstas parten de un enfoque global del fracaso escolar, tomando en cuenta la correlación entre éste y el modesto origen social, así como de un reforzamiento

<sup>19</sup> Cf. Denis Meuret, "L'efficacité de la politique des zones d'éducation prioritaires", *Revue Française de Pédagogie*, núm. 109, 1994.

<sup>20</sup> Para una presentación de numerosas dificultades de esta índole, cf. con la dirección de Michel Wieviorka, *L'école et la ville*, CADIS, junio de 1993.

<sup>21</sup> En realidad, esta representación extraterritorial de la escuela republicana es cada vez más cuestionada por los historiadores que señalan, por lo contrario, su fuerte capacidad de compromiso local. Cf. entre otros, Jacques y Mona Ozouf, *La République des instituteurs*, París, EHESS/Gallimard/Seuil, 1992.

del fracaso en función de las disparidades espaciales.<sup>22</sup> La definición de los establecimientos escolares clasificados en las ZEP combina criterios escolares propiamente dichos (tasas de reprobación, número de alumnos inmigrantes, edad y retraso, etcétera), con criterios externos a la educación nacional. La “nueva” percepción del problema conduce por tanto de manera forzada hacia políticas públicas compensatorias, pedagógicas, incluso urbanas, con el fin de llegar a través de una dotación desigual de medios (por tanto más equitativos), a un reequilibrio conforme a un objetivo de justicia social. En suma, “dar más a aquellos que tienen menos”. No obstante, el giro hacia la equidad no ha sido llevado a cabo más que a medias y es en este nivel donde se encuentra una de las grandes insuficiencias de las ZEP. Efectivamente, las ZEP, que efectúan una síntesis de la equidad diferencialista y la igualdad republicana, no apuntan hacia una categoría de población distintiva sino hacia un territorio.

Las ZEP se inscriben en un proceso de racionalización creciente de la acción pública,<sup>23</sup> de ahí proviene su vocación a establecer un acercamiento a la vez más global y mejor dirigido de la ayuda social.<sup>24</sup> Empero, esta toma en consideración de las especificidades locales está en el marco de una concepción igualitarista y republicana: los particularismos locales no son tomados en cuenta más que en la medida en que puedan ser pensados en términos universales. Así, el principio de equidad apunta entonces a los déficit sociales, y cuando las especificidades culturales e identitarias son consideradas, lo son como problemas sociales (expresados a través de lenguajes universales).<sup>25</sup> Ésta es una de las razones por las cuales las políticas de las ZEP no se acompañan masivamente de pedagogías específicas.

No considerar el tema identitario marca los límites de las ZEP. La racionalización se maneja en el sentido de un acercamiento eventual de las especificidades de los mercados locales del trabajo y en el sentido de una mayor descentralización, pero la diferencia cultural per-

<sup>22</sup> Sobre los envites sociológicos de las ZEP, cf. Agnès Henriot-Van Zanten, *L'école et l'espace local*, Lyon, PUL, 1990.

<sup>23</sup> Para una reflexión más amplia sobre las nuevas competencias del Estado, cf. Jacques Donzelot y Phillippe Estèbe, *L'État animateur*, Paris, Esprit, 1994.

<sup>24</sup> Para una reflexión crítica en este sentido, cf. Joël Roman, *La politique de la ville et l'école*, relación de síntesis. Comité d'évaluation de la politique de la ville, septiembre, 1993.

<sup>25</sup> Esto es, en el fondo, la versión habilitada de la pedagogía diferenciada que se encuentra en la escuela republicana.

manece, de hecho, por fuera del proceso. En este sentido, las ZEP son más el producto de la incapacidad del “centro” para dar directivas coherentes, que de un proyecto que tiene como fin acrecentar la autonomía de las instancias locales. Los educadores, a pesar de sus divergencias reales, son siempre capaces de aplicar las instrucciones idénticas y dispensar las enseñanzas de manera uniforme. La “apertura” de la escuela hacia el barrio es, por tanto, un proyecto truncado desde su misma raíz: la escuela toma en cuenta las desigualdades sociales, concibe incluso la discapacidad escolar ligada a una diversidad cultural, pero no trata verdaderamente la diferencia. Así, las ZEP no son más que una dosis de “equidad” en el seno de un sistema educativo animado, en su conjunto, por sólidos principios igualitarios.

### *Igualdad contra diferencia*

A menudo, la igualdad implica recrear, a través de una dinámica conflictiva entre diversos grupos, un espíritu de solidaridad, pasando por un lenguaje político cuidadosamente universalista: sea que la gramática de los actores sociales termine por hacer emerger lo universal, sea que lo universal, como ha sido tan a menudo el caso, se lo identifique con una de las voces. La diferencia, por el contrario, consiste en establecer un principio de reconocimiento entre los individuos. Aquí, el lenguaje político es particularista: toda pertenencia no es captada más que como una especificidad autónoma; el planteamiento entre paréntesis de la totalidad apunta particularmente a la anulación de toda jerarquía entre las diferencias.

La tensión no puede entonces más que ser fuerte entre la igualdad y la diferencia. La igualdad, orientada sobre derechos universalizables, supone ignorar, de una manera u otra, las diferencias entre los individuos ante un objetivo particular y considerar a las personas diferentes como equivalentes (pero no forzosamente idénticas) para un propósito determinado. Es por esto que algunos se han apresurado a afirmar el carácter artificial de la oposición entre la igualdad y la diferencia; opuesta a la igualdad se encuentra la no-conmensurabilidad de los individuos en función de ciertos objetivos.<sup>26</sup> Pero es

<sup>26</sup> Joan W. Scott, “Igualdad vs. Diferencia: los usos de la teoría post-estructuralista”, *Debate Feminista*, 3, vol. 5, marzo de 1992, pp. 85-104.



justamente a partir de esta exigencia como van a nacer las oposiciones entre ambas concepciones. Las demandas de igualdad apuntan a generar el reconocimiento de la legitimidad de ciertas diferencias no reconocidas pero, para que esto se realice, estas demandas exigen la existencia de un lenguaje que sea evaluado en común. Con frecuencia, esto crea problemas desde un punto de vista identitario: los actores quieren imponer una concepción específica en cuanto tal. La *impasse*, quizá, no es “lógicamente” necesaria, pero con mucha frecuencia se ha mostrado como sociológicamente insuperable.

Los avatares del movimiento feminista pueden ilustrar esta tensión. Por un lado, el feminismo igualitario busca establecer la igualdad entre la mujer y el hombre por medio de la negación del sexo como determinante del estatus social. El movimiento defiende por tanto los derechos (universales) de los individuos más allá de toda particularidad. Esta vertiente del movimiento fácilmente se ha identificado con el optimismo de las clases dirigentes en lo que se refiere a los beneficios del proceso de modernización, particularmente con la idea de que el desarrollo económico conduce al progreso social. Ahora bien, aquí, como no han dejado de señalarlo los partidarios de un feminismo particularista, la mujer se anula incluso antes de históricamente haber podido existir: la aceptación, incluso, implícita, de un universal disuelve la identidad. Por otro lado, el feminismo diferencialista hace de la reivindicación identitaria el corazón del movimiento. La abolición de las fronteras entre lo privado y lo público, el cuestionamiento del patriarcado, los análisis llevados con la ayuda del materialismo histórico o de la psicología (psicoanálisis freudiano o lacaniano —y la emergencia de un “hablar-mujer”—, o aún más, la teoría de las relaciones objetales), apuntan, cada una a su manera, a elaborar la teoría de esta práctica contestataria. Según el caso, la división ha sido más o menos grande, pero siempre de rigor.

En realidad, la tensión es irreprimible porque nos conduce a dos filosofías de la integración social. Para el igualitarismo, se trata de encontrar, por medio de lo político, una gramática que permita establecer un espacio común societal, en suma, un universal que permita cimentar la sociedad. La integración de la sociedad pasa siempre por el desempeño de los derechos universales: de ahí viene la primacía de lo político. La diversidad social debe ser contrariada por una unidad cultural. Para el diferencialismo, se trata, por lo contrario, de permitir la más grande expresión de las diferencias, de ahí vienen las críticas a lo político como cimiento de la sociedad. Finalmente, la in-

tegración es “sistemática”; de hecho tarde o temprano, y con frecuencia de manera implícita, en esto uno se remite al mercado como principio no trascendente de orden. En efecto, siempre es el mercado lo que permite articular los elementos enlazados entre sí, pero sin principio central. El mercado destruye toda referencia a lo universal y se adapta al mundo de las diferencias. La diversidad social es sustituida por la diversidad cultural.

Por otra parte, en la mayoría de los casos, resulta evidente constatar que las sociedades más homogéneas socialmente son las que están menos abiertas culturalmente. La preocupación de la integración social, muy bien ilustrada por el principio de la igualdad, no siempre concuerda con la valorización de la diferencia cultural.<sup>27</sup>

### *Libertad contra diferencia*

La tensión entre estos dos términos cuestiona, por un lado, la síntesis llevada a cabo en el seno de la democracia moderna entre las dos concepciones de la libertad, negativa y positiva, y por otra parte, la primacía de la primera tal como la modeló la historia de nuestro siglo xx. El proceso de individualización lleva en efecto a un impulso de reivindicaciones identitarias a través de las cuales los actores quieren afirmar su especificidad cultural y ya no solamente contentarse con la existencia en un dominio “privado”.

Esta tensión no opera en el vacío. En su base se encuentra el hecho de que en cada sociedad existe, muy a menudo de manera implícita, un modelo prescriptivo de individuo. La libertad democrática negativa es por tanto vivida por algunos como una manera de ocultar sus discapacidades frente a una normalidad establecida. Es por esto que la oposición al cuestionamiento de los modelos dominantes no puede traducirse, a la larga, más que como una puesta en duda del principio mismo de la división entre lo “privado” y lo “público”. La política multicultural emerge al volver a cuestionar esta división vivida bajo la forma de amputación. Ahora bien, la política de la diferencia, al apuntar a la destrucción de un modelo dominante, corre el

<sup>27</sup> Para una reflexión sobre esta oposición entre integración social y heterogeneidad cultural en los dos modelos del capitalismo contemporáneo, cf. Michel Albert, *Capitalisme contre capitalisme*, París, Seuil, 1991 [*Capitalismo contra capitalismo*, Barcelona, Paidós, 1992].

riesgo de transformar a la sociedad en una mera yuxtaposición de grupos. Los conflictos identitarios expresan entonces a los ojos de algunos, una obsesión por encontrar un principio de cohesión a la vez que la explosión de las minorías que nada detiene y que todo parece oponer: todos contra todos, unos después de los otros, todos están en la mira.<sup>28</sup> Y a medida que esta disolución tiene lugar, se corre el riesgo de asistir a una subasta de la política de la diferencia. Al final de este proceso de endurecimiento identitario se produce el paso a una autoafirmación de naturaleza esencialista y ya no relacional de las identidades, lo que se traduce, muy concretamente, en repliegues comunitarios que niegan las diferencias individuales. Vemos entonces aparecer el riesgo de las reivindicaciones identitarias: en una de sus vertientes, y bajo la cubierta del “posmodernismo”, éstas conducen hacia las concepciones más adoradoras del pasado de la identidad social. En el seno de cada categoría del Otro, todos son el Mismo: los individuos dejan de ser sujetos, por tanto comprendidos a través de sus diferencias, para volverse tipos sociales, captados a través de su identificación con un estereotipo minoritario. A la larga se impone un suelo identitario común a todos los miembros de una categoría, más profunda que su individualidad.

La doble oposición descansa así, por un lado, en el cuestionamiento de la libertad negativa a través de la preocupación de afirmación diferencialista y, por el otro, en la crítica de las esencias diferencialistas en el nombre de libertad individual. Ambos desgarramientos son tales que se asiste incluso aquí o allá, a la entronización de una nueva política que busca “superar” estas dos *impasses*. Se trataría, en lo sucesivo, de reclamar en nombre de su diferencia, el derecho a la indiferencia y, por tanto, de llegar a una armonización entre los dos principios. Ahora bien, en los hechos, nada puede ser más contradictorio: ¿cómo movilizar un recurso identitario para instaurar una indiferencia identitaria? El objetivo del movimiento entra aquí en oposición con los recursos a los cuales apela. De hecho, hay menos tensión entre dos concepciones opuestas, comprometidas con representaciones opuestas de la sociedad, que entre dos reivindicaciones contrarias: por un lado, la preocupación por la libertad negativa (la reclusión de

<sup>28</sup> Un proceso leído de modo distinto según las sensibilidades políticas de los autores. El soporte que va de los partidarios de este proceso (por ejemplo, Michel Foucault), hasta los detractores liberales o neoconservadores (por ejemplo, Arthur Schlesinger Jr., o Samuel Huntington).

la identidad en lo privado) y del otro lado, la afirmación identitaria en el dominio público.

Esta tensión se ha esbozado de una manera más viva en Francia con el “asunto del velo islámico”,<sup>29</sup> que hay que interpretar más allá de sus significaciones estrictamente escolares, en su núcleo político, como la oposición entre dos concepciones de la individualidad moderna. La primera es una concepción laica de la escuela (lugar neutro resguardado del mundo y sus divisiones), que defiende una versión francesa y escolar, recientemente radicalizada, de la libertad negativa. De acuerdo con ellos, el individuo debe desprenderse de sus características frente a una institución que no ve en él más que un ciudadano que se tiene que formar, sin aceptar la intrusión de la diferencia. Del otro lado, están todos aquellos para quienes la afirmación identitaria y el conjunto de las significaciones anunciadas por esta manifestación<sup>30</sup> forman parte (o son vividos o aprehendidos) como marcador al menos parcialmente, del deseo moderno de mostrar su individualidad y de la resistencia a aceptar las imágenes desencarnadas de sí mismos. A la larga, el velo es, o puede ser interpretado en un sentido multiculturalista, como la manifestación de un rostro diferencialista en el seno de una institución despersonalizante, lo que evidentemente no impide que éste dé cuenta de otras significaciones.

Con frecuencia, el debate concluye entonces en los *impasses* antes citados: ya sea que se trate de llevar a cabo un “regreso” a una concepción que reenvíe a lo privado las manifestaciones de las diferencias (pero la sospecha subsiste entonces de manera permanente a los ojos de las minorías, en cuanto al carácter discriminatorio de esta libertad negativa), o que se trate de llevar a cabo un “regreso”, bajo la forma de la rigidez, hacia posiciones diferencialistas extremas, donde al término el individuo es disuelto en lo colectivo.

Notemos, también, que esta tensión puede ser la base de sentimientos de frustración en los miembros del grupo mayoritario de una sociedad. En efecto, al estar a menudo su identidad implícitamente revestida por el modelo cultural dominante, toda reivindicación diferencialista es sentida como una puesta en duda. La agitación

<sup>29</sup> La inestabilidad de los términos del debate es aquí particularmente claro. El “asunto del velo” inscribe también, pero de otra manera, un debate entre dos principios opuestos de la integración social, el igualitarismo y la diferencia.

<sup>30</sup> Cf. Françoise Gaspard y Farad Khosrokhavar, *Le Foulard et la République*, París, La Découverte, 1995.

diferencialista de las minorías, en particular cuando encuentran un eco en la opinión pública o en el seno del gobierno, da lugar a sentimientos de frustración en aquellos que se identifican con las formas culturales dominantes, sobre todo cuando su situación social es inestable o precaria.<sup>31</sup>

### *Libertad contra equidad*

La tensión entre estos dos principios a la larga puede ser extrema. El hecho es que ambos comprometen dos preocupaciones diversas. La libertad negativa, cuyo valor ya no se tiene que demostrar, supone el establecimiento de una frontera entre lo privado y lo público. Ciertamente, esta frontera es histórica y cambiante, pero siempre exige la existencia de un dominio sustraído de la intervención estatal. A la inversa, la equidad, y su creciente preocupación por tomar en cuenta las diferencias individuales, pregona la generación de concepciones cada vez más globales que terminan por entrar injustificadamente en este espacio.

Es decir, que a pesar de su acuerdo aparente alrededor de una concepción “liberal” de la sociedad, estos dos principios conducen a muy vivas tensiones: la voluntad de ofrecer a los hombres más equidad —en la medida en que ella exige tomar en cuenta de manera profunda las situaciones particulares— los hace estar también más expuestos en sus libertades individuales. No hay necesidad de ser un partidario de la “microfísica del poder” para comprender el riesgo inscrito, para las libertades individuales, en las políticas de equidad.

Es en este aspecto de las cosas como hay que retener los dilemas producidos con el fin de cuestionar los efectos “no deseados” de las discriminaciones institucionales. El punto no ha captado todavía la atención que merece en Francia, pero ha sido ampliamente discutido en otros países de Europa. En el Reino Unido, todo un conjunto de trabajos pone en cuestionamiento las injusticias ligadas al hecho de no tomar en cuenta las necesidades particulares de ciertos grupos de la población, o bien ligadas a una representación estereotipada de las demandas potenciales. Para frenar la exclusión institucionalizada no deliberada que trastoca ciertas minorías, las políticas públicas están

<sup>31</sup> Cf. Michel Wieviorka, *La France raciste*, París, Seuil, 1992.

obligadas, desde su concepción, a tomar en consideración las necesidades reales y específicas de los diferentes grupos sociales o culturales. Por ejemplo, la concepción de un parque locativo público debe tener en cuenta el tamaño de las familias de las diversas minorías. Por un lado, estas políticas llevan a una equidad creciente y real para los individuos en la medida en que el estado toma mejor en cuenta los particularismos culturales. Pero por el otro lado, estas políticas apelan a la extensión de un saber social, a la producción de una ingeniería social que puede resultar en una intensificación del poder. A esto se agrega el peligro de una rigidez de las políticas públicas. Por supuesto, el riesgo no es inevitable, ya que nociones como "raza" o "etnia", o la definición de las "necesidades" sociales no son, en sus significaciones sociales, trazos inmutables de los individuos, sino construcciones sociales jugándose siempre en un espacio relacional. Pero, ¿cómo evitar estas consecuencias cuando los actores portadores de estas reivindicaciones se mueven, muy a menudo, hacia una naturalización de sus identidades, y por ende, hacia sus "necesidades"?

Dos riesgos, entonces, se hallan inscritos en este proceso. El primero es que hacerse cargo de manera política de las "necesidades" particularistas permite a un grupo de expertos extender su poder. Y el segundo es que esta política "particularista", al hacer públicos los elementos "privados", restringe más a los individuos en las identidades colectivas. Este último aspecto a menudo ha suscitado las reacciones de ciertos miembros de las minorías, y esto de manera harto diferente según su posicionamiento social: de hecho, el recurso étnico, si bien da ventajas a los trabajadores inmigrantes o a algunos miembros de las capas medias convertidos en verdaderos "notables" políticos de la inmigración, obstaculiza la asimilación definitiva de los demás.

Hay entonces un conflicto entre los partidarios de un liberalismo minimalista y los de un socialismo liberal (o de un liberalismo diferencialista). Incluso si la intervención se hace siempre en nombre de la igualdad de oportunidades, la racionalización de la acción pública corre siempre el riesgo de conspirar contra la libertad negativa.

Las cuatro tensiones que hemos presentado muestran, ciertamente de manera esquemática, las dificultades ligadas a la penetración del tema identitario en lo político. Los debates así señalados, en los que se mezclan, a voluntad, las circunstancias de las cuestiones culturales, sociales y políticas, estructuran de una manera renovada cuatro grandes retos.

El primero tiene que ver con los grandes principios de la justicia social y la mejor manera de dar cuenta de las desigualdades o las diferenciaciones sociales (igualdad-equidad). El segundo, se apoya en los principios de cohesión e integración culturales de la sociedad, las posiciones que van de un corte radical entre lo privado y lo público (y la identificación entonces de los individuos a la razón), a la expresión acabada y multiforme de los particularismos culturales (igualdad-diferencia). Un tercero tiene relación con la constitución de los individuos por y en lo político, sea por medio de la constitución de un espacio personal irreprimible y resguardada de toda intervención estatal, sea por la capacidad de autoafirmación pública de las diferencias identitarias (libertad-diferencia). Finalmente, un cuarto concierne a los límites del poder en la sociedad, una oposición que se establece entre dos tendencias mayores de la modernidad, la consolidación política de la libertad negativa y el proceso de racionalización del estado (libertad-equidad).

#### LA DIALÉCTICA IDENTITARIA DEL MULTICULTURALISMO

Se podría suponer, sin embargo, que estas tensiones no son más que lo característico de una fase en transición, donde se enredan los “antiguos” principios y las nuevas cuestiones. Nos hace falta entonces plantear el interrogante de la coherencia de una política multicultural, es decir, que estuviera totalmente articulada alrededor de la diferencia y la equidad.

A primera vista, el contraste es grande entre la oposición clásica de la igualdad y la libertad, tantas veces presentadas como opuestas y en realidad habiendo caminado juntas muy frecuentemente, y la armonía natural supuestamente establecida entre los dos principios políticos del multiculturalismo, la equidad y la diferencia.

Efectivamente, nada opone, en apariencia, estos dos principios. El acuerdo parece inmediato entre el principio de equidad (hecho posible por la intervención y la reflexividad crecientes de la acción pública), que corresponde a la necesidad de dirigir mejor las políticas públicas, y el principio de diferencia, ligado a esta necesidad de dar cuenta de las especificidades de las minorías. Pero la “utopía” multiculturalista pasa demasiado rápido bajo el silencio, no tanto la emergencia de nuevas demandas identitarias, cada vez más sociocultura-

les,<sup>32</sup> como lo que es un verdadero foco del desacuerdo, a saber, la “naturaleza” misma de las reivindicaciones identitarias, marcadas por la influencia, desde sus inicios, de su carácter reactivo. La diferencia se define, pero son tanto la historia social como la naturaleza intrínseca de la noción que lo quieren así, con referencia a una alteridad la mayoría de las veces de carácter dominante. La reivindicación identitaria es inseparable de este panorama.

La noción de identidad multicultural, dependiendo de la de diferencia, supone que el sentido se construye en contraste con, incluso en negación o en represión de su opuesto. Toda identidad se establece en oposición explícita con otra identidad. Desde un punto de vista sociológico, el análisis de las luchas diferencialistas consiste en deshacer estas categorías y oposiciones con el fin de cuestionar el contexto específico donde éstas operan. Es así como una diferencia específica, por ejemplo étnica, sirve para establecer significaciones que no están directamente asociadas a la “piel”, sino que forman parte de una estructura global de significación con carácter totalizante. La oposición no es más que un contraste socialmente establecido y la mayoría de las interdependencias son jerárquicas: en el seno de cada pareja binaria, uno tiene la primacía y el otro es negado.<sup>33</sup> La lucha social está justamente definida por la capacidad de deshacer esta ecuación. Basta pensar en el eslogan de los grupos feministas de los años setenta: el hombre es a la mujer tanto como la bici es al pescado. Pero esta preocupación de autonomización identitaria encuentra rápidamente dificultades a causa del carácter intrínseco de la identidad. Ésta, como lo entendió mejor que nadie Hegel, no se juega más que frente al otro. Toda la dificultad estriba en “afirmar” una identidad que rompe con toda dependencia relacional: como bien lo mostraron las luchas colectivas, el tema identitario, no teniendo sentido, se agota por sí mismo. La identidad definida, la particularidad afirmada, la especificidad obtenida, su objetivo se desintegra en las nuevas dimensiones simbólicas adquiridas por sus miembros. El movimiento

<sup>32</sup> Cf. Didier Lapeyronnie, *L'individu et les minorités*, París, PUF, 1993.

<sup>33</sup> Para teorizar este proceso, varios autores feministas se han inspirado en trabajos de Jacques Derrida, particularmente las técnicas de la “inversión” y del “desplazamiento”: se invierte una significación y se sitúa más allá de su papel de opositor con el fin de mostrar la violencia jerárquica y la deuda que el término dominante tiene hacia el término dominado. Cf. Jacques Derrida, *De la gramatología*, París, Éditions du Minuit, 1967 [*De la gramatología*, México, Siglo XXI, 1971].



está por tanto obligado a recomenzar. Éste lo puede hacer de tres maneras: al producir (en realidad manteniéndola viva) la exigencia de una cultura radicalmente opuesta, al poner en esencia a la larga las identidades reivindicadas, y volviendo a lanzar sin parar nuevas demandas identitarias reactivas.

Avanzar ciegamente es a menudo irresistible: a cada victoria práctica, se descubre una persistente insatisfacción simbólica, el malestar apelando siempre a un excedente de acción. Y cuanto más individual sea esta preocupación, resentida de manera irreprimiblemente individual, más recurre a los lenguajes colectivos. Es por esto que los movimientos diferencialistas, a menos que lleguen a instaurarse por medio de lo político como universales, tienen frecuentes rebotes: la naturaleza misma de la identidad hace que todo reconocimiento identitario sea susceptible de traducirse fácilmente en depresión identitaria, empujando por tanto al actor hacia nuevas demandas identitarias.

Es lo característico del dilema identitario. En su seno, siempre hay que distinguir dos niveles diferentes. Lo que se juega en la escena pública no es igual a lo que se juega en el dominio privado. O más bien, no hay continuidad entre las identidades reivindicadas por medio de la acción colectiva y las identidades vividas en lo cotidiano. La preocupación identitaria jamás es trastocada hasta el extremo por el otorgamiento de nuevos derechos. Desde luego, ha habido progresos considerables, que se han ido realizando, y las situaciones son demasiado diversas para que se pueda permanecer razonando de manera global. Sin embargo, las dos órdenes del fenómeno identitario, lo "público" y lo "privado", no se fusionan jamás incluso si se confunden con frecuencia.<sup>34</sup> Por un lado, se encuentran diversas filosofías de la cohesión social (integración o asimilación) o de justicia social; por otro lado, una diversidad de sentimientos que van de la herida identitaria a la pérdida de sí mismo, pasando por el olvido. Pero no hay lazo directo entre estos dos órdenes. A veces la asimilación se traduce por el olvido identitario pero no siempre y no forzosamente. Otras veces, la pérdida identitaria está separada de todo proceso de integración.

<sup>34</sup> Se entienden entonces los *impasses* mayores de una posición como la de Fukuyama, que piensa encontrar en el dominio tímótico (el deseo de reconocimiento) el principio de un fin de la historia, así como un motor de la democracia en sí misma. Cf. Francis Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, París, Flammarion, 1992 [*El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, 1992].

El apaciguamiento identitario tiene otros tiempos y lógicas a los de la reivindicación identitaria. Es difícil caracterizar este "apaciguamiento" tanto en el conjunto de los conceptos de los cuales disponemos, que apunta a afirmar una identidad; digamos que no se trata ni de una renuncia ni de una denegación, sino más bien de una gestión del discurso de los orígenes a través del distanciamiento. Ciertamente, este apaciguamiento está motivado por elementos externos. Pero sería un error reducirlo al efecto de las situaciones objetivas. Ciertamente, las políticas que se encaminan al aumento de la participación de las minorías en la vida social pueden facilitar este apaciguamiento a condición de no desdeñar lo que se juega del lado subjetivo y que permanece más allá, o de este lado de los procesos,<sup>35</sup> la percepción individual cotidiana de la alteridad, las emociones de negación de sí mismo, siempre percibidas incluso si no son siempre reales; el sentimiento de estar, a causa de su alteridad, en retraimiento o en avance, siempre a la defensiva...

Dicho de otra manera, por el hecho de su "naturaleza" misma, las identidades pueden ser producidas negativamente: la fuerza del racismo proviene de su capacidad de producir identidades impuestas, de encerrar a alguien en un estereotipo, a la larga negando su humanidad. El proceso es más aleatorio en el sentido inverso. Las identidades de las minorías no pueden siempre afirmarse simbólicamente de manera positiva. El drama identitario de las minorías es que no pueden volverse sujetos universales de la modernidad, también que están en la democracia, obligadas a existir de manera "reactiva" o aceptar su disolución identitaria.

La inestabilidad central de la utopía multicultural reside aquí: en la contradicción de la dinámica identitaria. Por ello es posible descubrir una dialéctica no isomorfa entre la equidad y la diferencia. La ausencia de una verdadera equidad, visible notablemente en la existencia de discriminaciones ligadas a los particularismos, tiene tendencia a traducirse en los llamados a las reivindicaciones identitarias. Pero, y es el punto más importante, cuando más una sociedad se compromete con los programas de equidad, más existen (sea por depresión identitaria, sea por esencialización de las identidades) las reivindicaciones identitarias. En ciertos casos, puede incluso suceder

<sup>35</sup> Para las tensiones de este tipo, cf. Erving Goffman, *Stigmate*, París, Éditions de Minuit, 1975 [*Estigma*, Buenos Aires, Amorrortu, 1970].

que lo que los actores ganen en equidad, lo pierdan en diferencia. El hecho de que la diferencia no exista más que en forma de tensión está en la raíz de este proceso de relanzamiento constante de las reivindicaciones identitarias. De aquí provienen, hasta un cierto punto, los ritmos históricos característicos de los movimientos identitarios, a diferencia de otros movimientos sociales: tanto el feminismo como el movimiento de las minorías étnicas parecen tener un núcleo identitario reticente a toda institucionalización consumada.

La dinámica política deberá tener en cuenta cada vez más que la preocupación de identidad tiene tendencia a afirmarse en la democracia, incluso si en Francia, por el hecho de la concepción política de la nación, los debates parecen todavía limitados.

El desafío mayor del multiculturalismo proviene del carácter irremovible de las demandas de identidad en la modernidad, así como de las consecuencias de su apertura a los principios mayores de la democracia. El campo político del multiculturalismo es un espacio incierto de tensiones, tanto desde el punto de vista de los envites que los estructuran, como a causa del carácter muy a menudo evanescente de las políticas identitarias.

El tema del multiculturalismo está íntimamente ligado a la problemática de la laicidad, en la medida en que, por lo menos en los países occidentales, el manejo de la identidad ciudadana en los últimos dos siglos se identifica con el surgimiento del estado laico y de formas políticas de participación por medio de un común denominador, el cual ya no es necesariamente el de las creencias religiosas. Los nuevos estados nacionales han buscado, desde su fundación, la construcción de una identidad común que pase por encima de esas diferencias de convicciones.

Antes de entrar en el tema, es importante aclarar que no nos referimos únicamente a la noción francesa de laicidad, sino que proponemos extender la concepción de ésta, para que sea compatible con la idea de un estado secular, más allá del uso del término o de una experiencia nacional en particular. Es importante señalar lo anterior porque se ha dado recientemente una discusión, particularmente en Europa pero también en otras latitudes, acerca del tema de la laicidad y de la secularización; en el centro de ésta se genera una enorme confusión, a partir del hecho de que el tema de la laicidad en ocasiones se entiende exclusivamente como los franceses lo han concebido hasta ahora, es decir, como una noción identificada esencialmente a ciertas formas de gobierno o a la separación entre el estado y las iglesias.<sup>1</sup>

Si se hace un pequeño repaso de la realidad político-religiosa en la mayor parte de los países europeos, nos percatamos de que el fenómeno de la laicidad no puede asimilarse de manera exclusiva a la idea de separación o a la de una forma de gobierno como la República. En otras palabras, la forma francesa de laicidad sería una excepción que no excluiría por supuesto la existencia del fenómeno en otras latitudes y con características distintas; la laicidad entendida a la francesa, sería un fenómeno exclusivo prácticamente de Francia. Un caso probable-

<sup>1</sup> Véase al respecto la compilación (con dirección de Jean Baudoin y Philippe Portier) *La laïcité, une valeur d'aujourd'hui? Contestations et renégociations du modèle français*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2001. También Roberto Blancarte, "Un regard Latino-américain sur la laïcité", Michel Wieviorka y Jean Baubérot (coordinadores) *Les entretiens d'Auxerre. De la séparation des églises et de l'état à l'avenir de la laïcité*, París, Éditions de l'Aube, 2005, pp. 247-258.

mente parecido, en alguna medida, a los de Italia o México o de algún otro país latinoamericano, pero ciertamente distinto del de la mayor parte de las naciones europeas. El ejemplo más citado es, obviamente, el de Inglaterra. Allí la reina es al mismo tiempo jefe de estado y cabeza de la iglesia anglicana. Pero también es la experiencia de muchos países como Dinamarca, Noruega y otras naciones de tradición luterana con excepción de Suecia, país que hace apenas seis años formalizó una separación entre el estado y la iglesia.

Al mismo tiempo, si observamos el área de influencia religiosa ortodoxa, vemos que en estos cortes históricos existentes en Europa, entre las iglesias ortodoxa y católica, la herencia no es precisamente la de separación, o la de laicidad. Por el contrario, hay una tradición de iglesias oficiales o semioficiales en donde la religión se identifica con la identidad nacional. El caso más claro es el de Grecia, donde, por ejemplo, a raíz de esto, se generaron todo tipo de dificultades para que el papa pudiera visitar dicho país profundamente ortodoxo. Para que el obispo de Roma pudiera ser aceptado como visitante, se tuvo que pasar por una serie de concesiones y concertaciones político-religiosas. Lo mismo sucede en el resto de los países donde hay una fuerte presencia de la iglesia ortodoxa. El caso más crítico en este sentido es el de Rusia, donde nunca pudo concretarse una visita de Juan Pablo II por la oposición del patriarcado de Moscú. Ello muestra precisamente cómo en el caso de la iglesia ortodoxa y su identificación con una identidad nacional se vuelve todavía más extraña y compleja esta idea de laicidad, sobre todo en virtud de que la demanda social para una secularización de la esfera pública no debería ser en teoría incompatible con esquemas legales donde la separación es inexistente. Sin embargo, si entendemos que el fenómeno de laicidad no está exclusivamente ligado a la separación estado-iglesias o a otras formas específicas de la experiencia republicana francesa, podemos comprender, en consecuencia, que puede ser una categoría mucho más amplia, aplicable a otras latitudes y a diversas trayectorias históricas. Parecería incluso que si examinamos diversos casos en el mundo, ni siquiera la experiencia francesa nos podría dar una prueba de que la laicidad es asimilable a la idea de separación de estado-iglesia. Los franceses tuvieron su separación formal hasta 1905 y sin embargo la noción de laicidad se generó en la misma Francia desde el último tercio del siglo XIX, alrededor de la construcción de la escuela laica, obligatoria y gratuita. La laicidad es una noción que se construyó prácticamente a partir de la guerra franco-prusiana y la llegada de la III República al poder. Obviamente, eso significaba luchar en contra de la

actividad de los monarquistas, que acababan apenas de ser derrotados, precisamente con la caída de Napoleón III. Esta identificación entre República y laicidad es lo que prácticamente constituye el núcleo central de la noción de laicidad francesa y eso es lo que hizo muy complicado (para los franceses) que allí donde hubiese monarquía pudiera concebirse la posibilidad de una laicidad.<sup>2</sup>

Insisto, sin embargo, en que sería un error ligar laicidad tanto a la idea de la separación del estado y las iglesias, como con la forma de gobierno republicana, porque de hecho hay elementos de la laicidad que pueden estar incluidos en una constitución monárquica constitucional, como lo hemos podido ver en muchos otros países. El ejemplo más claro ahora lo tenemos con Suecia, donde precisamente una monarquía constitucional estableció la separación entre el estado y la iglesia, adicionalmente a que ya existían elementos anteriores de laicidad en el régimen sociopolítico de los suecos.

En todo caso, lo que vemos en Francia es la idea de que puede existir, como al final del siglo XIX, un régimen que ellos llamaban concordatario o régimen de cultos públicos reconocidos, compatible con la idea de laicidad. Es decir, un régimen en donde el estado francés reconocía cuatro cultos públicos que eran: el católico, el protestante, el reformado y el judaico. Esos cuatro cultos públicos reconocidos, eran por lo tanto parte del estado, que los sostenía financieramente, así como a sus ministros. Lo anterior significaba que en Francia existía una libertad de culto privada distinta de la libertad de culto pública. Dicha libertad en este régimen de cultos públicos reconocidos era compatible con la idea que se generó al mismo tiempo de laicidad, particularmente alrededor de la escuela pública. Tendríamos en consecuencia que pensar la noción de laicidad como una idea que no necesariamente tiene que estar ligada ciertamente a la de separación de esferas o a la de separación jurídica entre los ámbitos político y religioso.

La laicidad está emparentada con otras nociones también. Puede estar ligada a la idea de tolerancia, aunque no es exactamente lo mismo. Puede estar ligada a la idea de pluralidad religiosa, en virtud de que prácticamente su surgimiento es empujado por la aparición de una pluralidad religiosa y la necesidad de una entidad suprarreligiosa en

<sup>2</sup> Sobre la laicidad francesa, consultar la extensa obra de Jean Baubérot, en particular su *Histoire de la laïcité française*. Col. *Que sais-je?*, París, Presses Universitaires de France, 2000 [*Historia de la laicidad francesa*, Zinacantepec, El Colegio Mexiquense, 2005].

el marco de un estado apoyado en una ciudadanía nacional. Sin embargo, la laicidad no es exactamente ninguna de esas cosas.

Lo anterior significa también que para poderse identificar con una serie de realidades que no son exclusivamente la francesa tendríamos que partir de otra base. Es importante entonces regresar a la noción que permita ampliar este concepto de laicidad, o eventualmente secularidad.<sup>3</sup> Desde mi punto de vista, el elemento que nos permite entender la laicidad es la noción de legitimidad y su fuente.

Me parece que la legitimidad anterior a la del estado laico es una que todavía proviene de lo sagrado o religioso. Las monarquías absolutas tenían varias fuentes de legitimidad, pero una de las principales era la consagración, es decir, la capacidad de afirmar que de alguna manera la autoridad del monarca absoluto provenía de Dios. La consagración era el acto mediante el cual las instituciones religiosas terminaban por transmitir u otorgarle el poder al monarca. El paso de una forma de legitimidad sagrada a una no sagrada se da precisamente cuando se comienza a construir la noción de soberanía popular; es decir, cuando pasamos de la idea de que la soberanía reside en el monarca, a la convicción de que la soberanía reside en el pueblo. Y es en este momento histórico (el cual obviamente no es un instante, sino una construcción a lo largo de algunos decenios), cuando se construye la idea de que en efecto la legitimidad de las autoridades públicas, del propio rey y de las autoridades gubernamentales proviene no de una fuente sagrada sino de la voluntad popular. Eso, desde mi punto de vista es lo que realmente constituye el punto central de lo que nosotros definimos ahora como régimen de estado laico o secular.<sup>4</sup>

Si nosotros partimos de la transformación de la noción de legitimidad, por medio de la voluntad o soberanía popular y ya no de una fuente sagrada, entonces efectivamente podemos realmente ampliar nuestra idea de laicidad y ser capaces de incorporar otras

<sup>3</sup> La "laicidad" se refiere en particular a un proceso de autonomización de las instituciones políticas frente a lo religioso, mientras que la secularización se entiende como un proceso similar en la sociedad.

<sup>4</sup> Defino al estado laico como "un régimen social de convivencia cuyas instituciones políticas están legitimadas principalmente por la soberanía popular y no por elementos religiosos". Al respecto, véase mi contribución, "Retos y perspectivas de la laicidad mexicana", Roberto Blancarte [comp.], *Laicidad y valores en un Estado democrático*, México, El Colegio de México-Secretaría de Gobernación, 2000.

realidades no cubiertas por el tradicional modelo francés. Por ejemplo, en el caso de Europa, en donde sí había elementos de esta laicidad que no son necesariamente los de la laicidad francesa, podemos incorporar el ejemplo del estado secular inglés, a pesar de que la reina siga siendo la cabeza de la religión anglicana; podemos incorporar el caso de Dinamarca, o el de muchos otros donde precisamente puede haber permanecido una identificación entre el estado y la iglesia, o ciertas formas de unión, sin que necesariamente dejasen de aparecer los elementos con que nosotros identificamos a la laicidad.

En este esquema, la discusión sobre los embates a esta forma de concebir la convivencia social se circunscribe no exclusivamente a una realidad específicamente francesa (por ejemplo, el caso alrededor del *fou-lard* o velo islámico), sino que se amplía a cualquiera de las otras formas de gobierno que se han generado en Europa, puesto que prácticamente ninguna de ellas constituye una monarquía absoluta (con excepción probablemente de la Santa Sede, en el sentido de que ésta concentra a los tres poderes, ejecutivo, legislativo y judicial en la persona del papa). Pero aparte del Vaticano, cuyo ejemplo puede ser cuestionable, dado que es un estado particular y un sujeto de derecho internacional *sui generis*, no existen en Europa muchas otras realidades que sigan un modelo diverso del estado laico secular. Y por eso precisamente los escritores, los politólogos europeos, italianos, franceses, en particular, han señalado muy concretamente, sin hacer necesariamente toda esta reflexión, que el estado laico es necesariamente un estado democrático y que el estado democrático es un estado laico. Obviamente no entendido “a la francesa” necesariamente, sino laico en el sentido que referimos anteriormente, es decir como un régimen social cuyas instituciones políticas tienen su fuente de legitimidad en la voluntad popular y ya no por elementos sagrados.

En este esquema, me parece que lo que nosotros ahora conocemos como los embates del multiculturalismo o de una cierta concepción del multiculturalismo sobre esta forma de convivencia, no son exclusivos de una sola realidad nacional. La cuestión se aplica a Europa, pero me parece que obviamente puede ser extensible a todas las latitudes, particularmente en el mundo occidental o “semioccidental” como puede ser América Latina. En efecto, el mismo tipo de construcción sociopolítica ha tenido que hacer frente a cuestionamientos por parte de grupos que defienden intereses específicos; en este caso de grupos religiosos que desde una concepción



ahistórica del principio de libertad religiosa, cuestionan su validez y utilidad pública.<sup>5</sup>

Es también sintomático que finalmente los derechos humanos se construyeron como realidad jurídica (no me refiero al principio inmanente de la dignidad humana, sino a cómo, en la realidad histórica, se construyeron jurídicamente los derechos humanos) a la par que se edificó el estado laico o secular. Curiosamente es algo que los propios defensores del principio de la libertad religiosa (o, en otras palabras, defensores de algunas maneras de concebir este principio) olvidan que las primeras libertades religiosas fueron realmente alcanzadas y garantizadas por el estado laico o secular. Es decir, las libertades de creencia y de culto no son libertades religiosas que surgen en contra del estado secular, sino que son libertades religiosas que surgen gracias al estado laico. Una de las primeras libertades y garantías establecidas por el estado laico es precisamente la libertad religiosa.

Si observamos en el modelo estadounidense, en particular cómo se construyó la libertad religiosa en la independencia de Estados Unidos y si hacemos lo mismo en el modelo francés, en los dos casos estamos hablando de construcciones del estado laico o secular, democrático. Pero esto ya se olvidó en la actualidad. Ahora, a partir curiosamente de una cierta reconstrucción de la noción de derechos humanos, en la que el principio de libertad religiosa sería un derecho humano fundamental, parecería que su existencia se habría generado y desarrollado a pesar y en contra de este estado laico secular democrático.<sup>6</sup> Es sintomático y paradójico observar cómo muchas de las organizaciones más radicales o fundamentalistas en el islam, en el judaísmo, en el cristianismo protestante y en el catolicismo construyen su discurso alrededor de una crítica a ese estado laico secular democrático, cuando fue precisamente ese tipo de construcción sociopolítica la que permitió las libertades religiosas. Por eso en ocasiones hemos afirmado que, para evitar confusiones, tendríamos que llamarlas: “libertades laicas de religión” para que se entendiera que el origen de muchas de ellas no fue precisamente el ámbito religioso, sino que se dio en marcos sociales seculares.

<sup>5</sup> Un caso interesante de laicidad en contexto multicultural es el de Canadá. Véase Micheline Milot, *Laïcité dans le nouveau monde; Le cas du Québec*. Bibliothèque de L'École des Hautes Études. Section des Sciences Religieuses, Turnhout, Brepols Publishers, 2002.

<sup>6</sup> Al respecto, véase el texto de Émile Poulat, *Liberté, laïcité. La guerre de deux France et le principe de la modernité. Éthique & Société*, París, Cerf-Cujas, 1987. En particular su capítulo II, “La lente reconnaissance des droits de l'homme et le pluralisme de leur interprétation; Ses paradoxes, ses contraintes et ses avatars”.

Uno de los debates sobre los que seguramente ha girado esta discusión, es el principio de libertad religiosa, y se menciona este principio como si no tuviera nada que ver precisamente con la construcción del derecho. Al respecto también existe una confusión muy grande entre la idea de libertad y la idea de derecho. Es decir, la noción de los derechos humanos y de muchas de las libertades que se han construido a lo largo de los últimos siglos, es una en donde se parte de la idea de que hay una serie de libertades que son principios universales e intocables en la medida que, simple y sencillamente, no son construcciones históricas o sociales. Se confunden las libertades y los derechos en materia religiosa. Se olvida que, prácticamente todos los derechos existen para limitar las libertades. Lo anterior, muy a pesar de que nosotros tenemos la ventaja de que en español como en francés, en italiano como en casi toda las lenguas latinas, “el Derecho” significa precisamente esa construcción histórica que establece lo que está permitido y las limitaciones a las libertades ciudadanas. Mientras que en otros lugares, por ejemplo, se estudia “Leyes” (*Law*), y no derecho. En el caso nuestro es muy fácil identificar cómo el derecho se construye precisamente como una ciencia que al mismo tiempo está tratando de definir cuáles son los derechos que se pueden establecer jurídicamente frente a las libertades que pueden ser determinadas como libertades absolutas. Se habla, por ejemplo, del principio de la libertad religiosa como si fuera un principio que no puede tener ningún tipo de límite y obviamente el derecho se construye para poner límites a las libertades, incluidas las religiosas.

Por eso tenemos que hacer una distinción entre “Derecho” y “libertades”. Por ejemplo, todos poseemos un derecho de circulación, un derecho de tránsito, que sin embargo está limitado por una serie de leyes y reglamentos. Los automóviles no pueden circular a exceso de velocidad. Existe un instrumento para regular el derecho de circular que se llama semáforo y que es el equivalente social del estado. Éste es un conjunto de instituciones que organiza políticamente a la sociedad, de la misma manera que el semáforo organiza la circulación y establece cuándo los automóviles deben frenar para que otros puedan circular. Aquí se aprecia claramente la diferencia entre la libertad y el Derecho: la primera es infinita por principio, y el segundo tiene por objetivo normar (y por lo tanto limitar) su expresión.

No hay ninguna realidad nacional, o ninguna realidad de tipo social, incluida la del Vaticano o la de la iglesia católica, que no tenga en su propio Derecho una serie de limitaciones a las libertades de sus

miembros. El derecho canónico establece una serie de limitaciones a las libertades de fieles laicos y del propio clero. Lo curioso es que todo esto se olvida, cuando los grupos religiosos reclaman al estado secular una serie de libertades religiosas, buscando que no exista ningún tipo de límites a su acción. Se ataca al estado secular, a partir de la falsa idea de que éste no puede limitar las libertades religiosas. Así, tenemos un esquema mediante el cual, a partir de este principio, el mismo presidente de la república, basado en una cierta idea de las libertades religiosas, puede llegar a romper la norma constitucional. En otras palabras, se puede llegar al extremo, en el cual a partir del principio de libertad religiosa, el principal garante y usufructuario de su permanencia, viola la Constitución.

En este dilema me parece que se enmarca la discusión sobre multiculturalismo y laicidad. Guy Harscheer se refiere a este punto, alrededor precisamente de la noción de la neutralidad en la laicidad y a propósito del concepto de "diferencia", que es recurrente en la discusión sobre el tema de laicidad y la diversidad cultural. Este reconocido especialista muestra también hasta qué punto el derecho a la diferencia debe ser aproximado de manera crítica.

Si [la laicidad] significa una atención mayor a la diversidad de las tradiciones, a partir de las cuales puede manifestarse un sentido de lo universal, encarnará un progreso considerable en relación con otras concepciones de laicidad que son ciegas al sitio [ataque] subrepticio del estado pretendidamente neutro, por valores culturales particulares. Pero si se reduce a la defensa de una especie de apartheid cultural llevará directamente a confusión de valores (entre ciencia y religión especialmente), así como a la tribalización de la sociedad.<sup>7</sup>

Luego agrega:

Es el concepto de neutralidad, que es necesario, en el presente contexto precisar. El estado no es, por supuesto según el ideal laico, neutro en relación con todo valor.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Guy Harscheer, *La laïcité. Que sais-je?* 3129, París, Presses Universitaires de France, 1996, pp. 39-40.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

En última instancia lo que aquí podemos recuperar es la idea de que el estado debe ser neutro, en el sentido de imparcial, en virtud de que no puede adoptar valores particulares excluyentes, sino que tiene que estar constituido por una multiplicidad de valores universales. La idea central aquí entonces es que el estado laico tiene sus propios valores. Por eso es fundamental regresar a la esencia de esta noción, específico por su conexión con la idea de voluntad soberana popular. Porque en la medida que lo liguemos a esta noción entenderemos que el estado laico no es neutral en el sentido de que no puede carecer de una serie de valores de los cuales es portador y cuya permanencia le da sentido a su existencia y a la convivencia social. Puede ser imparcial, pero esta forma de neutralidad siempre estará condicionada por una serie de valores universales, que son precisamente los de la democracia, del respeto a la pluralidad, del respeto a la tolerancia, y otros valores similares que se fueron construyendo al mismo tiempo que se edificó esta idea del estado laico secular. En este esquema, es evidente que los ataques que nosotros vemos ahora desde los particularismos religiosos a esta forma de convivencia social, en algunos casos pueden tener una cierta validez, pero es necesario conocer en qué momento realmente ciertas demandas ponen en cuestión los valores universales o nacionales sobre los que está establecida una cierta forma de convivencia social. Por ejemplo, es importante dilucidar en qué momento una escuela religiosa, musulmana, judía, protestante o católica puede invocar un cierto derecho a la diferencia, cuándo ese derecho podría significar imponer una lógica de subordinación de la mujer frente al hombre, que ya en el resto de la sociedad se ha establecido la igualdad como un valor generalmente aceptado. Y obviamente me parece que la distinción de cuándo la diversidad aporta a la universal y cuándo frena la posibilidad de un entendimiento social es en donde radica el aporte o el peligro del multiculturalismo a la diversidad. En términos religiosos, en los países occidentales, durante siglos el garante de una aportación diversa ha sido el estado laico. Pero una particular concepción de la libertad religiosa desde la perspectiva multiculturalista podría minar las bases de esa frágil convivencia y de las libertades, limitadas pero mutuas, que hasta ahora han sido posibles.

## RELIGIOSIDAD Y CREENCIAS EN UN MUNDO MULTICULTURAL

DANIEL GUTIÉRREZ MARTÍNEZ

*“A Dios llegamos por todos los caminos: el de la lambda, el del candomblé, el del budismo zen, el de los protestantes, el de los católicos, el de la secularización actual, el del discurso científico a la manera de Einstein [...] es arrogancia pretender que se tiene el monopolio de la verdad y pensar que sólo nuestro camino llega a Dios y que los demás desembocan en ídolos.”*

LEONARDO BOFF\*

### DIVERSIDAD, CREENCIAS Y RELIGIÓN

Los constantes debates y reflexiones alrededor del pluralismo de creencias y religiosidades tienen que ver principalmente con la problemática que representa la inscripción de diferentes cosmovisiones, es decir, modos de actuar, de pensar, de hacer, de percibir e interpretar, a una forma de creencia única y universal, sea ésta secular, religiosa, mística. O en su defecto la manera en la que pueden convivir estas diferencias, sin el yugo o preponderancia de algunas de ellas.<sup>1</sup> No existe un vínculo más estrecho con el multiculturalismo y todo lo que éste conlleva en la actualidad, que el dominio de acción e intercambio societal representado por las creencias en el más allá y su corolario político, que es la religión. Pues no se trata sólo de un problema vinculado con la adscripción a una divinidad o creencia —impuesta o voluntaria—, sino la utilización de éstas para influir en el ámbito social, político y económico con intereses vinculados a un grupo dominante. En otras palabras, se trata de la instauración del proyecto de una sociedad ideal tanto en lo espiritual como en lo ma-

\* Leonardo Boff, *Mística y espiritualidad*, Editorial Trotta, Madrid, 1996, pp. 27-28.

<sup>1</sup> Los debates también se centran en el concepto de sincretismo religioso, que han sido en gran parte abarcados por el ámbito antropológico. Los dos debates responden a las mismas problemáticas aquí evocadas. Cf. European Association of Social Anthropologists *Syncretisme/Anti-Syncretism The politics of Religious Syntheses*, editado por Charles Stewart & Rosalind Shaw, Routledge, Londres y Nueva York, 1994.

terial, concebida así por un grupo particular; desde las teodiceas judeocristianas hasta el prometeísmo progresista, pasando por la Ciudad de Dios de san Agustín.<sup>2</sup>

Así, desde el inicio de las civilizaciones, la principal querrela que se presentó con la pluralidad de creencias fue por el establecimiento de religiones universales monoteístas o de tipo henoteístas, que pudiesen remplazar las extendidas y “desperdigadas” creencias locales politeístas.<sup>3</sup> Todas estas dinámicas y lógicas referentes a lo trascendente, han tenido siempre que afrontar su imposición legítima frente a las demás, a partir del fundamento que brindan los discursos de orden pluralista y de respeto de las diferentes creencias. Sin embargo, todas ellas han terminado por unirse —al menos en apariencia— a la idea de una sola sacralidad vertiente de la religión impuesta y asociada con intereses específicos. Todo esto ha representado los factores principales de confrontaciones bélicas y genocidios culturales de hoy y de antaño, pero también el lugar de encuentros e intercambios que hemos heredado en la actualidad.

<sup>2</sup> Para san Agustín, Cristo ha muerto de una vez por todas por nuestros pecados sin que haya cuenta regresiva, oponiéndose así al tiempo circular y a la vida plural propios del politeísmo de valores, y estableciendo el tiempo lineal y la *via recta*, simbolismo del *linearismo* cristiano, cuya lógica es evolutiva y su ley el *progreso*. Con esto queremos decir que el universalismo de valores y su herencia judeocristiana fueron teorizados por san Agustín, mostrando claramente el sustrato soteriológico del universalismo, donde la verdadera ciudad está por venir, y la salvación consiste en alcanzarla. Esta idea será el vivo reflejo del pensamiento político cristiano cuya posición con la pluralidad de creencias será absolutamente intransigente: no hay mundo aparte, el mal no tiene existencia ontológica, y el paganismo u otras formas de religiosidad estarán incluidos en esta negación. Ésta será después la herencia que tendrán las creencias de emancipación de la historia y de la filosofía hasta finales del siglo xx. Cf. *La Ciudad de Dios*, Introducción de F. Montes de Oca, México, Porrúa, 1992.

<sup>3</sup> Cabe señalar que la Unidad expresa una entidad cerrada y homogénea (identidad, individuo, estado-nación), por lo contrario, la noción medieval de unicidad traduce la apertura, lo heterogéneo (identificación, persona, policulturalismo), Véase M. Maffesoli, *Au creux des apparences, pour une éthique de l'esthétique*, Plon, 1990, pp. 20-30 [*En el crisol de las apariencias*, México, Siglo XXI, en prensa]. En este sentido es necesario indicar que si bien la universalidad religiosa, en la mayor parte de los casos, va a la par con la unidad, es decir, con el hecho de que diversas deidades se conglomeren en una sola; en otros casos, sobre todo en lo que concierne a los llamados henoteísmos religiosos, la unicidad de dioses a uno solo no significa forzosamente la universalidad de éste, y viceversa. En las religiones de salvación “modernas” el caso en su mayoría se presenta con la conjunción entre universalismo y unidad. Para una reflexión más detallada sobre la lógica del henoteísmo en las sociedades occidentales véase A. Kryvelev, *Historia atea de las religiones*, t. I, Madrid, Biblioteca Júcar, 1982, particularmente las páginas 61-88.

Existen por tanto tres trasfondos esenciales que se deben tener en cuenta para comprender la problemática que existe en relación con la diversidad de creencias a lo largo de la historia, y en la actualidad en un mundo que se pretende multicultural: a] la absorción de diferentes modos de concebir el ser humano con su entorno por una sola entidad política cuyo monopolismo es legitimado a partir del sustento religioso (étnico, de salvación, secular) de una única institución sagrada, b] la adscripción de diferentes grupos locales a un modo de gestión económico, político y social homogéneo legitimado por una apropiación absoluta de lo simbólico, c] el impacto que los diversos intercambios religiosos representan en la adquisición de parámetros identitarios referidos a lo simbólico y en las subjetividades de los actores sociales. Se trata pues de tres trasfondos inscritos en las esferas de lo espiritual, de lo económico-político y de lo identitario.

Así, localismos, particularismos y politeísmos se han visto truncados por el monoteísmo y en su defecto por el universalismo de valores.<sup>4</sup> Sea que se trate de la guerra del Maratón en la antigua Grecia, de las guerras floridas en el antiguo Tenochtitlan o de los genocidios en Ruanda y Bosnia a finales del siglo pasado, existen en todos ellos estos trasfondos que permean todo el belicismo y/o alianzas sagradas, pues ante todo es una cuestión de creencias que se vincula con el deseo de negación o de aceptación del Otro y de sus formas de interpretar y concebir el mundo. En cada historia humana, sobre todo aquellas que están explícitamente vinculadas con cuestiones sagradas, religiosas y culturales, lo que está en cuestionamiento es el funcionamiento del politeísmo y diversidad de creencias con todas las implicaciones que esto conlleva, y por supuesto con los remanentes

<sup>4</sup> Toda la investigación realizada por Max Weber en sus estudios sobre las religiones mundiales, está inscrita en la manera en cómo diferentes percepciones del ser humano con el más allá estaban asociadas con un espíritu capitalista específico. En otras palabras, trata de rastrear "la influencia de ciertos ideales religiosos en la formación de una mentalidad económica, de un *ethos* económico". Lo cual nos permite pensar que las imposiciones religiosas no están alejadas de imposiciones políticas y económicas (*ethos* económico). Cf. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Introducción y edición crítica de Francisco Gil Villegas M., FCE, 2003, p. 13; y *Ensayos sobre sociología de la religión*, III vols., trad. José Almaraz, Julio Carabaña y Jorge Vigil, Madrid, Taurus, 1983-1987. *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, trad. José Echavarría et al., México, FCE, 1964, pp. 945-1042. Sobre el origen del universalismo, cf. A. Badiou, *Saint Paul, la fondation de l'universalisme*, PUF, 1997.

que permanecen en la memoria colectiva.<sup>5</sup> Con esto se quiere señalar que efectivamente a lo largo de las historias de las civilizaciones han existido dos sistemas de creencias a la par con dos formas políticas de gestionar la tolerancia, entre los diferentes intercambios de los grupos humanos.

Estas dos lógicas resaltan el cambio que ha habido de una distribución del poderío en diferentes instancias locales, comunales y grupales representando una gran complejidad de *creencias* en el mundo llamado politeísta, a una centralidad del poder cuyo resultado ha implicado la apropiación de las funciones interpretativas por una élite, y por ende la jerarquización de la distribución material y simbólica entre las distintas sociedades en contacto. No se plantea forzosamente que existe un paso evolutivo de lo *polidivino* a la *monodidad*, sino más bien de un ir y venir entre la acentuación de la pluralidad, la complementariedad de formas y fuerzas, y la valorización de lo que se vuelve Uno, lo monovalente y lo unidimensional, que en los últimos siglos ha tendido a dominar. Lo que queremos destacar es la interdependencia de estas dos lógicas espirituales, su mutua imbricación de manera que se distingan los procesos centrales en torno del multiculturalismo de creencias. Se trata de encontrar los conductos que permitan en la actualidad aprender a combinarlas y complementar sus perspectivas.

El principal planteamiento del monoteísmo es, por tanto, que el destino de los hombres no puede estar a merced de una pluralidad de dioses que litiguen entre sí para disputarse el poder. Así en la actualidad, con el impacto que ha tenido el proceso de globalización, la infraestructura informacional y comunicacional, nos encontramos por un lado con una revaloración del pluralismo de creencias y valores, al tiempo que prepondera la lógica del monoteísmo utilitarista a ultranza, sea éste religioso, económico o político. Pues este monoteísmo no es privativo de las religiones históricas de salvación, sino también de la historia de la secularización que como bien es ahora aceptado se constituyó bajo las sombras históricas de la religión y más aún

<sup>5</sup> Para Maurice Halbwachs, la memoria colectiva constituye los marcos colectivos a través de los cuales las sociedades se sirven para recomponer la imagen del pasado que se va adecuando con cada época y con el pensamiento dominante de la sociedad, creando así estructuras societales indelebles en el tiempo. Cf. *Les cadres sociaux de la mémoire*, Alcan, 1925, París, Poche Albin Michel, 1994.



de la religión judeocristiana.<sup>6</sup> De esta manera vale la pena mencionar que la Modernidad occidental no adviene en los siglos XVI y XVII, como tan comúnmente se ha planteado, sino que encuentra su origen con el universalismo de las religiones monoteístas de salvación. Por tanto, no es aventurado pensar que las ideas modernas de transformación del mundo, el “tiempo lineal” y los conceptos de progreso, universal, libertad, democracia y la razón encuentran principalmente su origen en los principios de estas religiones.<sup>7</sup> Y con ello encontramos un endeble hilo de Ariadna que nos puede conducir a la herencia de la negación del Otro y del pluralismo de creencias, aun en sociedades seculares. Es el principio básico de la *reducción a la unidad*.

Bien es conocido que el politeísmo de valores (Weber) es una manera de limitar el poder. Sin duda la imagen del panteón griego traduce su antinomia estructural de politeísmo, pues frente a la omnipotencia de un solo Dios único (o en su defecto de un solo partido, una sola forma de gobernar, una sola razón...), la multiplicidad de dioses introduce la relatividad y la mutua limitación del poder. Bien dice el conocido antiguo refrán: *¡Mientras que los dioses estén en guerra, los hombres estarán tranquilos!*<sup>8</sup> Es en este sentido donde lidiar con particularismos, con localismos y politeísmo de creencias, no tiene solamente que ver con la luchas entre dioses, sino con la repartición del poder. Este hecho ha sido la fuente de enfrentamientos de gran parte de los eventos ocurridos a lo largo de la historia. No es casual que todos los grandes genocidios, inquisiciones, colonialismos, imperialismos e intervencionismos de toda índole estén acompañados de un cambio de poder, asociado al establecimiento de una creencia particular y por ende a la negación de las demás, sobre todo en el aspecto simbólico. Éste es el principio mismo de los totalitarismos, que no están lejos de contener tintes sagrados. Por lo contrario tienden a transformar las fantasías plurales que los hacen emerger por el símbolo de la Unidad. Tampoco es casual que hoy frente al proyecto de la multiculturalidad y la aceptación de convivir entre diferentes credos, se intente, aunque no con muchos resultados, establecer una de-

<sup>6</sup> Danièle Hervieu-Léger, “Secularización y modernidad religiosa. Una perspectiva a través del caso francés”, Enrique Luengo González (comp.), *Secularización, modernidad y cambio religiosos*, México, Universidad Iberoamericana, 1991.

<sup>7</sup> Jean-Claude Guillebaud, *La refondation du Monde*, París, Seuil, 1999.

<sup>8</sup> Véase Michel Maffesoli, *La transfiguración de lo político, la tribalización del mundo posmoderno*, Herder, 2005, particularmente pp. 44-74.

mocracia participativa en todo el mundo con el fin de conciliar la diversidad de creencias y opiniones, y otorgarle toda la dimensión originaria al *politique* (del latín medieval *polus* pluralidad y del griego *icos* guardián) como el guardián de la pluralidad. Los diferentes intentos políticos por conciliar la diferencia (descentralización, pluralismo político, gobiernos ministeriales) están fuertemente asociados con la existencia subterránea de las creencias politeístas, y que hoy están re-emergiendo con distintas modalidades.

Así pues, más que dejarse llevar por las explicaciones teológicas sobre la multiculturalidad de creencias, habría que indagar acerca de las repercusiones que ha tenido este proceso de legitimación en las construcciones societales a lo largo de la historia en los procesos de gestión política, de distribución material y de gobierno. ¿Qué relación existe entre los factores económicos, políticos y sociales, y el dominio de una sola forma de creencia universal institucionalizada sobre las demás? ¿Cómo analizar hoy la distribución del poder, a partir de una revalorización de lo múltiple, de lo plural, de la diversidad de creencias e instituciones religiosas que hoy se pueden observar? Ya no se trata de un problema de *Choque de civilizaciones*, sino de una compleja red de factores económico, social, político y geográfico que intervienen en el proceso constitutivo del multiculturalismo de creencias y religiosidades.<sup>9</sup> Éste es el verdadero envite en torno de la multiculturalidad al que nos enfrentamos. El multiculturalismo incluye por tanto reivindicaciones no simplemente de índole espiritual, sino también étnicas, políticas y económicas asociadas a la construcción de subjetividades e identidades.

El siglo XX y principios del XXI no han dejado de mostrarnos que todos los conflictos con tintes religiosos o vinculados con la pluralidad de creencias, están estrechamente asociados con la lucha por

<sup>9</sup> La propuesta de Samuel Huntington, desafortunadamente convertida en referencia obligatoria, está sin duda inscrita en el proceso del intelectualismo orgánico muy recurrente en las ciencias sociales. Si bien es cierto que la tesis sobre las luchas constantes entre fuerzas civilizacionales es una realidad, la imposición de una creencia, —en este caso la democracia participativa, y la adscripción a una institución religiosa: la República— debe ser analizada como la adscripción a un modo de desarrollo y gestión económica que se pretende superior o en todo caso ineluctable frente a las demás. Esto no es más que la lucha que los pueblos han mantenido desde su advenimiento y que no han significado forzosamente su desaparición. Cf. *The clash of civilizations and the re-making of world order*, Nueva York, Simon & Schuster, 1996 [*El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós, 1997].

la apropiación legítima de la producción o interpretación de lo simbólico, que le proporciona a toda instancia o grupo político la autoridad para dictaminar los modos de organizar una sociedad y hacer uso de sus recursos. Es entonces importante analizar en el actual proyecto del multiculturalismo la manera en la que la problemática se centra en la oposición puntual entre localismos y particularismos de creencias y universalismos religiosos, y el tipo de gestión de poder que representan. Cada uno denota dinámicas y tendencias diferentes que la sociología y antropología en épocas recientes, han empezado a analizar.<sup>10</sup>

### *Universalismos y localismos religiosos: un panorama global*

La encrucijada entre el universalismo religioso y los localismos de creencias, tiene que ver principalmente con un asunto de índole política, económica y territorial.<sup>11</sup> Todo ello ligado también a la construcción de identidades e imbricación con las subjetividades, siendo precisamente este aspecto el que está en juego en las relaciones —conflictivas o armoniosas— entre los particularismos y los universalismos de creencias. De esta manera, el sustrato de la moral política y el universalismo que convoca, se opone a múltiples creencias tribales, localismos, sentimientos de pertenencia exacerbados, que sin duda no están lejos de desembocar en exacerbaciones físicas. No es lo mismo

<sup>10</sup> Cf. Claude Rivière, *Socio-anthropologie des religions*, París, Armand Colin, 2003, Jean-Paul Willaime, *Sociologie des religions*, Presses Universitaires de France, Col. Que sais-je? núm. 2961, París, 1995. Un ejemplo particular, fueron las investigaciones de Roger Bastide (*Eléments de sociologie religieuse*, París, 1935, y *Anthropologie religieuse*, *Encyclopædia Universalis*, vol. 2, París, 1968, pp. 65-69), quien consideraba que la religión era una actividad simbólica que tiene su propia racionalidad y que a la vez que incluye una actividad simbólica y espiritual, es necesario comprenderla de manera global con los demás factores de la vida societal. En este mismo eje de análisis véase Marc Augé, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, París, Aubier, 1994 [*Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*, Barcelona, Gedisa, 1995].

<sup>11</sup> Es bien conocida la insignia no hay política sin religión, en el sentido de aquello que liga a un conjunto de individuos a una serie de presupuestos comunes. Durkheim hablaba de “divino social”, tanto como Marx hablaba de “forma profana de la religión”. Así para que uno se someta a los otros, es necesario en esta lógica buscar la legitimación en el Otro deificado, sea el Estado, Partido, Progreso, Ciencia, Moral, Servicio... que no son más que sustitutos y modulaciones de ese Dios ya creado miles de años atrás.

plantear un mundo donde exista una diversidad de creencias sin un punto de concentración institucional del poder, que aglutinar todas las creencias en una religión y apropiarse de los modos de intercambios y las economías, de los territorios y la manera éticamente justa de su distribución.

Una de las constataciones que podemos observar con la instauración de una *religión* universal o una sola forma de organizar lo trascendental sobre una pluralidad de *creencias* es precisamente la negación de la diversidad misma —aunque paradójicamente el discurso de la primera (religión) esté apoyado por el respeto de las segundas (creencias)— pues al sintetizarlas en una sola concepción de lo sagrado, en una única ética de trascendencia en el marco de una institucionalidad, las religiones universales niegan la movilidad de cultos y ritos, los estatanizan, los condenan a la búsqueda de la inmanencia. Y esto es observable también en los sincretismos y aculturaciones religiosos. Como sucede con la ritualidad durante el festival de “El día del Mono” en Venezuela en el pueblo de Caicara, donde a pesar de que ésta se conformó a partir de una heterogeneidad de orígenes culturales, que terminó por celebrar la Indianidad, hoy cualquier lectura que se le pueda dar en cuanto a una religiosidad o creencia multicultural es negada. Así, se puede observar que estamos hablando de una lógica que termina por institucionalizar la inmovilidad de los ritos, la perennidad de éstos en una única forma de veneración. En esta dinámica, los cambios de ritualidad o su práctica legítima sólo se llevan hasta que las jerarquías autorizadas consideren necesario reactualizarla según los intereses emergentes. Tal fue el caso de los Concilios de Trento y del Vaticano II para la religión católica. En efecto, es claro, para el segundo caso, el Concilio se enfocó en la negociación con un mundo moderno que invocaba nuevos valores, muy opuestos a una religión católica apostólica, Juan Pablo II en reiteradas ocasiones manifestó el escándalo que representa la decadencia del “mundo libre”, secularizado, hedonista y consumista. A pesar de que las nociones de secularización y de laicidad, de “libre albedrío” no representan valores a sus ojos, la iglesia católica, no tuvo otra opción que renovar los principios y valores inscritos en su ritualidad. Otro ejemplo al respecto ha sido la negación que sistemáticamente se ha hecho de todos los rituales provenientes de una religiosidad popular. La iglesia católica se ha visto obligada, paulatinamente, a pesar de considerarlos productos degradados de los ritos oficiales —cosa de poca importancia (paganismos al fin y al cabo)— a aceptarlos y legitimarlos, pues este desprecio sin duda está asociado al desencanto

de su liturgia por parte de los feligreses y su adhesión a nuevos actores religiosos como los pancristianismos, tradiciones pentecostales y otras formas de religiosidad.<sup>12</sup> Paradójicamente, se puede observar que si bien existe esta negación la pluralidad de creencias no se puede erradicar, por más estrategias políticas e institucionales que se llevan a cabo. El caso de la llamada religiosidad popular es representativo de la dinámica constante del politeísmo de valores y la multiculturalidad de creencias, pues es una manifestación que está al margen de todo control social operado por las instancias de las grandes religiones de salvación, al tiempo que proporciona marcaciones identitarias locales importantes, sea en las sociedades dichas altamente secularizadas (como sucede en las bendiciones en Francia durante las festividades de San-Rouin y San-Guinefort), o aquellas que yo denomino “a plusvalía étnicamente agregada” (santería, apariciones marianas, niños dioses, etc.). La religiosidad popular es movable y compleja, entre una mezcla moderna de creencias y ritos, que resultan en sincretismos que relativizan antiguas supremacías religiosas.<sup>13</sup> Evidentemente el caso de la Virgen de Guadalupe es emblemático al respecto, pues la política de sustitución de las creencias autóctonas en América (Tonantzin, Madre Tierra, Pacha-mama...) por aquellas del catolicismo ibérico más que lograr su cometido de erradicación, terminó por fomentar toda una diversidad de creencias marianas, guadalupanas, “de virgencitas” que resguardaron cultos y adoraciones provenientes de creencias originarias, todas ellas denotan por tanto, no solamente una combinación de creencias,

<sup>12</sup> El caso de la Teología de Liberación es emblemático para ilustrar este desprecio de religiosidades sociales alternativas por parte del pontífice. Este caso no sólo se puede explicar a partir de aspectos litúrgicos o teológicos, sino que conciernen también formas de desarrollo alternativo que no convienen a intereses específicos. Otro ejemplo que va en este sentido lo podemos observar en el ámbito de los movimientos sociales, en donde los católicos laicos que se encuentran alejados del proyecto papal en cuanto a cuestiones de Derechos Humanos tienen más dificultad para expresar sus manifestaciones en los espacios públicos, que otros movimientos con tintes católico-romanos conservadores. El caso de Provida, de la Unión de Padres de Familia en México, en torno de los derechos de la salud reproductiva y las libertades sexuales son ilustrativos al respecto. Cf. Gabriel Muro, “Iglesia católica y movimientos sociales”, IVAA, *Teoría de los movimientos sociales*, Guadalajara, El Colegio de Michoacán/UAM Xochimilco, 1991.

<sup>13</sup> En lo referente al término de plusvalía étnica, véase también el texto de Boaventura de Sousa Santos; “Los nuevos movimientos sociales”, <http://168.96.200.17/ar/libros/osal/osal5/debates.pdf>. A. Mary, *Le bricolage africain des héros chrétiens*, París, Cerf, 2000; W., Mulhmann, *Messianismes révolutionnaires du Tiers Monde*, París, Gallimard, 1968; V. Lanternari, *Les mouvements religieux des peuples opprimés*, París, Maspero, 1962.

sino todo un mundo de organización que repercute en los aspectos económicos y políticos de una comunidad.<sup>14</sup> Y es esto precisamente el desafío que presenta el multiculturalismo frente a formas religiosas universalistas y particularismos emergentes. Cómo lidiar con lo móvil de las creencias y sus particularismos que generan (multiculturalismo religioso) en el marco de religiones universales. Cómo lidiar con las reivindicaciones localistas sin que por tanto se pierdan parámetros comunes de convivencia. Esta constatación no es un problema nuevo, pues la encontramos sea en las cofradías religiosas en los diversos estados medievales,<sup>15</sup> en las cofradías durante la época de la Colonia en la Nueva España, o en las nuevas religiones emergentes en la actualidad. Todas ellas reflejan, más que la imposición de un solo modo de percibir la relación con la divinidad, un espacio social que canaliza todo una serie de intercambios religiosos y mezcolanzas culturales, de índole comercial y de organización política, alrededor de sentimientos de pertenencia, lazos afectivos, ritos precisos, lugares de encuentro establecidos, códigos que bañan la diversidad de creencias y de modos de vida, en suma un espacio donde se lucha por el poder.

En Latinoamérica y el Caribe se puede observar primeramente, la riqueza del mestizaje de religiosidades y creencias con la que se cuenta, que si bien no son las únicas fuentes de la conformación identitaria, sí se puede destacar el aporte de tantas creencias de diversas regiones del mundo, pues hay una combinación de culturas autóctonas de antaño y actuales, a veces mezcladas con el cristianismo y su pluralidad interna, sin perder de vista, por otro lado, la importante presencia africana y norteamericana con sus diversos protestantismos que repercuten en la producción de formas religiosas derivadas, así

<sup>14</sup> Es ejemplar la lucha que mantuvieron los jesuitas con los franciscanos durante el siglo XVI para imponer cada uno de ellos su divinidad local (la Inmaculada Concepción y la Virgen de Guadalupe de Extremadura, respectivamente), esta disputa —obtenida por los segundos ante la Gracia del Vaticano— significó igualmente el derecho de administrar la educación en la Nueva España. Cf. Richard Nebel, *Santa María Tonantzín Virgen de Guadalupe, continuidad y transformación religiosa en México*, México, FCE, 1995; Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional*, México, FCE, 4a. edición, 2002; Carlos Vladimir Zambriano (editor), *Epifanías de la etnicidad, Estudios antropológicos sobre vírgenes y santos en América latina*, Colombia, Corporación Colombiana de Investigaciones Humanísticas, 2002; Vania Salles y José Manuel Valenzuela, *En muchos lugares y todos los días, vírgenes, santos y niños Dios. Mística y religiosidad popular en Xochimilco*, El Colegio de México, 1997.

<sup>15</sup> Emmanuel Le Roy Ladurie, *Le carnaval de Romans, de la Chandeleur au mercredi des Cendres (1579-1580)*, París, Gallimard, 1979.

como la francmasonería y otras formas de espiritismo europeo, que han fomentado toda una religiosidad espontánea, y de síntesis cultural. En tercer lugar, podemos constatar que esta diversidad da cuenta, precisamente, de la dificultad que tienen las políticas económicas, culturales y sociales con rasgos homogéneos y universalistas para establecerse, para obtener los resultados esperados, pues ellas no están precisamente adaptadas a la pluralidad de creencias con sus respectivos enfoques políticos y económicos, o con sus formas alternativas de desarrollo. El ejemplo de las comunidades indígenas en México y en gran parte de América Latina es un ejemplo más que mencionado. Cabe señalar, que otro corolario de este proceso de individuación religiosa y del establecimiento de políticas de toda índole poco maleables a la diversidad de creencias puede desembocar en intransigencias, intolerancias religiosas o radicalismos violentos.

Absorber el politeísmo de creencias y de valores en una dinámica de estatismo, clausurar las cerraduras de la movilidad de cultos, negando la posibilidad de que puedan existir otras nuevas formas de sacralidad y por tanto de organización, no es más que la estrategia de querer controlar *toda* la dinámica societal de un territorio dado. Así, terminan por negar todo pluralismo de creencias —sin por lo tanto aniquilarlo— y las formas alternativas de intercambio que las diversas creencias traen consigo. Es elocuente al respecto el caso durante la época de la Colonia con las culturas originarias y en la actualidad con las comunidades indígenas, que se han visto privadas del ejercicio de una multitud de ritos y creencias, al tiempo que se les ha negado la práctica de formas cotidianas de curación, de producción agrícola, de transmisión de conocimientos.<sup>16</sup> El carácter absolutista de las religiones universales siempre ha estado asociado al aspecto monoteísta de las creencias de la convicción de que es la mejor manera de llegar a la religión verdadera. Todavía en la actualidad gran número de teólogos sostienen esta idea, aun cuando cuidan de salvaguardar el derecho a la libertad religiosa.

Y es en esta lógica donde se puede también constatar que la negación del otro se asocia al mantenimiento de la ideología de la supe-

<sup>16</sup> Véase el comentario preliminar de Carlos Biseca Treviño, Gonzalo Aguirre Beltrán, *Obra antropológica VII, Medicina y magia, el proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, FCE, 1992, también, Antonio García de León, "Grandes tendencias de la producción agraria", *Historia de la cuestión agraria mexicana, El siglo de la hacienda 1800-1900*, t. I, pp. 13-85, y Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Historia de la educación en la época colonial, El mundo indígena*, México, El Colegio de México, reimpresión, 2000.

rioridad de unos pueblos sobre otros, la subordinación de unos por otros, produciendo un etnocentrismo que afirma la verdad sobre las demás culturas.<sup>17</sup>

Así, podemos ver que el conflicto con la pluralidad de creencias es una constante en la historia, y que no terminará todo conflicto violento o genocidios religiosos en un mejor entendimiento espiritual, si no se acepta que la pluralidad es la marca de toda creencia social y que por ello es necesario más bien crear infraestructuras para su mutuo enriquecimiento.

La pregunta es ahora saber de qué manera se ha constituido esta lógica de la Unidad. Efectivamente, durante la historia hemos visto cómo esta lógica de imposición de una creencia sobre otras no sólo concierne a la de una religión universal frente a diversas creencias locales, sino que también se ha ido extendiendo a la confrontación de diversas institucionalidades religiosas unitarias e universales (islam, cristianismos, judaísmo, religiones seculares, civiles etc.). Ése fue el caso en las Cruzadas, en la confrontación entre el cristianismo reinante y el islam económicamente poderoso, o bien las guerras religiosas entre cristianos que sacudieron Europa durante varios siglos y que tienen aún sus vicisitudes en los territorios de Irlanda. Lo mismo sucedería, más adelante, con el advenimiento del mundo “moderno”, y lo que unos llaman las religiosidades universales revolucionarias, donde la fundación de la República —por citar el caso francés— se convertiría en el año 1 de la nueva era en lugar del nacimiento de Cristo y el culto a la deidad de la razón, lo que representaría una transferencia clara de un orden religioso, político y económico a otro, es decir, de una institución universalista a otra.<sup>18</sup> Esta lógica racionalista se ha extrapolado a la privatización de las creencias religio-

<sup>17</sup> A decir de Félix Báez-Jorge, la dialéctica que marcó “La satanización de las deidades mesoamericanas” durante la Colonia, mostrada así por los evangelizadores, quienes consideraban que éstas alejaban a los indígenas de la verdadera religión, implicó no solamente la desacralización de las divinidades autóctonas; se fundamentó en la conceptualización del mal como amenaza entronizada en el *otro*, fantasía perversa cuyas secuelas de discriminación y etnocidio son omnipresentes en la historia de México, fomentando autodesprecio a las lealtades comunitarias y una profunda ambivalencia respecto de las identidades étnicas, y sus formas de desarrollo que conllevan. Cf. “Ritos y creencias del nuevo milenio, una perspectiva transcultural”, *Revista Académica para el Estudio de las Religiones*, t. III, 2000.

<sup>18</sup> Jean Baubérot, *Histoire de la laïcité française*, Col. Que sais-je?, núm. 3571, París, PUF, 2000 [*Historia de la laicidad francesa*, El Colegio Mexiquense, 2004].



sas instituidas, debido al discurso de la pluralidad de credos y la neutralidad secular, lo que no impidió que se ejerciera al mismo tiempo un anticlericalismo y una reapropiación de bienes materiales potestados por instituciones religiosas.<sup>19</sup> Así, la ideología secular, por medio de los discursos nacionalistas remplazó los extremismos religiosos que pretendía erradicar, creando a su vez formas violentas infinitamente más catastróficas que las vividas durante las llamadas guerras de religión; el conflicto en Irak es sin duda el último resultado de esta lógica. Procesos todos ellos que no están alejados de intereses de orden político, económico y territorial. En la actualidad el secularismo —que es otra forma de religiosidad— se encuentra en el *impasse* de modular su relación con las diversas religiosidades existentes, y el no llegar a negaciones tan profundas que fomenten respuestas devastadoras en nombre de alguna sacralizada, incluyendo las imposiciones del liberalismo democrático.

Ahora bien, esta tendencia de aglutinación de creencias en una sola ha desembocado, en la mayoría de los casos, más que en el control de la diversidad de creencias en un control de territorios y formas de intercambio y producción (como bien se mencionó con las religiosidades populares y con otras formas de religiosidades) que se da de manera legítima por medio del discurso religioso (secular o de salvación). Esto es claramente observable en la guerra de los Treinta Años en Europa (1618-1648) justificada por un discurso de índole religioso, del reconocimiento de los cultos católico, luterano y calvinista en un mismo territorio. Sin embargo, detrás de todo esto estaba implícito el objetivo de quitar del poder político-económico a la iglesia católica, derrotar a los Habsburgo en su tentativa de unificación europea, ceder definitivamente los obispados de Metz, Toul, Verdun y una gran parte de la Alsacia a Francia y repartir sendos territorios a Suecia, así como otorgar soberanía a trescientos cincuenta estados alemanes. Las tesis sobre la conquista de América, el acaparamiento económico y territorial en el nombre del Dios cristiano son conocidas al respecto. Así los europeos cristianos —católicos y protestantes— no anunciaban solamente el evangelio, sino también la cultura

<sup>19</sup> Jean Baubérot, *op. cit.* Esta situación por supuesto también se presentó en las nuevas repúblicas latinoamericanas a partir del siglo XIX. En México, la concomitancia con el anticlericalismo del positivismo francés y el anticlericalismo liberal mexicano fue sorprendente incluso hasta entrado el siglo XX. Véase el conocido libro de Jean Meyer, *La cristiada*, 3 t., México, Siglo XXI.

del viejo continente.<sup>20</sup> Las mismas Cruzadas, siempre tuvieron un importante rasgo comercial y económico. No hay quien pueda negar la primacía en lo territorial y lo económico que yace en el conflicto de la guerra en el Ulster entre católicos y protestantes. La guerra de Crimea (1854-1856), que confrontó a eclesiásticos, marcó la instauración de sendas reformas políticas en Rusia.<sup>21</sup> Lo mismo sucedió con la matanza de San Bartolomé en París, en donde los intereses políticos y sociales primaron en la decisión última de la masacre.<sup>22</sup> Incluso la guerra en Bosnia, a pesar de contener tintes cuasi religiosos de pureza étnica, tenía fuertes intereses geopolíticos, no sólo para el gobernante Milosevic, como para el gobierno de Bonn, sino para toda la región. Y en este sentido, no es necesario redundar en los casos aún recientes en el Oriente Medio y Extremo, donde todo la estrategia de apropiación territorial, de recursos y material esta bañada de tintes seudorreligiosos. En suma, la sustitución de la diversidad de creencias y pluralidad de religiosidades por religiones universales siempre ha estado vinculada con la legitimidad discursiva, los intereses geopolíticos y la economía con sus respectivos intereses materiales y de mercado. Anunciar la identidad de la Creencia Universal es destruir la identidad cultural de otros pueblos para beneficio de institucionalidades unitarias y monopólicas, sea el caso del Evangelio, de la Santa Producción, del Estado *Providencia* o de la *Mano invisible*. Todas estas dinámicas tienen la característica común de partir de ideologías proféticas legitimadoras de tipo universalista; ya sean éstas étnicas, religiosas o civiles.<sup>23</sup>

Las religiones universales, efectivamente, fueron las primeras instituciones que trataron de concebir una política de la unidad frente

<sup>20</sup> Leonardo Boff, *Con la libertad del Evangelio*, Madrid, Editorial Nueva Utopía, 1991.

<sup>21</sup> Véase Jean Meyer, Documento de Trabajo del CIDE, División de Historia, núm. 16 *Guerra, Violencia y Religión*, febrero de 2002, p. 14.

<sup>22</sup> Georges Livet, *Les guerres de religion 1559-1598*, Col. Que sais-je?, núm. 1016, París, PUF, 1962 [*Las guerras de religión 1559-1598*, Oikos-Tau Ediciones, 1971].

<sup>23</sup> La religión civil es la consideración religiosa o cuasirreligiosa de ciertos valores cívicos y tradiciones que se encuentran recurrentemente en la historia de la política estatal. Cf. Robert A. Nisbet, *The sociological traditions*, Nueva York, Basic Books, Inc., Publishers, 1966. La lectura del libro de Habermas, *La technique de la science comme "idéologie"*, trad. Jean René Ladmiral, París, Gallimard, 1978 (*Ciencia y técnica como "ideología"*, Tecnos, 1986), es considerablemente ilustradora para mostrar cómo la misma ciencia puede constituir también un sistema de creencias basado en un discurso racionalista tan poderoso que pueda justificar y legitimar acciones que vayan en contra de la preservación de la vida humana.

a la convivencia de la pluralidad de creencias, esto es el desempeño que ha tenido la llamada *violencia totalitaria*<sup>24</sup> en la llamada Modernidad. A la par de esta política de unitarismo, con el tiempo las religiones universales tienden a convertirse en una política de homogeneización y en la institución legítima de la *violencia simbólica*.<sup>25</sup> Éste es el punto nodal del diálogo intrarreligioso, pues es seguro que difícilmente las religiones monoteístas universales estarían dispuestas a aceptar el politeísmo que las constituye y, con ello, cuestionar su identidad universal.<sup>26</sup> Sin embargo esta paradoja intrarreligiosa es interesante en la medida que al querer reducir la diversidad de creencias, al funcionar demasiado en la lógica unitaria de lo trascendente, tiende a desdeñar que la vida descansa principalmente en el pluralismo de valores. Por muy “imperfecto” que pueda parecer el politeísmo de creencias, éste se encuentra en el corazón mismo de la historia de las religiones y creencias, tanto como en la vida misma. Es necesario entender que la religión, las creencias, la cultura u otras formas de expresión histórica de la identidad no están fijas sino en continuo movimiento. El hecho de que durante mucho tiempo se concibiera la cultura, las religiones, las creencias como entidades estáticas y longevas, no es más que la muestra de la negación que se hacía tanto intelectual como política de la siempre existente pluralidad y diversidad que retroalimentaban, aunque fuera de manera clandestina, los procesos identitarios institucionales y unitarios. Esto es lo atractivo que contiene ahora el proyecto del multiculturalismo, es decir, reflexionar en el establecimiento de una infraestructura que concilie el ritmo cambiante de las creencias y valores en las sociedades. Cada vez que se acepta la fuerza del multiculturalismo de creencias, las religiones y las sociedades han sido fecundas y productivas a pesar de que

<sup>24</sup> Es la violencia de los buenos sentimientos que concede protección a cambio de sumisión, véase Michel Maffesoli, *La violence totalitaire*, 1a. ed. 1979, París, Méridiens Klincksieck, 1994.

<sup>25</sup> Es aquella forma de violencia que se ejerce sobre un agente social con la anuencia de éste y que se empieza a desconocer como violencia por lo que los agentes sociales empiezan a considerarla como autoevidente: es la aceptación dóxica del mundo. Véase, P. Bourdieu, con L. J. D. Wacquant, *Réponses, Pour une anthropologie réflexive*, París, Seuil, 1992, p. 143 [*Una invitación a la sociología reflexiva*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005].

<sup>26</sup> Benjamín Forcano, “Hacia un cristianismo multicultural”, *Religión, cultura y espiritualidad, a las puertas del tercer milenio*, Alfredo Prieto González y Jorge Ramírez Calzadilla (eds.), La Habana, Editorial Caminos, 2000.

aún hay quienes consideran que la multiculturalidad es una enfermedad que debe erradicarse.

He ahí el desafío que la política multicultural debe afrontar, pues como bien se ha podido apreciar en distintos enfoques, el multiculturalismo de creencias u otros pueden llegar a ser rechazados por las mismas localidades (territorios) y particularidades (identidades) religiosas que refutan que se los etiquete como grupos multiculturales o como productos del mestizaje de creencias, ya que se piensa que de esta manera se perderá su autenticidad. Se ha logrado confundir entonces mestizaje y multiculturalismo como inautenticidad. Esto no es muestra más que del temor que a lo largo de tantas épocas se ha fomentado en torno de la convivencia de una pluralidad de creencias. Esto no significa que el proyecto del multiculturalismo de creencias sea el paso de un punto de vista unidimensional por otro sino el paso de la concientización colectiva de la necesidad de la diferencia como fuente de reactualización cultural siempre apegada a la *creatividad de vida*: único baluarte de la sobrevivencia humana. El multiculturalismo de creencias significa la aceptación de que diferentes modos de concebir la interacción del ser humano con la alteridad son necesarios para el enriquecimiento temporal de parámetros universales. En este sentido, hablando “esotéricamente” habría que mencionar que la mezcolanza de creencias es la que de manera informal reencanta el mundo y continúa ofreciendo alternativas de sentido a los imponderables que la naturaleza nos ofrece. La crisis que viven las religiones institucionalizadas en la actualidad, no es más que el reflejo de esta negación, puesto que aceptar una pluralidad es también aceptar una participación plural en las decisiones vinculadas al poder social, económico y cultural. El caso de Lutero y las famosas indulgencias es uno de los casos más emblemáticos al respecto.<sup>27</sup>

#### RIQUEZA Y AVATARES HISTÓRICOS DE LA INTERRELIGIOSIDAD

El pensamiento universalista unitario tuvo, en efecto, su momento cúspide con la Modernidad y su discurso prometeico, pero en la ac-

<sup>27</sup> Lucien Febvre, *Martín Lutero: un destino*, trad. de Tomas Segovia, FCE, col. Breviarios núm. 113, 10a. reimpresión, 2004.

tualidad con el llamado proceso de globalización va perdiendo sus bríos cediéndole el lugar al llamado politeísmo de valores, a las llamadas nuevas religiosidades, que no son más que formas reactualizadas de la siempre presente diversidad de creencias. En este sentido, en decenios anteriores, no faltó quien preconizó que con la llegada y paulatino dominio de las religiones monoteístas (de salvación o racionalistas), el politeísmo de creencias estaba condenado a la exclusión y extinción de la circulación social, pues se trataba de formas rezagadas de creencia que no podrían por nada sustituir el poderoso acto de fe hacia una sola creencia, razón y verdad. Así, la mayoría de los pensadores se concentraban en sus reflexiones exclusivamente al análisis de la lucha entre diversas religiones universalistas. La realidad contemporánea nos muestra que no sólo estas creencias politeístas nunca se extinguieron sino que están en pleno crecimiento bajo sus diversas modulaciones. Siempre ha existido una clandestinidad que no ha dejado de permear el cotidiano espiritual de los actores sociales, y que la religiosidad unitaria pensaba haber aniquilado. Nos encontramos hoy con dinámicas siempre existentes pero que en la actualidad han encontrado sus espacios de expresión legítima, planteando precisamente nuevos desafíos para el mundo multicultural.

Una de las modulaciones de este pluralismo lo encontramos con formas de fundamentalismo, de purismos y extremismos religiosos que no cesan de irrumpir en el escenario mundial. Estos extremismos son aún claramente perceptibles en las sociedades occidentales con *plusvalía* emigrante donde las minorías tienen que lidiar no solamente con una situación espiritual en continua reestructuración sino con un déficit laboral claramente legitimado por la religión oficial secularista de la meritocracia profesional, no siempre al alcance de aquellos provenientes de culturas con distintas formas de percibir el mundo. Los extremismos religiosos muchas veces son el resultado de procesos de negación de creencias y formas de desarrollo que conllevan, transformándose por tanto en movimientos de resistencia y reivindicaciones subjetivas, desembocando en individualizaciones de lo sagrado, que con los efectos de la modernidad tardía y la globalización se ven reforzados. Asimismo los procesos de desigualdad social pueden servir para justificar adhesiones a grupos religiosos como en el caso de los pentecostales y grupos evangélicos en el llamado Tercer Mundo, y en otros casos para legitimar manifestaciones violentas como es el caso de los talibanes y grupos extremistas musulmanes (Al

Qaeda), y de otras denominaciones religiosas que no dejan de aparecer en el escenario mundial.<sup>28</sup>

Asimismo, del otro lado de la moneda, es necesario tomar en cuenta en todo ello, la presencia perenne de los intercambios culturales que advienen en estos procesos hoy más o menos legitimados. Los grandes imperios regionales fundamentados en los discursos religiosos universales no pudieron constituirse más que basándose en la mezcla multiforme. El protestantismo o el islam, las religiones que pretenden ser las más radicalmente monoteístas están constituidas por una diversidad de poblaciones en el mundo, tanto como su conformación lo fue desde sus inicios, la primera constituyendo una infinidad de iglesias siempre en crecimiento, y la segunda formada por una variedad de países musulmanes tan diversos entre ellos mismos como lo pueden ser religiones opuestas entre sí.

La historia de las religiones muestra que el multiculturalismo en las diversas sociedades, no se puede entender únicamente desde el enfoque del *choque de las civilizaciones*. Así, ya no parecería difícil en la actualidad presentar la diversidad de creencias y la pluralidad de religiosidades como el espacio privilegiado de la convivencia humana, de la imbricación de culturas, de la producción de sociedades, de los mestizajes universales, y como el lugar de mayor enriquecimiento de las civilizaciones humanas. Pues los datos históricos y empíricos actuales muestran que esta tendencia ha sido más importante de lo que pensamos. La salida de la clandestinidad de las diferentes lógicas espirituales y de religiosidad en la actualidad, no se resume únicamente en la lucha y desgarramiento de diversos grupos con discursos religiosos, sino también en la intersubjetividad e intrasubjetividad entre diversos modos de ver el mundo, de organizarlo, de producirlo: un crisol de valores palpable a lo largo de la historia, y que es precisamente la apuesta que debe tener el multiculturalismo contemporáneo. Ciertamente no se pueden desdeñar los numerosos conflictos de índole religiosa y por motivo de creencias diferenciadas que existen, los que los medios han difundido de manera implacable (el terrorismo religioso y económico, los integristas musulmanes o el sionismo, la radicalidad ortodoxa o del republicanism liberal, etc.). Sin embargo, también es cierto que las creencias

<sup>28</sup> Mark Juergensmeyer, *Terror in the mind of God*, University California Press, 2000. Véase igualmente, Jean Meyer, *op. cit.*

y religiones no sólo fungen como discursos legítimos que solidarizan a un grupo de personas hacia la violencia, sino que funciona como una socialidad espiritual y cultural, como sentido de pertenencia universal humana. Todo ello, y vale la pena insistir al respecto, no es la exclusividad en el mundo actual ni es algo nuevo, sino algo siempre en constante movimiento que hace falta reconocer para potenciarlos y constituir una mejor distribución de poderes entre diferentes creencias sagradas sin duda siempre asociadas a los intereses sociales de cada época.

De esta manera podemos decir que no importa de qué religión se trate; si las observamos de cerca, todas han tenido y se han fundamentado en una transmisión de creencias múltiple y plural. De hecho se puede observar que la pluralidad de creencias ha sido el baluarte y el caldo de cultivo de las religiones universales seculares y espirituales. Ahora bien, son precisamente las minorías fundamentalistas y puristas las que llevan esta convivencia a dinámicas de conflicto, y como todo proceso mediático, una minoría que hace mucho ruido llama más la atención que una masa en sigilo. El discurso de las religiones occidentales asocia las aseveraciones de pureza con la autenticidad y por tanto con formas naturales y trascendentes de ser. Esto es sin duda el peligro que corre el proyecto del multiculturalismo al dar cabida a la libre emancipación de las creencias. Por tanto no se trata de fomentar una cohabitación entre religiones o creencias, sino una convivencia cotidiana y compartida de todas ellas. No de potenciar un relativismo religioso, sino un intercambio constante, que se puede llevar a cabo primero con el reconocimiento de éstas y después con la promoción y difusión de encuentros entre los diferentes grupos.

Ahora bien existe el caso de que los discursos de autenticidad preronados por los grupos extremistas puedan a su vez crear religiones nacionales, al destacar la autenticidad de la mezcla. Un ejemplo de ello es el budismo nacional de Sri Lanka que bajo la ideología de Wickramasinghe, creó una cultura por medio de la captación de recursos creativos. Una dinámica similar se puede encontrar con los protestantismos indígenas en Chiapas, y, bajo el mismo rubro, cabe señalar que existen otras dinámicas frente a la diversidad de creencias y el sincretismo religioso en relación con la pureza y autenticidad de religiones. El caso del discurso de las *religiones supervivientes* en la Grecia moderna, nacionalista y folclórica, es una prueba de ello. Durante el siglo XIX los intelectuales enfatizaron la presencia de algunas secue-

las de las antiguas prácticas de la religión griega (paganos) en los rituales de la población en el cristianismo ortodoxo contemporáneo. Este hecho ha producido discursos de impurezas raciales por parte de los griegos modernos, clamando por un determinismo cultural reemplazando un determinismo biológico.<sup>29</sup>

Así, la historia de las religiones nos muestra de manera contundente que no hay religión universal, de salvación, monoteísta y unitaria, esotérica o vanguardista que no se haya conformado a partir de la contribución de creencias alternativas o marginales, al tiempo que terminaron por negar la pluralidad que las enriqueció, sea que se trate de los pueblos elegidos, de los helénicos, de los romanos, de las religiones eclesiásticas, cristianismos, judaísmos, las religiones de la Reforma o las provenientes del islam, todas ellas son tributarias del multiculturalismo de creencias presente de diferente manera en cada época. En el mundo occidental es quizá donde más claramente se puede observar este proceso.

El mundo judío, por ejemplo ha sido por excelencia un lugar de tránsito y mestizaje de culturas, desde épocas talmúdicas hasta la actualidad, convirtiéndose en un verdadero crisol, en el que se forjaron en una primera instancia la misma cultura judía y después las culturas cristianas. La capacidad del mundo judío para perdurar en el tiempo y resistir a las diferentes diásporas que vivió se debe indudablemente a su sincretismo original. El judaísmo es sin duda una unicidad en la diversidad, puesto que no exige uniformidad en la forma de pensar o en las creencias, de hecho el diálogo entre las diversas opiniones ha enriquecido al judaísmo a lo largo de su historia (judaísmo helénico, sionismo, jasidismo, mitnagdismo, reformistas, conservadores, reconstruccionistas, sefarditas).<sup>30</sup> Esto incluye no sólo un diálogo en el interior de su credo, sino en aquellos que los circundan como la misma iglesia católica, y las llamadas religiones civiles o

<sup>29</sup> J. Spencer, "Writing within: anthropology, nationalism and culture in Sri Lanka", *Current Anthropology*, 31: 283-300; Rosalva Aída Hernández Castillo, "Los protestantismos indígenas de frente al siglo XXI: religión e identidad entre los mayas de Chiapas", *Religiones y Sociedad*, núm. 8, enero/abril de 2000. pp. 57-75; Charles Stewart, "Syncretism as a dimension of nationalist discourse in modern Greece", *European Association of Social Anthropology*, *op. cit.*, pp. 127-144.

<sup>30</sup> Liz Amui Sutton, "Tendencias religiosas del judaísmo en el nuevo milenio", *Religiones y Sociedad, Nuevo Milenio y Nuevas identidades*, Secretaría de Gobernación, Subsecretaría de asuntos religiosos, núm. 8, enero/abril de 2000, pp. 37- 56.



seculares. Así podemos ver en los Estados Unidos, toda una difusión del ser "*better Jewish, being more christian*" creando movimientos verdaderamente panjudeocristianos. Asimismo, podemos observar que el culto de los santos en Marruecos es común a los judíos y los musulmanes, encontrando más de seiscientos diferentes ritos, mitos y leyendas de toda índole que desembocan en intercambios y reciprocidades entre las dos culturas.<sup>31</sup> Este pluralismo no significa en un sentido opuesto que grupos fundamentalistas nieguen la pluralidad a partir de un discurso fanático de índole religiosa. Tanto como sucede con los denominados antisincretismos, que caracterizan a religiones y creencias de tipo fundamentalista y ortodoxa que niegan toda forma de combinación de creencias, al buscar formas de autenticidad y pureza. Todas estas religiones enfrentan hoy más que nunca las problemáticas referentes a los enriquecimientos culturales.

El mundo cristiano no es excepción al respecto, si bien es evidente que al ser una religión universalista sobrepasa todas las culturas, es también evidente que al ser histórica ha cobrado forma a partir de las particularidades de cada una de ellas. Siempre le ha resultado imprescindible mezclarse con su realidad histórica y la forma de desarrollo que conlleva. El cristianismo se ha inspirado en las mismas raíces que le legara el judaísmo, aquella de la búsqueda de la justicia y libertad para todos y su reconocimiento de los otros y su diversidad. Sin embargo el cristianismo se ha encontrado con la problemática mayor de la diferencia de opiniones en el interior de su liturgia, es quizás esto lo que más lo ha afectado a lo largo de la historia para su conservación. Ya con Constantino encontramos las primeras estrategias políticas de diferenciación e indirectamente de la negación de la pluralidad religiosa, hechos que a la postre serán sucedidos por una serie de cismas, que sin duda han marcado de manera importante la vida de Occidente. Desde el cisma de Oriente en 1054 con la iglesia ortodoxa y después con los discípulos de Pierre Valdo en 1177, hasta las 95 tesis de Lutero, el cristianismo ha marcado la historia más controvertida en torno de la pluralidad de creencias, y ha legado una herencia reflexiva importante, que aún en la actualidad contiene su huella. Toda una diversidad de corrientes han surgido, de tipo sincré-

<sup>31</sup> Cf. Daoud Zakyzakya, *Culte des saints et pèlerinages judéo-musulmans au Maroc. Judaïsme en terre d'Islam*, París, Maisonneuve et Larose, 1990.

tico y de aculturación, a la par de movimientos multiculturales en todo el planeta.<sup>32</sup>

Así, hablando del catolicismo, podemos decir que se trata de una gran casa (Roma, el papa y el Vaticano) habitada por familias diferentes (franciscanos, jesuitas, dominicos, agustinos, etc.), a los que en la mayoría de las veces se les ha impedido salirse de la casa que los gobierna. Sin embargo, en el interior de ésta se hierven la mayor diversidad de cultos, así como las más controversiales disputas en torno de las renovaciones sacramentales. El principal problema de la iglesia católica en la actualidad tiene que ver con su negativa de soltar los hilos suficientemente, en lo referente a la pluralidad de creencias y no llevar a cabo un verdadero ecumenismo institucional. A cambio de eso han resurgido grupos de choque para combatir las “ovejas descarriadas” del mundo. Tal es el caso de los Legionarios de Cristo creados en México, *Communione e Liberazione*, *Focolari* en Italia, los carismáticos en todo el mundo, o bien el ya no tan enigmático Opus Dei, todos ellos siempre asociados con grupos de extrema derecha que pueden tender en sus estrategias políticas a radicalismos ideológicos, tal el caso conocido del dictador Franco.<sup>33</sup> En este sentido, y sobre todo bajo el mandato de Juan Pablo II, la iglesia católica ha tendido a alejarse de las expectativas y de la cultura de la población, ya no sólo en términos espirituales y morales, sino prácticos y logísticos (pocos clérigos en aumento, políticas segregacionistas, homofóbicas, sexistas...). Asimismo su vinculación con grupos conservadores contrarios a los intereses de la iglesia ha sido elocuente, el Vaticano, su diplomacia y sus redes han estado implicados en gran parte de los más graves conflictos en el mundo: Bosnia (reconoci-

<sup>32</sup> Es emblemático el caso en 1991 en el Consejo de Iglesias en Canberra, cuando durante el momento de la apertura de la sesión se invocara una síntesis de plegarias y rezos conjuntando al cristianismo, al budismo, el chamanismo coreano, y los ritos aborígenes australianos, lo que dio como resultado frente al sentimiento de culpabilidad de teólogos conservadores, la condenación de un sincretismo calificándolo de cristianismo asiático femenino. Cf. H. Cheng, “The wisdom of mothers knows no boundaries: gospel and culture in Asian women’s theology”, sin publicar, ponencia presentada en la serie de lecturas de verano de la *Harvard Women’s Studies in Religion Program*, 7 de abril de 1993.

<sup>33</sup> Para los legionarios véase A. Barrajon, *Monseñor Rafael Guízar Valencia, amigo de los pobres*, México, Editorial Diana, 1995; Marcial Maciel, *La formación integral del sacerdote*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1994; para el Opus Dei, véase, *Juan Pablo II*, M. Joaquín Navarro Valls (editor), *Entrez dans l’espérance*, Plon-Mame, 1994.

miento inmediato de los pueblos balcánicos Eslovenia y Croacia con el fin de liberarlos del yugo comunista), Irlanda del Norte, Ruanda, Haití, y sus acciones en los países del Este, particularmente en Polonia, Hungría, Eslovaquia después de la Gran guerra y mucho antes con sus vínculos con la Gestapo, lo mismo se ha podido ver con el conflicto en Oriente Medio.<sup>34</sup> Todo esto nos demuestra que las antiguas estrategias divisorias son más recurrentes en la actualidad que el ecumenismo pronunciado desde el Concilio de 1962, que han terminado por mermar poco a poco su presencia sobre todo en el mundo europeo, y todo muestra que la tendencia en América va hacia esa dirección. Se podría reconocer que la iglesia católica está, a pesar de todo, en su segundo aire, sobre todo con el llamado cristianismo de tradición oriental, y con sus exhortaciones a la libertad, el respeto de los derechos del hombre y de la identidad nacional, al defender la causa palestina y recibir a Yasser Arafat cuando aún era paria, al condenar la Guerra del Golfo y el “nuevo orden mundial” bajo la hegemonía estadounidense, al defender a los cristianos orientales viviendo en tierra musulmana, y buscar la reconciliación con Israel. Pero esto no le quita los problemas que tiene a partir de la negación de un pluralismo en el interior de su iglesia, tal el caso del ataque frontal que se hace a la Teología de Liberación en América Latina.<sup>35</sup> Estas negaciones no se han visto alejadas de intereses políticos, como el caso de la prudencia mostrada frente a los dictadores (en su mayoría católicos) en el llamado Tercer Mundo, como Pinochet (en Chile), Videla (en la Argentina), Marcos (en Filipinas), Mobutu (en Zaire), Obiang (en Guinea-Ecuatorial), Habyarimana (en Ruanda), Houphouët-Boigny (en Costa de Marfil) entre otros. En fin, se podría dar toda una infinidad de ejemplos que muestren que la iglesia católica se encuentra frente a la encrucijada de la aceptación y no negación del mestizaje religioso y la multiculturalidad de creencias, de su desafío frente al ecumenismo en el interior de sus filas, de la aceptación de otras formas alternativas de desarrollo, y separar sus intereses geopolíticos de su legitimación espiritual. Cierta-

<sup>34</sup> Véase André Gide, *Les caves du Vatican* [*Los sótanos del Vaticano*, Madrid, Alianza Editorial, 1996]; Videlier Philippe, *N'oublie pas le petit Jésus!, L'église catholique et les enfants juifs (1940-1945)*, Manya, Levallois-Perret, 1994.

<sup>35</sup> Véase Véronique Mortaigne, “Brésil: deux sociétés, un projet, L'héritage de Dom Helder Camara”, *Le Monde Diplomatique*, enero de 1995, p. 24.

mente los retos y desafíos que enfrenta la empresa episcopal, se encuentran dentro de la fe cristiana y sobre todo en la cuestión de la pluralidad de creencias. A lo largo de todos los continentes la presencia europea ha sido factor de recomposiciones rituales y sacramentales que no dejan de tener influencia en la problemática que confronta el catolicismo frente a la diversidad; sea que se trate de la iglesia en países con fuerte tradición budista, sea con los movimientos yorubas, o de reapropiaciones locales que influyen en su liturgia católica.

El protestantismo en su caso se caracteriza precisamente por una gran pluralidad de iglesias pero que, sin embargo, cada una es autónoma frente a las demás. Como si se tratase de una gran familia unida y repartida en casas diferentes, auspiciadas todas por un ecumenismo progresista. Se trata de una unión en la pluralidad.<sup>36</sup> Esto no quiere decir que la colaboración fraterna en la diversidad no tenga sus puntos de tensión. Pero el punto que suele ser interesante con los protestantismos, no solamente porque se trata de una pluralidad de iglesias que surgieron en tiempos de la reforma (luteranas, anabaptistas, reformadas, etc.), es su multiculturalidad de creencias que se van creando con grupos originarios del lugar. Ellos nacieron precisamente de la intransigencia católica, evocando desde un principio el respeto de las minorías.<sup>37</sup> Así nos encontramos con la imposibilidad de una representatividad única de un protestantismo plural y con la constante fragmentación de su credo. Ahora bien las iglesias protestantes con sus diferentes maneras de extenderse argumentan que la inculturación es esencial en el futuro de la cristiandad, sobre todo cuando se refieren a la traducción de su credo en otras lenguas. Sin embargo se puede observar que una vez *indigenizado* el proyecto, se impone desde arriba la dirección que la creencia religiosa mezclada

<sup>36</sup> Laurent Gagnebin, *Le protestantisme*, Francia, Dominos, Flammarion, 1997.

<sup>37</sup> La primera enmienda de la Constitución estadounidense hace referencia a la libertad religiosa, seguida por la indicación de la libertad de prensa, de reunión, de confesión. Los derechos se encuentran sacralizados a través de metáforas bíblicas donde los seres humanos "están dotados por su Creador de derechos inalienables". Asimismo en los Estados Unidos, el pluralismo de las denominaciones protestantes permite invocar un Dios del que ninguna Iglesia es la guardiana. De esta manera los Estados Unidos otorgarán un lugar muy amplio a la libertad de religión que permanecerá como la primera de las libertades. Al respecto la condición de la libertad religiosa dice: "El Congreso no hará ninguna ley cuyo objetivo sea oficializar una religión o prohibir en ella el libre ejercicio."

con otras creencias debe tener.<sup>38</sup> El caso del Curso de Verano en las comunidades indígenas en México es muy representativo al respecto. Asimismo en una encuesta realizada se encontró que los creyentes más adversos a la combinación de creencias y prácticas religiosas son los protestantes y evangélicos declarados.<sup>39</sup>

En esta misma corriente, el ejemplo de los pentecostalismos contemporáneos es notable al respecto, pues a pesar que instancias tanto mediáticas como religiosas las etiqueten de sectarias están presentes, el entrelazamiento entre lo contingente y lo local, la modernización y las alternativas globales, la marginalidad económica y prácticas subalternas, el fundamentalismo y el pluralismo competitivo, mostrando un enriquecimiento importante con formas rituales y creencias locales, y marcando lo que podría ser la dinámica religiosa del mañana.<sup>40</sup> Se trata de formas de solidaridad tribales, que se adaptan a cualquier cultura y región. Su éxito considerable es concomitante con la pobreza extrema, la marginalidad y con el desconcierto que se va gestando en un mundo que se dice posmoderno y globalizado.

Las llamadas religiones seculares son otro vivo ejemplo de enriquecimiento de creencias plurales, de enunciación de tolerancia hacia el pluralismo de creencias, al tiempo que se vuelven intransigentes con él sobre todo cuando están en juego intereses geopolíticos y económicos. Ellas representan sin duda el universalismo dominante, y aquellas que tienen la batuta en el proyecto multicultural. La definición cientista de religión, de las relaciones del espíritu con el más allá y con las creencias ha impedido que otros procesos de índole secular sean considerados como instancias religiosas, con valores y creencias específicas. No es menester en esta reflexión plantear toda la problemática de las teorías de la secularización,<sup>41</sup> sin embargo, podemos proponer como postulado que el discurso de la secularización y de la laicidad responde a las mismas lógicas que los discursos de los sistemas de creencias denominados propiamente religiosos. Es decir,

<sup>38</sup> L. Sannah, *Translating the message: The Missionary impact on culture*, Nueva York, Maryknoll, Orbis, 1991.

<sup>39</sup> Daniel Gutiérrez Martínez, Ponencia: "Religiosidad y valores en la reflexión posmoderna", Seminario *Sociología y Posmodernidad*, en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Autónoma de México, México, 26 de septiembre de 2003.

<sup>40</sup> David Martin, *Pentecostalism, The World their Parish*, Oxford, Massachusetts, Blackwell publishers, 2002.

<sup>41</sup> Sobre este tema, véase Olivier Tschannen, *Les théories de la sécularisation*, Ginebra, París, Droz, 1992.

podemos considerar que el proyecto de secularización, también puede ser visto como la construcción de un discurso que vincula creencias y aceptación sagrada legitimantes, por lo que al plantearse como un discurso sustitutivo del discurso religioso, justifica sus acciones —por medio de elementos discursivos asociados a la tolerancia, la pluralidad y la neutralidad laica— a veces violentas contra las iglesias religiosas, contra las sociedades *religiosizadas* (como las musulmanas), y otros grupos religiosos. ¿Acaso no sería una forma de integrismo beligerante religioso, el invocar intromisiones virulentas en diferentes áreas del mundo, con la justificación de implantar una democracia liberal, que pretende ser el mejor régimen político en estos tiempos? Como bien lo evocan ciertos autores, la secularización —producto de Occidente y del proceso de racionalización— tiene como principal discurso de legitimación la ciencia, y esto tiende a constituir en ocasiones una institución que se puede considerar religiosa, ya que suscita una fe, una ética, esperanzas, una escatología y mitos cientistas. Es evidente que existen envites culturales que están en juego, como el establecimiento de una cierta imagen del hombre que se posiciona como saber superior, hecho que parece permitir a los científicos el derecho de imponer al mundo entero un código de ética y política “objetivamente” concebida.<sup>42</sup> El mismo Durkheim hablaba de algo eterno en la religión que está destinado a sobrevivir a todos los símbolos particulares con los que sucesivamente se ha recubierto el pensamiento religioso.

Las reflexiones en torno de la diversidad de religiones universales de salvación hechas por la religiosidad secular han querido imputarle una visión únicamente de conflicto, de violencia y de radicalidad, legitimando así la necesidad de su confinación a la esfera privada. Todo ello en beneficio de la difusión de un mundo racionalista y secular que pretende estar distanciado de un mundo fundamentalmente religioso. El racionalismo secular se plantea con un discurso claramente neutral, y no como forma de creencia que al imponerse crearía guerras entre civilizaciones. Sin embargo, no olvidemos que este discurso ha sido precedido de un discurso anticlerical y antirreligioso que puede re-emerger para legitimarse como única instancia política y tecnológica de gestión de las relaciones humanas y diferencias

<sup>42</sup> Pierre Thuiller, *Science et Société, Essai sur les dimensions culturelles de la science*, Le Livre de Poche, París, Fayard, 1988.

culturales. No es sin duda irrelevante plantear estas reflexiones como la herencia estratégica de una corriente dominante presente desde el advenimiento de la época de las luces del racionalismo secular y del cartesianismo a ultranza, pues fue precisamente dentro de un espíritu anticlerical y antirreligioso donde se constituyó la principal legitimación del discurso progresista, racionalista de Occidente que hoy impera en muchas instancias de las sociedades occidentales. Es interesante observar cómo a pesar del reconocimiento que se ha hecho hacia la pluralidad religiosa y de creencias se continúan utilizando las mismas estrategias racionalistas (en términos económicos y políticos) que fundamentaron el siglo de las luces, asociando el discurso religioso con procesos de legitimación que la mayor parte del tiempo son de orden virulento y sanguinario.

El desafío que hoy encuentra lo que llamamos la religiosidad secular, es que la religión, en el sentido estricto de la palabra (reunión de individuos con un único presupuesto común) va perdiendo cada vez más poder social (por lo mismo del crecimiento del politeísmo de valores) pero ganando en libertad. Esto tendrá diversas consecuencias de toda índole, desde nuevos modos de expresión que pueden armonizar las relaciones humanas hasta movimientos violentos. Si bien la sociedad moderna secular no se centra en la religión (institucionalidad de una creencia), sí lo hace en lo sagrado (es decir en las creencias), de manera que diversas formas de organizar lo político y lo económico se promueven, se redescubren con las envolturas de que lo sagrado produce, conformando creencias y por ende una multiplicidad de intereses particulares. Los mitos son desmitificados para crear otros (progreso, razón, tecnología, ciencia, estado, trabajo, ciudadano), y tal y como lo mencionamos en nuestra problemática inicial el meollo del asunto involucra la absorción o adhesión de una diversidad de cosmovisiones a estas nuevas sacralidades dominantes, con todo y su forma de desarrollo y organización.<sup>43</sup> El fantasma del Uno sigue conformando las dinámicas tanto espirituales como mentales. De esta manera habría que ir reflexionando en torno de una *democracia de localismos de creencias*, y no de partidos o de proyectos, una *sociedad civil de lo sagrado y las creen-*

<sup>43</sup> José María Mardones, *Para comprender las nuevas formas de la religión, la reconfiguración postcristiana de la religión*, Navarra, Editorial Verbo Divino, 1994.

*cias*, y no solamente de lo político. En otras palabras, se trata de reflexionar en la instauración de infraestructuras que no se opongan o combatan otras instancias, sino que promuevan el intercambio con ellas. Pues parece como nos lo ha demostrado la historia, que no tenemos otro camino que adentrarnos de lleno en el crisol de culturas: forma absoluta del enriquecimiento de las civilizaciones.

#### CRISOL DE CULTURAS Y ENRIQUECIMIENTO DE CIVILIZACIONES

A manera entonces de síntesis se puede decir que el multiculturalismo de creencias y religiosidades es un fenómeno que siempre ha existido. Este fenómeno ha tenido diversas formas de gestión que están estrechamente relacionadas con el tipo de cosmovisiones de donde provengan. Estas cosmovisiones se pueden esquematizar con el pensamiento politeísta y el pensamiento monoteísta. El problema principal con el multiculturalismo de creencias es la aceptación del Otro y de sus formas de organizar política y económicamente su espacio-tiempo. Se trata pues de formas legítimas de establecer estrategias de acción y repartición del poder. En la actualidad (en un mundo llamado posmoderno) nos encontramos con la encrucijada de que estas dos cosmovisiones con sus formas de gestionar la tolerancia y la aceptación del Otro, se concatenan y se combinan cotidianamente al punto de entrar en las esferas institucionales de la política y la economía. La combinación de estas dos formas de ver el mundo presenta peligros y contradicciones. Así, se puede observar que el meollo del asunto tiene que ver con el hecho de que los sistemas religiosos, los sistemas institucionales de las creencias no están a la par con la manera en la que cada grupo lleva a cabo y practica su religiosidad.

Finalmente es importante tomar en cuenta que comunicación interreligiosa e intrarreligiosa no significa forzosamente una situación de querrela violenta y genocidios culturales. Las luchas geopolíticas fundamentadas con el discurso religioso,<sup>44</sup> se pueden transformar en solidaridad de culturas, en unión por la *salud* de la especie humana

<sup>44</sup> En este sentido cabe señalar las propuestas realizadas por Hans Küng, durante el *Parlamento de Religiones, Hacia una Ética Mundial* en Chicago en 1993, la *Declaración Universal de responsabilidades Humanas* del Interaction Council en 1997, el manifiesto *Crossing the Divide. Dialogue among Civilization*. Cf. *¿Por qué una ética mundial?, Religión y ética en tiempos de globalización, conversaciones con Jürgen Hoeren*, Barcelona, Herder, 2002.



y lo que la rodea. Ahora bien, un desafío se avecina para todas estas religiosidades universales, que no sólo se confina a los puntos mencionados anteriormente, sino a la distribución del poder que se pueda presentar con los nuevos sincretismos, aculturaciones y mezclas de diversas creencias, cultos orientalistas, tendencias rituales de tipo mítico y/o étnico, de la Nueva Era, las prácticas vertientes de las nuevas religiones populares, esoterismo mágicos o las denominadas tendencias neomágicas, creencias provenientes de la era tecnologizada, religiosidades con tintes ecologistas, virtuales e informáticos y la neoracionalización científica de los valores, los llamados Nuevos Movimientos Religiosos, las mal llamadas sectas carismáticas y lo que en la actualidad se ha denominado como multirreligiosidad de creencias.<sup>45</sup> Este último aspecto es sin duda la tendencia que marcará los próximos siglos. No se trata entonces solamente de una fuerte pluralidad de religiosidades y prácticas espirituales, sino de una constante combinación entre éstas, unas más perennes que otras, pero todas siempre necesarias para armonizar la complejidad y la heterogeneidad existente.

Ahora bien, estas formas de religiosidad ilustran lógicas de convivencia en una diversidad de creencias, que aunque logran ser institucionalizadas, no representan forzosamente una lógica de conflicto y de intransigencia. Esto nos dice entonces que si las religiones han sido la punta de lanza de tantas legitimaciones violentas y apropiaciones de toda índole a lo largo de la historia, las creencias pueden ser el bastión de una historia de reconciliaciones e intercambios entre diferentes concepciones del mundo. Por tanto la religión tendría que estar regida por las creencias y no por una iglesia, que la religión proporcione parámetros para el fomento del entendimiento, enriquecimiento y convivencias entre ellas, y no para la imposición de modos de distribución y organización unitarias. La multirreligiosidad o el multiculturalismo religioso se pueden potenciar si existe una redistribución de oportunidades equitativas que incluya la cohabitación conjuntada con el equilibrio de creencias. La prolongación de una lógica de poder económico, político, unitario llevará a la prolon-

<sup>45</sup> Christian Parker Gumucio, "Las nuevas formas de la religión en la sociedad globalizada: Un desafío a la interpretación sociológica", conferencia magistral en la *26th Conference of the International Society for the Sociology of Religion*, Ixtapan de la Sal, México, 20-24 de agosto de 2001.

gación de los mismos imperialismos culturales de anteriores universalismos. Por tanto hay que conformar y administrar la *pax religious* entre las diferentes instituciones que conforman las políticas en torno del espíritu, a través de un diálogo en el nivel de las creencias teniendo cautela con los utilitarismos y relativismos culturalistas que se puedan fomentar. ¿Cómo resolver estos problemas, planteando que la creencia en la(s) divinidad(es), en lo sagrado es la esencia de la especie humana, y que es menester del hombre cada vez más enriquecer este mundo con el intercambio de valores con los Otros?

**RECOMPOSICIÓN  
DEL MULTICULTURALISMO**



## MOVIMIENTOS IDENTITARIOS Y VIOLENCIA EN AMÉRICA LATINA\*

YVON LE BOT

Los movimientos de recomposición o de construcción de las identidades culturales, religiosas y étnicas forman parte de los fenómenos que más han marcado las recientes transformaciones de las sociedades latinoamericanas. En casi todos los países han surgido sobre todo movimientos indígenas, la mayoría de ellos se desarrollaron sin caer en la violencia, aunque algunos se han visto implicados en conflictos armados.

### MOVIMIENTOS NO VIOLENTOS DE RECOMPOSICIÓN IDENTITARIA

La primera organización indígena moderna, la Federación Shuar, nació en la Amazonia ecuatoriana en los años sesenta. Este decenio estuvo marcado en América Latina por una eclosión de guerrillas revolucionarias (Guatemala, Perú, Venezuela, Colombia...) que siguieron los pasos de la revolución cubana. Ecuador es uno de los escasos países de la región que no conoció guerrillas de este tipo. El movimiento indio pudo extenderse tanto en la Sierra como en las tierras bajas de la Amazonia y llegar a consolidarse sin que conociera una ruptura mayor, al punto de haber ocupado una posición central en la encrucijada social y política durante los años noventa hasta llegado el momento de su participación en la tentativa del golpe de estado en enero de 2000 e incluso más allá de este fiasco.<sup>1</sup>

La aventura boliviana del Che Guevara y su fracaso puede ser considerada como un paradigma de las guerrillas revolucionarias durante los años sesenta. Todo ha sido dicho sobre el *desencuentro*, el diálogo de sordos o mejor dicho, la ausencia de comunicación entre los guerrilleros y los campesinos bolivianos, indígenas en su mayoría. El

\* Traducción de Daniel Gutiérrez Martínez con la colaboración de Alejandra Aquino. Se agradece la revisión realizada por Nelson Minello Martini.

<sup>1</sup> Jorge León analiza uno de los momentos esenciales de la constitución de este movimiento en *De campesinos a ciudadanos diferentes, El levantamiento indígena*, Quito, CEDI-ME/Abya Yala, 1993.

movimiento katarista (llamado así en referencia a Tupac Katari que dirigió una rebelión anticolonial en el siglo XVIII) nació inmediatamente después del fracaso de la guerrilla del Che y adoptó una orientación completamente diferente centrada en las luchas sindicales campesinas. A finales de los años setenta, se alió al sindicalismo de los mineros y alcanzó la altura de éste en el momento en que tal movimiento obrero, de importancia histórica, empezaba su declive definitivo. De esta forma el movimiento katarista también retrocedió rápidamente. Sin embargo, en los años noventa, uno de los principales líderes de la corriente katarista: el aymara Víctor Hugo Cárdenas, fue elegido para la vicepresidencia de la república. Este hecho inédito en la América Latina del siglo XX ilustra una de las dimensiones esenciales de los movimientos indios modernos: la inversión del estigma, la búsqueda de un reconocimiento de la diferencia en la igualdad. Un objetivo que exige distanciarse de una lógica de guerra.

El katarismo también posibilitó movilizaciones indias que adoptan en la actualidad caminos diferentes: la autogestión comunitaria en los casos particulares de algunos grupos étnicos de Oriente; el neopopulismo con el Movimiento al Socialismo (MAS) de Evo Morales; y un indianismo radical con el Movimiento Indígena Pachakuti de Felipe Quispe alias El Malku. Como se pudo observar durante la llamada "guerra del gas" (septiembre-octubre de 2003), en ocasiones estas movilizaciones pueden dar lugar a confrontaciones violentas, sin que ello implique que sean una lucha armada. Las tentativas de guerrilla india no han prosperado.

En Chile, las primeras movilizaciones sociales contra la dictadura de Pinochet fueron las de los indios mapuches. A pesar de que fueron severamente reprimidas, Chile no conoció una guerra de guerrillas, y el movimiento mapuche se desarrolló sobre todo en los años noventa, después de la caída de la dictadura, en un contexto democrático y de paz civil.<sup>2</sup>

Los movimientos indios de Ecuador, Bolivia y Chile se encuentran entre los más poderosos y significativos sin jamás haber desembocado en una violencia armada. En Brasil, Paraguay, Panamá y otros países, luchas indias menos importantes y de menor envergadura, aunque hayan tenido una fuerte carga simbólica, se llevaron a cabo en ausencia de movimientos de guerrilla o sin la interferencia de éstos.

<sup>2</sup> José Bengoa, *Historia de un conflicto. El estado y los mapuches en el siglo XX*, Santiago, Planeta, 1999.

En diversas regiones de México, los indígenas se han movilizado sin unirse a las organizaciones guerrilleras que existían en ese país. Este fue el caso, por ejemplo, del movimiento indio más notable antes de la insurrección de Chiapas, el de la Coalición Obrera, Campesina y Estudiantil del Istmo (COCEI) en el estado de Oaxaca.<sup>3</sup>

#### MOVIMIENTOS IDENTITARIOS DESTRUIDOS O COARTADOS POR LA GUERRA

En Guatemala, Nicaragua, Perú, Colombia y en México (Chiapas) algunos movimientos indios han estado implicados en conflictos armados —luchas insurreccionales y antiinsurreccionales, guerras civiles—. En El Salvador, las pequeñas minorías indias que habían sobrevivido a las masacres de los años treinta se mantuvieron distanciadas de la guerra que arrasó al país en los años ochenta, mantuvieron en secreto las dinámicas de recomposición y se hicieron invisibles para no verse arrastradas por el conflicto.

En Guatemala, país con mayoría india y en una situación de casi *apartheid*, una guerra atroz —la más costosa en vidas humanas de todas las guerras latinoamericanas de este periodo— soterró a un movimiento pacífico de emancipación y de modernización de las comunidades.<sup>4</sup> A mediados de los años setenta, esta “revolución silenciosa” pragmática y pacífica, cuyos primeros gérmenes habían aparecido treinta o cuarenta años antes en el corazón de las tierras altas, se topó con obstáculos insuperables (aumento del precio de los fertilizantes, fraude electoral, terremoto, represión...) que la llevaron a verse envuelta en una espiral de violencia. Los indios modernizados se toparon con los guerrilleros, y en ocasiones se les unieron, quienes después de su fracaso en una región ladina (no indígena) durante los años sesenta, decidieron llevar la lucha armada al seno del mundo indio.

El poder blanco y mestizo percibió la posibilidad de esta articulación como una amenaza mortal y reaccionó con una violencia inusitada (cientos de masacres de civiles con cerca de ciento cincuenta mil muertes sólo en el periodo de 1978-1983). Abatido, el movimiento se

<sup>3</sup> Howard Campbell, Leigh Binford, Miguel Bartolomé y Alicia Barabas (coords.), *Zapotec Struggles. Histories, Politics and Representations from Juchitán, Oaxaca*, Washington y Londres, Smithsonian Institution Press, 1993.

<sup>4</sup> Yvon Le Bot, *La guerra en tierras mayas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

buscó una reorganización a medida que el conflicto armado se iba disipando. Se hicieron varias tentativas para superar los desgarramientos. Las negociaciones de paz entre la guerrilla y el poder, a las que no fueron convocadas las organizaciones indias, tomaron en cuenta, sin embargo, la cuestión étnica llegando a un “acuerdo sobre la identidad y los derechos indígenas”. Muchos indios, a menudo mujeres, están cada vez más activos en el espacio público, se trate de la sociedad civil o de la esfera política. En numerosas comunidades, fueron elegidos alcaldes algunas personalidades indias apoyados por “comités cívicos”. Las iniciativas para reactivar las dinámicas comunitarias de base se multiplicaron. En el ámbito nacional, el movimiento indio buscó reconstituirse adoptando una orientación político-cultural reafirmando la identidad maya, pero al ser dirigidas por una élite urbana desconectada de las comunidades, las organizaciones mayas se perdieron en querrelas intestinas y trabas burocráticas. Fracasaron en la movilización de la población, como se vio claramente en el caso de la victoria del “no” en el referéndum de 1999, que entre otras reformas constitucionales debían consagrar el reconocimiento de los derechos indígenas.

La guerra guatemalteca tenía un componente racista: más allá de vencer a la guerrilla, el poder apuntaba al rompimiento del movimiento de emancipación india. Sus efectos —los sufrimientos de cientos de miles de víctimas y de familiares de las víctimas, la fragmentación de la sociedad, la difusión de la violencia en un tejido social desgarrado, la profundización de lo contencioso entre indígenas y ladinos— se hicieron sentir más allá de los acuerdos de paz concluidos en 1994-1996.

En Nicaragua, minorías indias situadas en la periferia (los miskitos, los sumus y los ramas de la Costa Atlántica) se encontraron en el centro de un conflicto en el que se jugaba el futuro de la revolución nacional, ponía en juego el equilibrio regional y constituía uno de los últimos choques del enfrentamiento Este-Oeste.<sup>5</sup> El movimiento indio debutó en los años setenta bajo la forma de una asociación para el desarrollo, distanciada de la guerrilla sandinista. En los primeros años de la revolución, el movimiento tomó una fuerte connotación étnica y se consolidó a favor de una alianza con el gobierno antes de entrar en conflicto con él y estallar en diferentes facciones. Las más importantes de ellas se unieron a la Contra —gue-

<sup>5</sup> Charles Hale, *Resistance and contradiction. Miskitu Indians and the Nicaraguan State, 1894-1987*, Stanford, Stanford University Press, 1994.



rrilla contrarrevolucionaria apoyada y orientada por Washington—, mientras las otras lo hicieron a la estrategia y a las posiciones militares de los sandinistas. Aplastado por el conflicto, el movimiento buscó reconstituirse alrededor del establecimiento del estatuto de autonomía otorgado en 1987 por los sandinistas y habilitado por los gobiernos posteriores. Pero tal y como sucedió en Guatemala, el movimiento nunca superó las divisiones ocasionadas por una guerra cuyos desafíos lo sobrepasaban.

En Perú, la violencia golpeó y con frecuencia destruyó comunidades andinas, ya de por sí fuertemente desestructuradas, y grupos amazónicos que estaban reorganizándose. Sendero Luminoso interpretaba la sociedad peruana en términos paranoicos, a través de categorías marxistas-leninistas sumarias y anacrónicas, en desfase con la evolución socioeconómica (“feudalismo”, “neocolonialismo”...), pero jamás la interpretaba en términos étnicos.<sup>6</sup> Sus reclutas se situaban entre dos mundos: indios “desindianizados”, campesinos “descampesinados”, habitantes de los Andes despojados de sus raíces y expulsados por la descomposición de la antigua sociedad andina, miembros de las clases medias discriminadas y excluidas por el *establishment*. Movilizados por el resentimiento, los *senderistas* se planteaban como objetivo exclusivo el poder del estado y veían en la violencia el único medio para llegar a ello. En los Andes y en la aglomeración limeña, la organización maoísta se esforzaba menos en radicalizar las luchas sociales que en provocar una ruptura que llevara a la lucha armada. Sendero Luminoso avanzaba al tiempo que hacía retroceder estas luchas, al disociarlas de la acción política legal y de las estrategias institucionales de los sindicatos, de las ONG y de las organizaciones ligadas con la iglesia católica. Las relaciones de los *senderistas* con las comunidades andinas y con las asociaciones de barrios de los suburbios de Lima estaban orientadas por una lógica estatal y terrorista, impuesta también, con una doble violencia: a las comunidades y a las organizaciones indias amazónicas.

Paralelamente, Fujimori construyó su régimen autoritario sobre el derrumbe del sistema político y la desarticulación de la sociedad mismos que se vieron acentuados durante su régimen. Las estrategias insurreccional y antiinsurreccional se conjugaron para quebrantar cualquier tentativa de movimiento social y particularmente la del movimiento indio en Perú.

<sup>6</sup> Carlos Iván Degregori, *Qué difícil es ser Dios. Ideología y violencia política en Sendero Luminoso*, Lima, El Zorro de Abajo Ediciones, 1989.

## ¿LAS REIVINDICACIONES IDENTITARIAS CONDUCEN A LA VIOLENCIA?

¿Los conflictos armados son la etapa superior de los conflictos sociales? ¿Las reivindicaciones identitarias conducen a la violencia? El examen de las experiencias guatemalteca, nicaragüense y peruana y su comparación con las experiencias boliviana, ecuatoriana y chilena aportan con respecto a estas cuestiones generales y recurrentes un esclarecimiento latinoamericano y permite formular algunas hipótesis que se confrontarán más adelante con otros dos casos tomados de Colombia y de México.<sup>7</sup>

La tesis que preconiza que la guerra marca una ruptura importante con los movimientos sociales, y que no es la extensión (aun menos la realización) de alguno de ellos, se puede ilustrar aquí con las situaciones en donde la identidad cultural constituye una importante dimensión. La descomposición del movimiento a partir de los efectos de la crisis y de la represión constituye el terreno en el que se alimentan los protagonistas de la lucha armada. Esta descomposición se precipita cuando el movimiento se desliza hacia la guerra. Son los *impasses* del conflicto social, la represión de la identidad y la ausencia de perspectivas políticas lo que provoca que los actores sociales oscilen en dirección de una violencia que los destroza y hace que su recomposición sea difícil.

El mismo tipo de movimientos observados en Bolivia, Ecuador y Chile había tenido lugar en Guatemala, Nicaragua y Perú. Centrados en las reivindicaciones sociales, en los objetivos de desarrollo y en las exigencias de integración, estos movimientos eran también portadores de una afirmación identitaria. Ellos no buscaban el poder del estado y se mantuvieron alejados de las experiencias guerrilleras que estos países habían conocido en los años sesenta (Guatemala, Perú) y en los setenta (Nicaragua). Lo que en los decenios siguientes los hizo volcarse a la guerra, fue la conjunción de tres factores cuya importancia varía en cada caso: los *impasses* del modelo de desarrollo (agotamiento de las capacidades de redistribución y de integración); una violenta represión, y la implantación de un actor exterior, como la guerrilla, guiada por una lógica político-militar, pero que movilizaba a actores sociales, incluyendo a los actores étnicos.

<sup>7</sup> Este texto continúa y actualiza una reflexión que está ya incluida en el centro de mi estudio comparativo *Violence de la modernité en Amérique Latine. Indianité, société et pouvoir*, París, Karthala, 1994.

La ausencia de alguno de estos factores hace menos probable el deslizamiento de la población hacia el conflicto armado. En los años sesenta, por ejemplo, la crisis no estaba aún presente, la estrategia antiinsurreccional y la de las guerrillas guevaristas mantenían a estas últimas aisladas del movimiento social y particularmente de un movimiento indio aún balbuciente. Durante los años setenta y ochenta, en Ecuador, Bolivia y Chile, existían en diversos grados: crisis, represión y actores sociales, particularmente indios, que se topaban con estas barreras, pero no había guerrillas.

¿La existencia de una apuesta étnica, es un factor suplementario para que un movimiento social oscile hacia la violencia?

Hay que insistir en que la guerra genocida llevada a cabo por el ejército guatemalteco contra la población civil estaba revestida de un carácter racista. Tenía como objetivo asfixiar el despertar indio tanto como vencer a la guerrilla. Empero el movimiento indio no estaba armado ni era violento y, si bien la guerrilla reclutó indios que la misma represión arrojó a su seno, no obedecía a una lógica étnica. La violencia racista era constituyente del poder.

Para decirlo de manera más general, nada parece indicar que en América Latina los actores étnicos, cuyas demandas culturales específicas están siempre articuladas con demandas sociales, sean portadores de violencia política. Lo que precipita a los grupos étnicos a un conflicto armado es más bien la combinación de trabas impuestas a las aspiraciones identitarias y otras demandas sociales y políticas, así como la intervención de actores exteriores que responden a una lógica político-militar. En los años setenta, en Guatemala el movimiento indio se estrelló contra un muro de represión, que tenía como trasfondo una crisis del modelo de desarrollo y de integración en un contexto de reactivación de la guerrilla. En Nicaragua, en la primera mitad de los años ochenta, la barrera puesta por el gobierno sandinista a las demandas del movimiento indio llevó a que varios de sus elementos se unieran a las guerrillas contrarrevolucionarias. En Perú, en los ochenta y a principios de los noventa, las comunidades en crisis se vieron atrapadas entre dos fuegos cruzados, los terrorismos de la guerrilla y los del estado.

Con algunas variantes, los ejemplos del Cauca (Colombia) y de Chiapas (México) ilustran el mismo esquema. En el primer caso, el movimiento indio tomó las armas en alianza con otras guerrillas que buscaban implantarse en la región, después de que se enfrentó con la represión perpetrada por los guardias a sueldo de los terratenientes (llamados en Colombia pájaros), por el ejército, así como por una

de las guerrillas. En Chiapas, el movimiento de renovación comunitaria entró en crisis en los años ochenta y fue fuertemente reprimido por los propietarios de tierras y las autoridades, algo que lo condujo a aproximarse a un grupo de guerrilleros que había llegado a establecerse en la zona. Es así como nació la insurrección zapatista.

Pero, en estos casos, ¿no se está lidiando de manera más clara que en los precedentes con un asunto de guerrillas étnicas? ¿Cómo es posible que en el Cauca y en Chiapas los movimientos hayan logrado atravesar las zonas de tempestades, mantenerse e incluso a veces expandirse, mientras que en Guatemala, Nicaragua y Perú el movimiento fue arrasado y desde entonces sufre enormes dificultades para reconstruirse?

Es a la luz de estos interrogantes como se examinarán estas dos experiencias. Una de ellas es poco conocida, modesta en su extensión y duración, pero original y significativa en su búsqueda de autonomía; la otra ha sido fuertemente mediatizada pero su significación es a menudo recubierta por antiguos estereotipos e interpretaciones polémicas. En ambos casos, el movimiento indio dio un giro hacia la guerra sin que se perdiera en ella, manteniéndose en la *border line* y esforzándose por salir de la espiral de violencia combinando la movilización social, la negociación política y la recomposición identitaria.

#### LA RECOMPOSICIÓN IDENTITARIA A PESAR DE LA GUERRA

El Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) nació en el seno de los indígenas paez y guambianos en 1971, algunos años después de la Federación Shuar en Ecuador, y casi al mismo tiempo que el movimiento katarista en Bolivia. El CRIC constituyó, junto con los otros, uno de los movimientos sociales con base étnica más importante en América Latina durante ese periodo.<sup>8</sup>

En un principio, sin relación alguna con las guerrillas y las guerras civiles —que son un fenómeno endémico desde la formación de Colombia en el siglo XIX— el CRIC se encontró expuesto al conflicto que libraban en su territorio las fuerzas armadas opuestas, tanto regulares como irregulares. Casi todos los numerosos grupos de guerrilla

<sup>8</sup> Christian Gros, *Colombia indígena. Identidad cultural y cambio social*, Bogotá, CEREC, 1991.

que operaron en este país, en los últimos decenios, buscaron con diverso éxito, establecerse en el departamento del Cauca. La organización india fundó su propio órgano de autodefensa: el “Quintín Lame” nombre de un líder indio de principios del siglo XX. Este grupo apareció a la luz pública en 1984 y fue desmovilizado en 1991 después de un acuerdo de paz con el gobierno de Gaviria.

Como lo indica el autor del estudio más documentado de este episodio:

[...] desde su origen, el Quintín estableció claras diferencias con otros grupos armados: no pretendió constituir una revolución vanguardista, más bien, mantuvo una estrecha relación con las comunidades locales y reivindicó un proyecto político fundamentalmente local. Finalmente, intentó desarrollar un modelo de organización ajeno a la tradición militarista de otros grupos, conservando de alguna manera las características propias del grupo de autodefensa que se constituyó originariamente.<sup>9</sup>

El programa del Quintín Lame era el mismo que el del CRIC: recuperar las tierras y el territorio de las comunidades (*resguardos*), reactivar las autoridades comunitarias (*gobernadores* y *cabildos*), suprimir las relaciones de producción de tipo feudal (*terrazas*), aplicar la legislación indígena, revivir la cultura, promover la autonomía y la dignidad. El grupo armado se planteaba como tarea específica defender a las comunidades y al movimiento contra los delincuentes, los terratenientes y las fuerzas armadas, así como contener a las otras guerrillas. Este grupo se conformó en un periodo en el que el CRIC estaba expuesto a un aumento de la violencia perpetrada por los militares y los guardias pagados por los propietarios de tierras, pero también por los guerrilleros comunistas de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC). A principios de los años ochenta, en su tentativa por dominar a las comunidades y a las organizaciones civiles, las FARC ejecutarían una centena de personas, de los cuales muchos eran líderes indígenas y algunos chamanes. Los militantes que habían sido formados en el molde comunista se levantaron entonces contra una ideología exógena (“todas esas vainas externas”) y prácticas autoritarias (“un tratamiento de autoritarismo, de machismo”).<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Ricardo Peñaranda, *Historia del movimiento armado Quintín Lame*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1997, p. 1.

<sup>10</sup> “Romir”, líder militar del Quintín Lame, citado por R. Peñaranda, *op. cit.*, p. 59.

Por el contrario, otros grupos de guerrilla intervinieron en la formación de los "Quintines". El M19 buscaba, en particular, los medios para implantarse en el Cauca y constituir ahí una zona de refugio, o incluso un santuario. El CRIC lo introdujo en la zona a finales de los años setenta, pero con la entrada de la guerrilla el ejército intensificaría su presencia. El departamento fue rápidamente militarizado y el movimiento indio duramente reprimido.

Las comunidades tuvieron con el Quintín Lame relaciones más fluidas, menos formales y menos conflictivas que con otras guerrillas. Las operaciones del grupo armado debían, en principio, recibir el aval de las autoridades comunitarias, incluso si en los hechos las cosas no sucedieron de esta manera. La estructura y el modo de funcionamiento de la organización se asemejaba más a la de la guerrilla zapatista que a las guerrillas latinoamericanas de tipo comunista, castro-guevarista o maóista: se trataba de mantener un núcleo de sesenta a ochenta guerrilleros permanentes, conformar un grupo flotante de un centenar de combatientes y un vivero de civiles que pasaban un tiempo en la guerrilla y regresaban a la comunidad convirtiéndose en un relevo que les permitiera posteriormente ser nuevamente movilizados. Después de la firma del acuerdo de paz en 1991, la casi totalidad de los combatientes desmovilizados se reinsertaron en sus comunidades sin mayor dificultad.

Los "quintines" se reclutaban principalmente entre los jóvenes en proceso de aculturación que "redescubrían" así su identidad, pasando de una actitud de repliegue y de sumisión a la afirmación de sí mismos y a la reivindicación de sus derechos. Entre ellos se encontraba un porcentaje significativo de mujeres jóvenes que aprendían la igualdad.

Sin embargo, el grupo armado y el movimiento comunitario, lejos de mantener siempre relaciones armoniosas, se fueron alejando progresivamente uno de otro. El episodio que más contribuiría a este distanciamiento se produjo en 1986 cuando el Quintín Lame, abandonando una estrategia de autodefensa comunitaria, se dejó arrastrar fuera de su territorio en la loca aventura del comienzo de una guerrilla bolivariana con ambiciones continentales (el Batallón América), concebido y dirigido por el M19. En los años siguientes, el movimiento intentó recuperar su autonomía y estrechar los lazos distendidos con las comunidades, pero las tentaciones militaristas y la descomposición interna del grupo armado hicieron que pesara la amenaza de desintegración sobre el conjunto del movimiento indio del Cauca.

Uno de los objetivos del Quintín Lame había sido sustraer a las comunidades de la guerra que el estado y las guerrillas llevaban a cabo

en su territorio. Pretendía llevar su “propia guerra” contra la “guerra exterior”, contra la “guerra de los blancos en territorio indio”. Lejos de lograrlo, contribuyó a acrecentar la violencia, a insertar a la población en las múltiples guerras que estaban en curso y a hacer el conflicto aún más inextricable, perdiendo así el apoyo de numerosos sectores de la población india.

Desde la aparición del Quintín Lame, un componente del movimiento opuesto al CRIC y anclado sobre todo entre los indios guambianos, le negó al movimiento la calidad de guerrilla indígena:

[...] el hecho de armar un grupo indio no significa que uno esté llevando a cabo una lucha india. Lo que hace que una lucha sea nuestra es el pensamiento que la anima, y si el pensamiento y la dirección son contrarios a la comunidad, ella no es indígena. Esto es lo que sucedió con el grupo Quintín Lame, que se dedicó a tareas de policía, a perseguir a los malhechores (otros figuran en sus rangos militares) sustituyendo a la autoridad de los *cabildos*, incluso aunque afirme que los respeta. Respetar no es pedir la autorización para interrumpir una reunión o entrar en una casa, cuando uno está acompañado del miedo que infunden las armas. Respetar es aceptar la libre voluntad de las comunidades y de los *cabildos* incluso cuando ellos piensen y actúen de manera diferente. El grupo Quintín Lame amenaza con eliminar a todos los compañeros que no lo apoyen.<sup>11</sup>

Conforme las violencias se multiplicaban, otras voces, cada vez más numerosas en el seno del movimiento indio y cada vez más insistentes han rechazado la vía de las armas.

El grupo armado no logró su objetivo de proteger a las comunidades de la guerra. No supo preservar su propia autonomía en relación con las organizaciones de guerrilla no indígenas y se dejó arrastrar por las aventuras militares. A pesar de todo, los “quintines” aprendieron las lecciones de la experiencia y eligieron “dejar de ser soldados” más que optar por un paso adelante en las violencias que hubieran podido destruirlos junto con las comunidades:

No creo que nos hayamos arrepentido, pero sí nos dimos cuenta de que se salía de las manos, o sea que el instinto militar es muy terrible, que no vale la pena invertirle tanto dinero a armas, que no vale la pena invertir tantos

<sup>11</sup> Declaración de las autoridades indígenas del sudoeste (AISO) en 1985, citado por R. Peñaranda p. 157.

mueritos por tan poco... Yo no creo que nos hayamos arrepentido de haber creado el Quintín pero si hubiéramos seguido tal vez sí...<sup>12</sup>

Al hacer la constatación del costo —humano, social y económico— de la guerra y de la ausencia de perspectivas políticas, la dirección decidió, después de haber superado las reticencias de los “militares” de la organización, poner fin a una lucha armada que ya estaba en suspenso. Para ello aprovechó el momento de negociaciones entre el gobierno y otros grupos guerrilleros obteniendo estar representada en la Asamblea constituyente de 1991.

El balance no fue sin embargo completamente negativo. Los terratenientes habían abandonado sus tierras, no sin antes haber sido indemnizados. El estado, de adversario paso a ser el interlocutor y a veces el socio, lo que ciertos sectores de la administración pública ya habían sido en los primeros momentos del CRIC. La recomposición comunitaria había progresado. El movimiento había adquirido un aura nacional. Los conflictos, los objetivos y las reivindicaciones se habían desplazado: de la cuestión agraria, del territorio y de las autoridades comunitarias a problemas sociales (salud, educación), cuestiones de derechos del hombre, infraestructuras, producción y comercialización.

Pero sobre todo, el Quintín Lame logró su desmovilización, el regreso a las comunidades y el relanzamiento del movimiento social. Los ex guerrilleros participaron en la creación de una organización más amplia —la Alianza Social Indígena (ASI)— a la que se integraron, contribuyendo así a uno de los fenómenos que marcaron el decenio de los noventa, tanto en Colombia como en otros países de América Latina: la emergencia de los indígenas en el escenario político nacional. La ASI pretende ser la organización de un movimiento civil, plural, no vanguardista, articulando a escala nacional diversos sectores populares indígenas y no indígenas. Se trata de un movimiento que tiene la ambición de contribuir a democratizar el estado desde abajo e inventar una nueva cultura política.

Este proyecto, sin embargo, fue estropeado por la inmersión acelerada y vertiginosa del país en la violencia. En el Cauca, la desmovilización del Quintín Lame no fue suficiente para restablecer la paz. La situación se complicó aún más con el desarrollo del tráfico de dro-

<sup>12</sup> Olga, miembro de la dirección política citado en Ricardo Peñaranda y Javier Guerrero (coords.), *De las armas a la política*, Bogotá, Tercer Mundo editores, 1999, p. 83.



gas. Los grupos paramilitares ligados a esta actividad remplazaron a los antiguos guardias de los terratenientes y constituyeron un peligro aún más grave. El movimiento indio, que había alcanzado sus principales objetivos, se vio una vez más amenazado con ser arrastrado por el torbellino de las violencias.

#### ¿LA GUERRA EN EL CAUCA ERA UNA GUERRA ÉTNICA?

El Quintín Lame constituyó, en periodos recientes, un caso único en Colombia y uno de los raros casos en América Latina de guerrilla que se presentaron como completamente indígenas. Varias de sus características permitían definirla con este calificativo: el reclutamiento de sus combatientes, la estrategia de autodefensa comunitaria, las relaciones estrechas con las comunidades, los objetivos de recuperación de las tierras y del territorio, de la cultura, de la autonomía y de la identidad. Otros rasgos, en cambio, la alejaban de esa categoría. Se ha señalado, por ejemplo:

- Las prácticas contrarias al proclamado respeto de las decisiones comunitarias;
- Una dirección política no india. Mientras los combatientes eran casi todos indígenas, los miembros de la dirección política eran todos no indígenas, algunos con formación universitaria. Un hecho bastante excepcional y que merece ser mencionado es que, en un cierto momento, el principal dirigente militar era un afrocolombiano. El racismo no siempre estaba ausente de las relaciones entre los “políticos” blancos o mestizos, y los “militares” indígenas: “A veces los dirigentes blancos lo que quieren es que todo lo que el indio haga, sea sencillamente lo que ellos dicen”, se quejaba un líder indígena;<sup>13</sup>
- La influencia ejercida por las guerrillas nacionales y, en la fase crucial, la subordinación a una de ellas, el M19, nacionalista y bolivariano. El Quintín Lame no logró establecer alianzas sobre la base de una relación igualitaria y con la afirmación de una orientación que le fuera propia. La “guerra propia” no escapó a una lógica externa.

<sup>13</sup> Citado en R. Peñaranda y J. Guerrero, *op. cit.*, p. 84.

Las organizaciones civiles, el CRIC, después la ASI, se mostraron más aptos que el brazo militar, para definir un programa, para reconstruir a las comunidades, para reinventar la identidad, para hacer alianzas e inscribirse en un proceso de larga duración.

Si el Quintín Lame puede, a pesar de todo, ser calificado de guerrilla indígena, la guerra en el Cauca no fue y no ha sido nunca étnica. Ciertamente, llevaba un componente racista en las conductas de los terratenientes y de los militares, en aquellas de las FARC e incluso en aquellas del M19. Empero los múltiples conflictos, de los cuales la región ha sido escenario, muestran menos apuestas culturales que de tierra y de poder. Los propietarios reaccionaban ante la ocupación o la amenaza de ocupación de sus dominios. Además de este peligro, el poder combatía a aquel que representaba a sus ojos la multiplicación y la extensión de las guerrillas. La ambición de las FARC era (y sigue siendo) mantener o restablecer su dominio e influencia en un territorio y en un sector del campesinado. El M19 buscaba instrumentalizar una guerrilla de complemento y ponerla al servicio de su objetivo de tomar el poder. Para cada uno de los adversarios o de los socios del Quintín Lame, la identidad india no era una apuesta central.

¿EL QUINTÍN LAME CONTRADICE LA TESIS SEGÚN LA CUAL LA LUCHA ARMADA ES RUPTURA DEL MOVIMIENTO SOCIAL?

Como se pudo observar, esta guerrilla indígena nació en respuesta a las violencias a las que estaba sometido el movimiento comunitario. ¿En qué medida cumplió su misión de defender este movimiento, en qué medida contribuyó a sus éxitos y en qué medida se equivocó? No es fácil responder de manera tajante a tales cuestiones.

Más que cualquier otra experiencia de participación india en la lucha armada, el Quintín Lame estuvo inscrito en la prolongación del movimiento. Apartó o contuvo algunos de los adversarios del movimiento, y lo ayudó a alcanzar algunos de sus objetivos. Es probable, como lo piensa Ricardo Peñaranda, que evitara que numerosos jóvenes fueran enlistados en otras organizaciones que los hubieran alejado de las comunidades, pero es cierto también que el grupo armado no escapó de toda desviación y que ocasionó nuevas dificultades en las comunidades.

La entrada en la violencia por medio de la ruptura del movimiento social es una figura familiar. La salida de la violencia se da la mayoría de las veces por medio de una vía política clásica: negociaciones de paz, transformaciones de la organización armada en partido político, de los guerrilleros en hombres políticos y a veces en parlamentarios. Es mucho más raro ver reconstituirse un movimiento cuya inserción en la guerra había significado la ruptura, total o parcial. No es común ver a una guerrilla renunciar a la violencia y reanudar el movimiento social. El Quintín Lame, en cierta medida, lo logró. La organización se disolvió para preservar a las comunidades, y los guerrilleros desmovilizados se transformaron en animadores de una nueva etapa del movimiento indígena.

¿Qué balance se puede hacer de esta experiencia? El movimiento indio colombiano, centrado en el Cauca, se mantuvo durante varios decenios y pasó por varias etapas, una de ellas acompañada por una lucha armada. Pasada esta fase, fue posible reanudar los hilos del movimiento y al final los principales puntos del programa fueron realizados, completamente o en partes. En la actualidad, las comunidades son más dinámicas que hace treinta años. Los indios, ayer despreciados y excluidos, son reconocidos y están presentes en el escenario nacional. La imagen que tienen de sí mismos y la que tiene de ellos el resto del país se ha modificado de manera profunda. La identidad negativa se ha transformado ampliamente en una identidad positiva. Los indígenas votan en la actualidad de manera masiva por sus propios candidatos y están orgullosos de ser representados por sus semejantes. En las elecciones de noviembre de 2000, un indígena fue elegido como gobernador del Cauca. Hecho aún más significativo, algunos sectores no indígenas dieron sus votos a los candidatos indígenas. En varias ocasiones, indígenas fueron elegidos en el Congreso con una importante cantidad de votos provenientes de sectores de la clase media urbana. Un analista político pudo decir al respecto, “un voto de desencantados”, haciendo referencia a la desilusión de los simpatizantes de las guerrillas como el M19, quienes provenían en su gran mayoría de estos sectores. Pero también se podría ver en esto un voto “encantado” por la capacidad de los actores indios para combinar las esferas política, social y cultural en un contexto muy poco favorable.

El hecho de que los indios del Cauca hayan pasado por las turbulencias del periodo con limitados daños y alcanzado sus principales objetivos, da cuenta de una proeza. Es particularmente notable que su movimiento haya alcanzado una fuerte presencia nacional al tiempo

que perseguían sus objetivos comunitarios. Lejos de ser comunitarista o fundamentalista, este grupo ha hecho mucho —con la ayuda de sectores no indígenas y del mismo estado— por la participación y la integración de las comunidades indígenas en la sociedad nacional. Las comunidades en la actualidad son construidas, más que reconstruidas idénticamente o según un pasado modelo mítico. Están menos replegadas en sí mismas, más abiertas que hace treinta años. Articulan las dimensiones locales y nacionales, y se inscriben de igual manera en los flujos transnacionales, de los cuales el tráfico de drogas es portador de nuevos y graves peligros para las comunidades.

El movimiento indio del Cauca se apartó de la lógica de guerra al conjugar, con cierto éxito, la representación política, la lucha social y la recomposición identitaria. Combinar afirmación cultural, reivindicaciones sociales y democratización, es lo que, a partir de 1994 y en otro contexto, también intentó hacer el zapatismo, por medio de vías menos clásicas y sin, hasta el momento, entregar las armas.

#### DE LA GUERRILLA AL MOVIMIENTO CULTURAL EN LA ERA DE LA INFORMACIÓN

La insurrección zapatista tanto como la guerra de desgaste llevada contra ella, movilizó a importantes sectores de la población india de Chiapas. La manera en la que se imbricaron las estrategias militares, las luchas sociales y políticas, las dimensiones religiosas y étnicas han sido objeto de numerosos análisis. En el marco de este rubro nos enfocaremos en la cuestión de las relaciones entre la dimensión cultural del movimiento y la violencia política.

Lejos de constituir una excepción, el caso de Chiapas confirma la tesis de una discontinuidad entre el movimiento social y el conflicto armado. El movimiento indígena de modernización y de emancipación nació en condiciones y bajo una lógica cercana a las de su homólogo guatemalteco, antes de su inmersión y destrucción en la guerra con desfase en el tiempo: el año (1974) en el que el movimiento en el país vecino entra en crisis, es el año del Congreso Indígena de San Cristóbal de Las Casas, suceso clave para la emergencia indígena en el sudeste mexicano. Las barreras económicas (problemas de acceso a la tierra y al crédito, de mercado y de precios), sociales y políticas se multiplicaron en los años ochenta y alcanzaron su clímax en 1992 con la reforma del artículo 27 de la Constitución, que servía de

fundamento a la reforma agraria. Las crisis y las divisiones en el seno del movimiento indígena también han contribuido a alimentar el terreno para la insurrección armada.

Las condiciones del levantamiento y las confrontaciones de los primeros días pudieron haber generado el temor de que Chiapas entrara en una guerra como la de Guatemala, pero las manifestaciones masivas en favor de la paz, la elección de la vía de la negociación por el gobierno de Salinas, la plasticidad y la capacidad de invención de los zapatistas, su sentido de improvisación, marcaron un alto al engranaje de la violencia, sin nunca hacer a un lado la amenaza de una posible guerra.

Estamos en presencia de una organización de lucha armada, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), que después de doce días de combates se abstuvo durante más de diez años de cualquier operación militar ofensiva. Sin entregar las armas, esta organización se ha dirigido hacia la sociedad civil y ha buscado transformarse en motor o en agujón de una movilización social y política. La mayoría de las veces las guerrillas revolucionarias se habían esforzado en desviar a los actores sociales hacia la lucha armada, considerada como una forma más elevada de la lucha de clases. El EZLN, en un primer momento, no fue la excepción; antes de llevar a cabo su profunda transformación, los guerrilleros progresivamente tomaron distancia de la lógica militar y se dieron como objetivo ayudar a la emergencia de los actores sociales. Es en este sentido en el que se puede hablar de una antiguerrilla.

Desde el diálogo de paz en la catedral de San Cristóbal —algunas semanas solamente después del 1 de enero de 1994— hasta la caravana que atravesaría todo el país para llegar a México siete años más tarde —en febrero-marzo de 2001— los intentos repetidos por construir puentes entre la sociedad civil y la esfera política no tienen equivalente en los conflictos armados de los últimos decenios en América Latina. Entre 1995 y diciembre de 2000, en el contexto adverso de la guerra orquestada por el gobierno de Zedillo y por el Partido Revolucionario Institucional (PRI), de la ocupación militar masiva de Chiapas y de las elecciones sucesivas, el zapatismo, cercado en la resistencia, no logró realizar su proyecto de articular luchas sociales fragmentadas y proyectarlas en el escenario político. Afirmando cada vez más su especificidad cultural, encontró un eco privilegiado en el seno de las poblaciones indígenas del conjunto del país, sin lograr, sin embargo ahí tampoco, superar la dispersión y las divisiones que las caracterizan.

Ni guerrilla revolucionaria clásica ni movimiento social, el EZLN ha permanecido hasta el momento suspendido entre ambos. Por sus orígenes se vincula con las luchas de liberación nacional, pero su trayectoria y su estrategia lo han alejado progresivamente de esa lógica. Sus raíces lo inscriben en la línea de las rebeliones indígenas, circunscritas en los límites comunitarios o regionales, pero su ambición de cambiar la cultura política lo ha proyectado al escenario nacional y mundial. Se reclama del movimiento campesino más prestigioso de la historia de México, pero no se trata de la última "guerra campesina del siglo XX" (Eric Wolf), tampoco es el movimiento de una clase campesina descompuesta, sino más bien un movimiento con bases indígenas cuya afirmación de dignidad, de demandas de justicia social, de igualdad y de reconocimiento de la diferencia encuentran un eco en todas las capas de la sociedad.

Su eco, se lo debe sobre todo a su capacidad de expresar aspiraciones y apuestas que pueden ser calificadas de culturales como las de los movimientos ecológicos, de las mujeres, de los derechos humanos, antirracistas y de las minorías. Y lo debe también a los esfuerzos que moviliza para mantenerse en la línea de tensión entre exigencias éticas universales (igualdad, justicia), identidades colectivas y experiencias de sujetos particulares. El movimiento zapatista se ha esforzado por escapar al encierro étnico o religioso, articulando la igualdad y la diferencia, la democracia y la identidad. Al darle la espalda a una lógica de reproducción de la tradición comunitaria, se inscribe en una perspectiva de pertenencias e identificaciones múltiples y cambiantes. El pasamontañas que era al principio simplemente utilitario (contra el frío de la altitud y contra los agentes de los servicios de inteligencia) se ha vuelto un símbolo sobre el que pueden proyectarse otras identidades oprimidas, movimientos de afirmación y experiencias subjetivas que reconocen semejanzas con los indios de Chiapas. Es conocido el texto en el que Marcos se identifica con aquellos que alrededor del mundo han revertido el estigma de su inferiorización: "Marcos es un homosexual en San Francisco, un negro en África del Sur, un asiático en Europa, un chicano en San Isidro, etcétera."

Una de las razones de la fragilidad del movimiento está en la dificultad para articular luchas sociales heterogéneas con este proyecto cultural y traducirlo en objetivos y conductas políticas. En el nuevo contexto creado en 2000 con la derrota del PRI y el cambio de régimen, los zapatistas intentaron otra vez ser los catalizadores de un movimiento civil en red, del que uno de sus componentes sería el

movimiento indígena y que apuntaría a tener mayor peso en las decisiones políticas sin transformarse en partido. En abril del 2001 (un mes después de la marcha realizada en México), el voto del Congreso por una “ley indígena” contraria a los acuerdos de San Andrés sobre los derechos y la cultura indígenas, infligió al movimiento un revés que en los años posteriores lo ha mantenido alejado del escenario nacional. Se replegó en Chiapas y emprendió la reconstrucción de las comunidades desgarradas por una guerra de desgaste prolongado.<sup>14</sup>

### ¿“SOCIAL NETWAR” O MOVIMIENTO SOCIAL Y CULTURAL EN REDES?

Por medio de avances y retrocesos, el movimiento zapatista se ha inscrito en esta “larga marcha indígena” en la que Michel de Certeau veía la voluntad de desprenderse de un pasado —todavía presente— de servidumbre y de rebeliones abatidas con sangre, de la discriminación, del silencio y de las humillaciones. “Nos sublevamos para salir de las humillaciones”: es de esta manera como el portavoz de los zapatistas resumía, en la mañana del 1 de enero del 1994, el sentido de su acción. Encontramos en ellos la voluntad de salir del silencio, del repliegue sobre sí mismos y de los milenarismos suicidas, el esfuerzo para combinar reivindicaciones económicas y sociales, exigencias éticas, aspiraciones culturales y organización política autónoma que el historiador francés ya observaba en 1976 en el “despertar indígena”.<sup>15</sup>

Pero el zapatismo es también un movimiento que a través de sucesivos desplazamientos se ha alejado de las guerrillas revolucionarias y que, más ampliamente, ha intentado escapar a la fatalidad de la violencia anclada en la historia de América Latina y especialmente de México. Más que una repetición, hay que ver aquí la recuperación de momentos pasados para intentar conjurar su dimensión trágica y encontrarles una solución no violenta. Los zapatistas, en cuyos comienzos repetían hasta el mimetismo los gestos de Zapata y de Guevara, evolucionaron como si se dieran como objetivo evitar la tragedia final de

<sup>14</sup> En junio de 2005, los zapatistas anunciaron su regreso a la escena nacional (y, eventualmente, internacional) a través de una iniciativa destinada a reactivar el movimiento social y *patriótico*.

<sup>15</sup> Michel de Certeau, Yves Materne, *Le réveil indien en Amérique latine*, París, CERF, 1976.

esas dos epopeyas. Después de haber compartido el heroísmo de los mártires, después de haberse lanzado en una rebelión desesperada, ellos emprendieron la transmutación de esta violencia limitada hacia una guerra de símbolos, haciendo de la exigencia indígena de reconocimiento el principio de un movimiento que movilizaría redes en la era de la información.

Manuel Castells calificó la insurrección zapatista como la “primera guerrilla de la información”. También se la ha calificado de “ciberguerrilla”. Se ha presentado a Marcos como el Andy Warhol de una “guerrilla virtual”. Un secretario mexicano de Relaciones Exteriores habló de “guerra del papel, de lo escrito y de la Internet”. Un informe de la Rand Corporation vio en ella una prefiguración de conflictos de un nuevo tipo: las *social netwars*.<sup>16</sup> México, dice el documento, había creado el prototipo de las revoluciones sociales del siglo xx. Ahora vio nacer la guerra social de redes que será característica del siglo xxi.

La voluntad y la capacidad del movimiento zapatista para movilizar medios y recursos de la sociedad de la información fueron evocados a menudo, pero nunca analizados con precisión, lo que ha facilitado la proliferación de contraverdades y verdades aproximadas, en los medios masivos de comunicación, entre los adversarios pero con frecuencia también entre los simpatizantes del movimiento.

Los primeros mensajes del levantamiento del 1 de enero fueron difundidos de manera muy artesanal: impresos en modestos carteles, pegados en los muros de San Cristóbal y leídos desde el balcón de la alcaldía. Las anécdotas concernientes a los inicios de esta “guerrilla mediática” no dejan de tener su sazón. Salvo muy raras excepciones, los periodistas presentes en las primeras horas eran colaboradores de periódicos locales. Sorprendidos en plena fiesta de año nuevo, algunos de ellos alertaron a sus colegas en México enviándoles copia de un cartel todavía fresco de pegamento y recortado en pedazos para poder pasar por el fax. Las primeras fotografías parecían salir de un archivo histórico; las primeras imágenes filmadas, de muy mediocre calidad, parecían haber sido tomadas por aficionados. La novedad del contenido apareció más rápido que la de su forma y de los medios de transmisión.

Sin embargo, el mito no carece de fundamento. Paradójicamente, el zapatismo ya recurría a los medios de comunicación, a las imáge-

<sup>16</sup> David Rondfeldt, John Arquilla, Graham E. Fuller, Melissa Fuller, *The zapatista social netwar in Mexico*, Santa Monica, California, Rand Arroyo Center, 1998.



nes y a los símbolos, incluso cuando no era aún “visible”. Los sucesos a partir de los cuales se volvió visible —el levantamiento, el diálogo de paz en la catedral de San Cristóbal, los encuentros nacionales, continentales e intercontinentales, las largas marchas desde Chiapas hasta la ciudad de México— han sido objeto de puestas en escena donde se cruzan reminiscencias de ese otro suceso fuertemente mediatizado para su época que fue la Revolución mexicana, con referencias cinematográficas y literarias más actuales. En su periodo de gestación y de eclosión, los zapatistas mantuvieron relaciones estrechas con los profesionales de los medios de comunicación masiva. Y Marcos, quien según informaciones verosímiles enseñó en otro tiempo ciencias de la comunicación, se define a sí mismo como un *mediador*, utilizando de buena gana las metáforas del puente, de la ventana, del traductor, incluso aunque en realidad sea más que eso.

Pero la idea de una *social netwar* nos remite sobre todo a la utilización de la Internet. Son las redes de solidaridad constituidas después del 1 de enero de 1994 las que pusieron a la disposición de los zapatistas las nuevas tecnologías de comunicación, que sus miembros ya utilizaban en el marco de las asociaciones, de las ONG o de las universidades. Éste es uno de los aspectos del encuentro del movimiento armado con la sociedad civil. Los guerrilleros no eran internautas, pero en la “guerra de la información”, que con rapidez sucedió a los enfrentamientos militares, los internautas “zapatizantes” también se convirtieron en actores. Su papel no se limita al de las antiguas redes de solidaridad. Más bien, ilustran el modelo descrito por los expertos ya mencionados de la Rand Corporation:

Las fuerzas revolucionarias del mañana podrían asemejarse cada vez más a vastas redes multiorganizacionales, sin identidad nacional específica, afirmando emanar de la sociedad civil, y contando en su seno con grupos e individuos agresivos que serían realmente aptos para utilizar tanto las tecnologías avanzadas de comunicación como las municiones.<sup>17</sup>

Al mismo tiempo que veían en la insurrección zapatista el prototipo de la guerra social de redes, estos expertos dibujarían en negativo el proyecto de una teoría antiinsurreccional adaptada a este nuevo tipo de guerra. Al unísono, constatan que el deslizamiento del conflic-

<sup>17</sup> John Arquilla y David Rondfeldt, citado por Manuel Castells, *Le pouvoir de l'identité*, París, Fayard, 1999, p. 104.

to hacia una “guerra de la información” ha contribuido a frenar la violencia. El zapatismo civil ha favorecido para “civilizar” al zapatismo, transformar a los guerrilleros en actores de un movimiento que sólo tuvo tal impacto y resonancia porque no se limitó a su núcleo armado y porque los guerrilleros se dieron como objetivo “dejar de ser soldados”. Para comprender su especificidad, basta comparar la guerrilla zapatista con otras guerrillas revolucionarias: la de las FARC y la del Ejército de Liberación Nacional (ELN) en Colombia, aquellas del Ejército Popular Revolucionario (EPR) y del Ejército Revolucionario del Pueblo Indígena (ERPI) en los estados de Guerrero y de Oaxaca en México.

La noción de *social netwar* no es entonces pertinente. Después de diez años, las iniciativas y los esfuerzos de los zapatistas le han dado la espalda a la guerra, y tienden a construir un *movimiento* social y cultural. Dos sucesos mayores, acontecidos en 2001 —uno de ellos nacional, el otro internacional— contrarrestaron fuertemente este proyecto: la oposición a sus demandas por parte del Congreso mexicano y el conjunto del sistema político y la irrupción del terrorismo y la guerra contra éste en el centro del escenario mundial. Las redes terroristas transnacionales que perpetraron los atentados del 11 de septiembre del 2001 y aquellos que les siguieron, están situadas en las antípodas de todo movimiento social, y tampoco luchan por derechos culturales. Estos grupos pretenden llevar una guerra en nombre de una religión, de una cultura, una *cultural netwar*: la *yihad* contra el Occidente. Las respuestas de la administración de Bush y sus aliados alimentan la idea de una “cuarta guerra mundial”, de un enfrentamiento entre el Occidente y el islam. De esta manera, el escenario mundial es invadido por lógicas guerreras y terroristas. La polarización tiende a asfixiar, a reducir al silencio o a empujar al margen a los actores que como los zapatistas buscan inventar una cultura democrática en la era de la información, un proyecto que combina derechos políticos, derechos sociales y derechos culturales.

#### AFIRMACIONES IDENTITARIAS, DERECHOS CULTURALES Y DEMOCRACIA

En América Latina, en los últimos decenios, los movimientos identitarios no dieron nacimiento a conflictos armados y tampoco fueron producidos por ellos.

Los movimientos indígenas modernos hicieron su aparición en países y regiones que no conocieron guerrillas revolucionarias (Ecuador, Chile y Panamá), después del fracaso de estas guerrillas (Bolivia), antes de que ellas aparecieran (tierras altas de Guatemala, Chiapas y la Amazonia peruana), o alejadas del movimiento armado (Costa atlántica de Nicaragua antes de la victoria sandinista, Istmo de Tehuantepec en México).

En la mayoría de los casos, ni estos movimientos, ni los movimientos negros de más reciente aparición han recurrido a las armas. Su objetivo no era la toma del poder, menos aún la toma del poder por medio de la lucha armada. En general, le dieron la espalda a la lógica político-militar e intentaron sustraerse a ella.

Cuando se articularon a la guerra, no lo hicieron provocados por su dinámica interna, sino por la ruptura de esta dinámica y la intervención de actores exteriores. A menudo, los indígenas se cruzaron en su territorio con el ejército y las guerrillas. La mayoría de las veces se vieron obligados a aguantarlos, a veces los rechazaron y a veces los apoyaron, también llegó a suceder que los siguieran, pero rara vez coincidieron con su lógica de poder y más rara vez aún se casaron con esta idea.

La lógica identitaria no ha constituido el motor principal o el principio de orientación de los conflictos armados. Ninguna de las guerras civiles del periodo podría ser calificada específicamente de guerra comunitaria o de guerra de culturas, aun sí, desde los años setenta y ochenta, las dimensiones religiosas y étnicas tomaron cada vez más importancia entre algunos de ellas. Ninguna puede ser definida de manera satisfactoria como una guerra étnica, étnico-religiosa o étnico-nacional, y no parece que se pueda establecer en América Latina un lazo directo entre afirmación étnica y violencia política.

Las comunidades indígenas tuvieron enredos con las guerrillas y problemas más graves con el poder y las fuerzas armadas. Al hacer alianza con unos y otros intentaron arreglárselas y sobrevivir. Salvo excepciones, el balance ha sido desastroso: el desgarramiento del tejido social se ha acentuado, la desintegración de las comunidades se ha extendido y profundizado, la violencia se ha impuesto como modo de regulación de los conflictos intracomunitarios. Este contexto ha constituido un terreno favorable a la producción y al tráfico de drogas con el resultado de nuevas violencias.

Sin embargo, dos experiencias nos obligan a matizar este cuadro. El balance hubiera podido ser desastroso también para las comuni-

dades del Cauca, si el Quintín Lame hubiera continuado por la vía de la aventura militar. Al optar por salir de ella y combinar la dinámica comunitaria y la participación en la renovación del escenario político nacional, los actores preservaron las oportunidades del movimiento indígena. En Chiapas, el episodio del levantamiento zapatista no ha concluido. En varias ocasiones, lo peor ha sido evitado. El crédito pertenece a diversos mediadores y protagonistas de ambos campos. Los zapatistas han tenido como estrategia rechazar el enfrentamiento, rodear el cerco, “sublimar” la violencia de la guerrilla revolucionaria (referencia a Guevara) y de la revuelta campesina indígena (referencia a Zapata) en una “guerra de símbolos”. Esto no niega la realidad del conflicto, pero lo sitúa, más allá de su anclaje comunitario, en el escenario nacional y mundial, entre los conflictos que buscan combinar las dimensiones sociales, políticas y culturales en la era de la información.

Resumamos: frecuentemente los indígenas han sido involucrados en el engranaje de la violencia. Pero aún más a menudo, han sido actores de la democratización de las sociedades latinoamericanas. Ninguno de sus movimientos amenazó con provocar el estallido de las sociedades nacionales a partir de las fronteras étnicas ni de alimentar los separatismos o los irredentismos. Ellos han reivindicado y a veces obtenido reformas en los marcos nacionales existentes que apuntan a la instauración de una sociedad más igualitaria, menos racista y menos excluyente. El grito de unión de los indígenas mexicanos: “Nunca más un México sin nosotros”, podría ser adaptado a cada caso. Los movimientos indígenas en América Latina ilustran la posibilidad de poner en conflicto lo cultural, bajo la condición de ligarlo —sin fusionarlo— con lo social y lo político, y de inscribirlo en una perspectiva de profundización de la democracia por medio de la adición de los derechos culturales, a los derechos sociales y políticos. Estos movimientos desmienten la tesis según la cual las reivindicaciones identitarias se nutren siempre de referencias raciales, que no son negociables, que desembocan necesariamente en una guerra de culturas y que no pueden más que engendrar genocidios y otras guerras de limpieza étnica.

# LA PRESIÓN DESDE ABAJO: DERECHOS HUMANOS Y MULTICULTURALISMO

RODOLFO STAVENHAGEN

## EL PLANETA MULTICULTURAL

Si admitimos que el mundo contemporáneo se compone de un conjunto limitado de países considerados como estados nacionales, los cuales marcaron la historia de los dos últimos siglos de manera indeleble, entonces el tema del multiculturalismo puede enfocarse en tres niveles diferentes.

El primero se refiere a la escala planetaria. La población humana de nuestro pequeño planeta —pequeño en términos cósmicos— se divide en un gran número de pueblos, naciones, etnias, culturas y civilizaciones, dependiendo de los criterios definitorios utilizados y de las preferencias de quien realiza la clasificación. Yo me inclino por utilizar el término de “pueblos” porque es el que a mi entender presenta menos problemas teóricos y porque —y esto es importante— los dos pactos internacionales de derechos humanos adoptados por la Asamblea General de la ONU en 1966 establecen de manera contundente “el derecho de los pueblos a la libre determinación”. También podríamos usar el concepto de “nación”, tan manoseado por los políticos nacionalistas y los maestros de banquillo en las repúblicas ilustradas; pero recordando que la nación no es más que una “comunidad imaginada”,<sup>1</sup> ésta ha perdido un poco de su lustre, convirtiéndose más bien en un lastre en época de globalización. No olvidemos, sin embargo, que si bien los pueblos tienen derechos, las naciones también tienen voz y voto en las Naciones Unidas y, lo que es más importante, tienen estados y ejércitos que usan con frecuencia para combatir a otras naciones.

También hay problemas con el vocablo “etnia”, que con frecuencia viene atado al término “minoría”. Así, hablamos de minorías étnicas, de grupos étnicos, de identidades étnicas o de etnicidad, como

<sup>1</sup> Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1983 [*Comunidades imaginadas*, México, FCE, 1995].

un atributo de las personas, o bien, de conflictos étnicos como de algo que sucede en el interior de las fronteras nacionales. A veces nos huele un poco a folclor. Existen lujosos libros profusamente ilustrados de “arte étnico” que los amigos le regalan a uno para Navidad cuando no saben qué otra cosa obsequiar. Según algunas estimaciones, hay en el mundo varios miles de etnias, mientras que solamente existen unos doscientos estados nacionales. Por cierto, según la ONU, las minorías étnicas también tienen derechos, pero menores que los pueblos y las naciones. Tenemos el noble vocablo de la “cultura”, un concepto que abarca mucho y es prácticamente imposible de definir. Sabemos que los pueblos, las naciones y las etnias son portadores de culturas diferentes, pero en la tradición intelectual la cultura tiende a ser abstraída de los seres humanos reales y adquirir casi vida propia, independientemente de los grupos sociales que viven en un tiempo y espacio concretos. Se habla, por ejemplo, de la cultura universal o de la cultura empresarial o de la de los jóvenes, etc. La UNESCO,<sup>2</sup> que es el organismo de las Naciones Unidas encargado de promover la cultura en el mundo, establece que la “cultura es la última frontera del desarrollo”.

Finalmente, es preciso mencionar el también venerable concepto de civilización que constituye una herramienta útil para distinguir grandes conglomerados culturales identificados por determinados elementos y valores compartidos, los cuales según algunos autores han competido históricamente por la hegemonía o el dominio mundial. Inspirándose en Spengler y Toynbee, entre otros, se pueden caracterizar periodos de la historia mundial y grandes espacios geopolíticos como conjuntos civilizatorios. Hay quienes hoy en día vaticinan (y de hecho promueven) una cruenta guerra mundial entre civilizaciones.<sup>3</sup>

Quedémonos pues con el concepto de “pueblos”. Si algo ha logrado la globalización, es acercar a los pueblos del mundo *vía* medios de comunicación, mercados globales, nuevos procesos productivos internacionalizados, homogeneización del consumo y las ubicuas redes de relaciones que traspasan fronteras y desafían el concepto mismo de estados nacionales. Además, el fenómeno más dramático de la globalización es sin duda el de las masivas migraciones de grandes con-

<sup>2</sup> UNESCO, *Nuestra diversidad creativa*, París, UNESCO Publishing, 1995.

<sup>3</sup> Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations*, Nueva York, Simon & Schuster, 1996.

juntos humanos (principal pero no únicamente de este a oeste y de sur a norte), que han modificado sustancialmente la composición demográfica, cultural, social y política de numerosos países.

La globalización ¿tiende a homogeneizar las culturas o bien a fragmentar la cultura? El debate está abierto. Hay quienes afirman —y lamentan— que la globalización impone cada vez más un solo modelo cultural, impuesto por el Imperio al resto del mundo. (El Imperio, dicho sea de paso, es más que el viejo imperialismo de un solo país sobre los demás; el Imperio, según Hardt y Negri,<sup>4</sup> es el sistema global de dominación en el que estamos todos involucrados en la actualidad.) Otros afirman que la multiculturalidad mundial no es más que una estratagema de dominación que beneficia al susodicho Imperio al crear nichos de mercado culturalmente contruidos, que de esta manera también fragmentan la capacidad de resistencia y de protesta.

En fin, hace decenios que se viene pugnando por un diálogo intercultural. El respeto a las culturas otrora oprimidas por el colonialismo y el racismo internacionales se ha tornado un imperativo de la convivialidad mundial. ¿Será que si hubiera más diálogo entre los pueblos —culturas, civilizaciones— habría menos guerras? La UNESCO ha asumido el diálogo entre culturas como una de sus prioridades desde su fundación en 1946. La Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural, aprobada en noviembre 2001, establece que:

[...] el pluralismo cultural constituye la respuesta política al hecho de la diversidad cultural.

[...] Inseparable de un contexto democrático, el pluralismo cultural es propicio a los intercambios culturales y al desarrollo de las capacidades creadoras que alimentan la vida pública.

[...] La defensa de la diversidad cultural es un imperativo ético, inseparable del respeto de la dignidad de la persona humana.

Si la diversidad cultural es un hecho de nuestro mundo, el pluralismo cultural es la respuesta política en el marco del respeto a los derechos humanos.

<sup>4</sup> Michael Hardt y Antonio Negri, *Empire*, Cambridge, Harvard University Press, 2001 [*Imperio*, Barcelona, Paidós, 2002].

## DE LO GLOBAL A LO GLOCAL

Pero esta problemática no aparece solamente a nivel planetario entre países y regiones, naciones y civilizaciones. Por el contrario, en donde se manifiesta con mayor agudeza es precisamente en el interior de los estados nacionales, el segundo nivel en que debe analizarse esta temática, que es también en donde los conflictos etnopolíticos y culturales se tornan a veces sumamente violentos. Aquí, el problema fundamental es que la concepción hegemónica y ampliamente extendida del estado nacional monoétnico no corresponde a la heterogeneidad cultural de la gran mayoría de los países del mundo. La serie de mortíferos conflictos etnonacionales que han caracterizado a numerosas regiones durante los últimos decenios del siglo XX tiene su origen con frecuencia en la incapacidad del estado para manejar adecuadamente la diversidad étnica en el interior de sus fronteras.

Si bien hay en cada conflicto una multitud de factores interviniendo, el reclamo del derecho al respeto de la identidad colectiva es una de las constantes en estos procesos. Así lo reconoce la Declaración de la UNESCO cuando habla del “compromiso de respetar los derechos humanos y las libertades fundamentales, en particular los derechos de las personas que pertenecen a minorías y los de los pueblos autóctonos”. Muchos estados en la actualidad han adoptado el multiculturalismo en sus legislaciones internas. El tercer nivel que requiere ser tomado en consideración es el local: la familia, el barrio, la comunidad. Cada vez más, el pluriculturalismo se vive cotidianamente en la escuela, el trabajo, el vecindario, el equipo de fútbol. Es allí en donde se fortalecen o se rompen las barreras interculturales. En la Europa multicultural de las migraciones internacionales, los migrantes se enfrentan al racismo y el rechazo de la población local, y lo que es un problema social deviene con frecuencia un asunto de justicia y de policía. En las grandes ciudades norteamericanas las minorías negras, hispanas y asiáticas se codean y compiten en el mercado, en la vivienda, en la escuela, en la calle, y las identidades culturales se politizan y se instrumentalizan. Según algunos estudiosos, los conflictos civilizatorios a nivel local pueden poner en peligro la supervivencia de las naciones: es lo que pregona Sartori<sup>5</sup> ante el “peligro” que represen-

<sup>5</sup> Giovanni Sartori, *La sociedad multiétnica*, México, Alfaguara, 2001.



tan los inmigrantes musulmanes en los países europeos y el inefable Huntington ante la “invasión” hispánica en los Estados Unidos.

La multiculturalidad, con sus múltiples facetas y vertientes, es una realidad de nuestro tiempo, que la globalización no ha hecho más que resaltar, que algunos denominan la esfera de lo *glocal*. Lo que más vemos en la actualidad es su aspecto dramático: sus genocidios, sus depuraciones étnicas, sus desplazados y refugiados, sus motines y matanzas, su intolerancia recíproca. Recuérdese el debate político en Francia en torno del uso del velo islámico (*chador*) por las jovencitas en las escuelas laicas de la République Française.

Menos traumáticamente nos impresiona su aspecto folclórico y comercializado cuya esencia se expresa bien en la publicidad de los “colores unidos de Benetton”, o los peinados rasta, la rola rap y el baile hip-hop.

#### IDENTIDAD Y DERECHOS CULTURALES

En el fondo de estas manifestaciones encontramos una necesidad humana fundamental: la que tiene todo grupo humano de poder vivir de acuerdo con sus valores y su cosmovisión, la que tiene toda persona de sentirse pertenecer a una colectividad con la cual comparte estos valores y que le proporciona identidad y seguridad. Estas necesidades se han transformado en un conjunto de derechos humanos que son reconocidos cada vez más por el derecho internacional.

Como parte de este conjunto de derechos humanos, se destacan los derechos culturales, a los que, por cierto, se les ha prestado menos atención que a otros. La norma internacional actual de los derechos humanos la proporcionan los convenios y las declaraciones en la materia adoptados por el sistema de las Naciones Unidas. La Declaración Universal de Derechos Humanos adoptada por la Asamblea General de la ONU en 1948, establece en su artículo 27 que:

1. Toda persona tiene derecho a tomar parte libremente en la vida cultural de la comunidad, a gozar de las artes y a participar en el progreso científico y en los beneficios que de él resulten.

En otros documentos de la ONU se puede encontrar una gran variedad de referencias a los derechos culturales que tienen que ver

con el acceso a, y el goce de la cultura, el desarrollo cultural, el patrimonio histórico, las lenguas, la educación, la espiritualidad, la investigación científica, los derechos de autor, la propiedad intelectual, los restos arqueológicos, los lugares sagrados y el uso de los recursos naturales así como el conocimiento tradicional de la flora y la fauna. Si bien estos derechos culturales, como todos los demás derechos, pertenecen esencialmente a la persona humana —es decir son derechos individuales— es claro que no se pueden ejercer plenamente si no es en el marco de una colectividad social, llámese comunidad, etnia, pueblo o nación. ¿De qué sirve tener el derecho a usar su propia lengua si no hay escuelas o medios de comunicación para ello? ¿Cómo puede ejercerse la libertad de creencia si no es en comunión con otros creyentes afines? ¿Cómo puedo gozar libremente y crear plenamente mi cultura si no es junto a otros miembros de ésta?

Los derechos culturales no existen aislados, se encuentran estrechamente vinculados a todos los demás derechos humanos, de tal suerte que la violación de unos implica la violación de los demás. Tomemos por ejemplo el derecho a la educación, garantizado en el artículo 13 del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales. En atención al marco de la diversidad cultural, el derecho general a la educación puede interpretarse razonablemente como el derecho de los pueblos a la educación en su propia lengua y cultura. Esto es precisamente una demanda constante de las minorías étnicas y los pueblos indígenas en todas partes del mundo, y hacia esta meta se dirigen actualmente los esfuerzos en materia de derechos culturales.

Echando una ojeada a la historia de cómo se fueron definiendo los derechos culturales podemos advertir una paulatina transformación conceptual. Al principio se habló del “derecho a la cultura” y se entendía éste como un mecanismo de “acceso” a una entelequia llamada cultura, que de alguna manera era considerada como externa al portador de los derechos culturales. Luego se habló cada vez más de la “participación” en la cultura como un proceso dinámico e interactivo entre creadores y consumidores de productos culturales. Más recientemente se ha enfocado la cuestión de la “identidad cultural” de individuos y pueblos como libertad fundamental y derecho inalienable. Por último, en años recientes, se ha puesto énfasis en la diversidad y el pluralismo culturales como fenómenos societarios vinculados al pleno goce de todos los derechos humanos.

Este debate conduce progresivamente de un esquema en el que se privilegian sobre todo los derechos de los individuos (algunas veces

exclusivamente) a un escenario en que los portadores de los derechos son también (pero no exclusivamente) las colectividades: las comunidades, las naciones, los pueblos. Puede decirse que los derechos culturales siendo poseídos por las personas, están depositados en los pueblos. Unas y otros son esenciales para el goce efectivo de los derechos culturales. En suma, estamos hablando de derechos colectivos. La problemática de los derechos culturales de las minorías y de los pueblos indígenas ilustra bien las distintas vertientes del debate.

Tomemos por ejemplo el derecho a la identidad cultural, discutido en distintos foros de la UNESCO y otros espacios a lo largo de los últimos años. Las identidades culturales no son atributos fijos o permanentes de los individuos. Se trata, más bien, de artefactos, de construcciones, de inventos, de discursos, de comportamientos y de mundos simbólicos. De niño yo asumo una identidad cultural que me es dada por mi familia o por el medio inmediato en el cual me encuentro. Con el tiempo puedo razonar y actuar conforme a esa identidad, o bien, asumir y construir otra. Pero esto sucede en el marco de límites más o menos rígidos impuestos por las circunstancias de mi inmersión en el contexto social y cultural colectivo del cual formo parte. La identidad cultural individual siempre (o casi siempre) refleja una identidad cultural colectiva preexistente y externa a mí. Puedo aceptarla total o parcialmente, tratar de modificarla o bien rebelarme o alejarme de ella, según las circunstancias. Pero independientemente de las acciones de tal o cual individuo, las identidades culturales colectivas se mantienen y se reproducen en el tiempo y el espacio. En el transcurso histórico las identidades colectivas pueden modificarse por factores exógenos a veces violentos, tales como genocidios y conquistas, guerras, desplazamientos forzados, migraciones de todo tipo, como también por efecto de la imposición de estrategias de desarrollo, políticas educativas, evangelizaciones, o el impacto de los medios masivos de comunicación.

En la época moderna el fenómeno que más ha influido en las transformaciones de las identidades colectivas de los pueblos ha sido la construcción de los estados nacionales. El estado nacional clásico crea, reproduce e impone a sus súbditos (hoy llamados ciudadanos) un modelo de nación que excluye y rechaza otros modelos culturales distintos del suyo. Para lograr esta homogeneización cultural el estado nacional moderno (desde el siglo XIX hasta la actualidad) echó mano de múltiples mecanismos para eliminar, expulsar, marginar, aislar, subordinar, asimilar o integrar a los grupos heteroculturales,

desde prácticas de genocidio, depuraciones étnicas, o rígidos sistemas jerárquicos como el apartheid, hasta políticas etnocidas llevadas a cabo a veces en nombre de las mejores intenciones y conocidas alternativamente como progreso, desarrollo, misión civilizadora, unificación nacional o indigenismo.

#### LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

La creciente atención que reclaman actualmente los pueblos indígenas constituye un buen ejemplo de la dinámica de estos procesos. Antiguamente relegados al desprecio y la marginación, ignorados por los grupos dominantes y las sociedades nacionales, los pueblos indígenas han resurgido en años recientes como nuevos actores sociales y políticos en numerosos países así como en el escenario internacional. La presencia de los pueblos indígenas en el ámbito internacional ha sido toda una odisea y merece una crónica aparte. Exigiendo sus derechos humanos largamente denegados, los pueblos indígenas reclaman ahora prioritariamente el respeto a sus derechos culturales, entendidos como plataforma indispensable para su plena participación en la vida nacional de sus países. Estos planteamientos surgieron con fuerza en México a raíz del levantamiento zapatista de 1994. Los Acuerdos de San Andrés firmados entre el EZLN y el gobierno federal enfocaron los derechos y la cultura indígenas. Curiosamente se pensó que serían los temas sobre los cuales iba a ser más fácil lograr un consenso —como de hecho lo fue—, pero por otra parte generaron tanta controversia y conflicto en el país que el gobierno del entonces presidente Zedillo decidió ignorar lo que sus funcionarios habían firmado. La reforma constitucional del año 2001, ya durante una nueva administración, no se atuvo a lo pactado en los mencionados acuerdos, y a la postre fue rechazada no solamente por los zapatistas sino por todo el movimiento indígena nacional y numerosas organizaciones de la sociedad civil.

Un caso emblemático de estas cuestiones lo proporciona Guatemala, en donde el 60% de la población nacional es indígena. Después de más de tres decenios de guerra civil, en 1996 fueron firmados los Acuerdos de Paz, incluyendo el Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas, que establece que la nación guatemalteca tiene un carácter multiétnico, pluricultural y multilingüe y

reconoce que “los pueblos indígenas han sido particularmente sometidos a niveles de discriminación de hecho, explotación e injusticia por su origen, cultura y lengua...”. Además, “que será posible desarraigarse la opresión y la discriminación sólo si se reconocen en todos sus aspectos la identidad y los derechos de los pueblos que la han habitado y la habitan...”

El pleno ejercicio de los derechos humanos de los pueblos indígenas requiere del reconocimiento de sus derechos como pueblos, es decir, de sus derechos colectivos, comunitarios. La multiculturalidad no es, en los países americanos, una nostalgia folclórica ni un ardor de las empresas transnacionales para incrementar el consumo de sus marcas (acuérdense que hoy en día el gran capital, como ha señalado Klein,<sup>6</sup> no vende productos sino promueve sus marcas, sus nombres, sus logos). Los pueblos oprimidos, explotados y discriminados que reclaman sus derechos culturales y colectivos no lo hacen para “celebrar la diferencia” —la que, en sí misma, no es ni buena ni mala— sino para garantizar sus derechos humanos y para lograr un mínimo de poder en la polis que les permita participar en condiciones de igualdad en la gobernancia democrática de sus países.

También existen fuerzas políticas y corrientes ideológicas que se oponen a estos reclamos y demandas con argumentos diversos. Se afirma, por ejemplo, que solamente los derechos individuales pueden ser considerados como derechos humanos; que los pueblos no pueden ser sujetos de derechos al margen del estado; que la propiedad individual de la tierra y los recursos debe prevalecer por encima de los intereses colectivos y que la única forma admisible de administración territorial es aquella que ya está establecida en la constitución política del estado republicano (federal como en México, o unitario como en Guatemala y Chile). Nada ilustra mejor estas controversias que el debate en torno de la autonomía. Los Acuerdos de San Andrés, que debían haberse incorporado a la reforma constitucional, pero no fue así, reconocen el derecho de los pueblos indígenas a la autonomía, reclamo legítimo porque en la organización territorial administrativa vigente estos pueblos han estado generalmente marginados de las estructuras del poder a nivel regional. No obstante que la autonomía es un principio filosófico vinculado a la dignidad hu-

<sup>6</sup> Naomi Klein, *No Logo*, Londres, Flamingo, 2000 [*No Logo: el poder de las marcas*, Barcelona, Paidós, 2002].

mana, como lo reconoce la filosofía política de Occidente, hay voces que siguen oponiéndose a la autonomía de los pueblos indígenas en nombre de la unidad del estado por una parte y de los derechos individuales por la otra, sin remarcar que la autonomía bien entendida no atenta ni contra aquélla ni contra éstos. No cabe duda de que será necesario precisar las modalidades de la autonomía, como se hace en muchos países que han adoptado regímenes autonómicos sin caer en los extremos que sus críticos temen. Pero las dificultades que pueda acarrear su implementación no deben vulnerar un derecho humano garantizado en los instrumentos jurídicos internacionales, como es el derecho de los pueblos a la libre determinación.

La temática central de este nuevo gran “debate por la nación” lo constituyen precisamente los derechos culturales de los pueblos indígenas. Por haberlos descuidado e ignorado durante tanto tiempo, ahora se encuentran en el centro de las preocupaciones nacionales. Si nos seguimos resistiendo a reconocer los derechos culturales de los pueblos indígenas como derechos humanos, seguiremos alimentando la intolerancia, los conflictos sociales y por ende, la violencia con su secuela de violaciones graves a los propios derechos humanos.

#### MULTICULTURALISMO, ¿PARA QUÉ?

Resumamos. La diversidad étnica y cultural es una característica de los pueblos del mundo, enraizada en antiguos procesos históricos, y sujeta a constantes modificaciones que se aceleran como resultado de la globalización. La diversidad cultural es un derecho humano que precisa ser cuidado por adecuadas políticas culturales. Vivir libremente la cultura y la identidad propias es uno de los derechos humanos más preciados (e infelizmente más violados a lo largo de la historia). Los derechos culturales son individuales y colectivos a la vez. Si se niega a un pueblo como tal el derecho a su cultura colectivamente, se están negando derechos humanos individuales a sus miembros. Pero, por otra parte, una colectividad cualquiera que niega derechos humanos individuales a sus integrantes en nombre de valores culturales absolutos no tiene autoridad moral para reclamar ante otros pueblos el respeto a estos valores. Me refiero sobre todo a culturas que permiten o incluso ejercen la violación a los derechos de las mujeres y las niñas, o las que practican en forma persistente y a ve-

ces brutal, la intolerancia religiosa, la discriminación racial o la xenofobia.

Si bien en algunos casos —como en los países capitalistas avanzados— la celebración de la diversidad cultural (el tan anunciado multiculturalismo) puede ser un mero simulacro para enmascarar las profundas diferencias socioeconómicas generadas en forma permanente por el modelo económico neoliberal, también es cierto que el reclamo de los pueblos por sus derechos culturales constituye en numerosas circunstancias una parte integral de su lucha por la supervivencia, por la igualdad y por la participación democrática, es en realidad una forma de resistencia, como lo demuestran los pueblos indígenas actualmente. En los contextos considerados podemos decir que la multiculturalidad significa varias cosas a la vez.

En primer lugar, se refiere al reconocimiento de una realidad social y cultural. Dicho reconocimiento ya lo estamos comenzando a ver en los marcos jurídicos, pero aún no se perfila de manera adecuada y suficiente en las políticas culturales y educativas ni en la conciencia pública.

En segundo lugar, la multiculturalidad puede ser considerada como un proyecto de nación: la necesidad urgente de redefinir el concepto y el modelo de nación que maneja la sociedad en su conjunto y el que cada uno de nosotros lleva adentro;

Tercero, la multiculturalidad constituye actualmente un marco para el reordenamiento de las relaciones sociales y políticas con el objeto de reafirmar lo que tiende a llamarse la ciudadanía multicultural.

En el campo de las leyes y las instituciones, también ha de ser considerada como eje en torno del cual se construye una nueva normatividad jurídica y política en los estados nacionales.

Además puede establecerse como objetivo de políticas educativas y culturales, afectando programas y proyectos, *pensums* y currícula, contenidos pedagógicos y programáticos, así como instituciones públicas diversas (por ejemplo, en México existe hace un cuarto de siglo la Dirección General de Culturas Populares y se ha creado el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas; en Guatemala, la Academia de la Lengua Maya que comenzó siendo una organización no gubernamental es ahora un organismo paraestatal).

De manera cada vez más insistente, la multiculturalidad es tomada como una bandera de lucha, es reivindicada como una forma de resistencia a las políticas asimilacionistas y a la discriminación, y se constituye en esta etapa como una manera de hacer política; la multiculturalidad se ha vuelto una nueva ideología política.

Pero también es criticada, cuando no satanizada, por quienes sienten peligrar sus propias identidades civilizatorias ante la marea multicultural (sobre todo si se trata de inmigrantes pobres del viejo Tercer Mundo allende las fronteras).

Finalmente, como nos lo recuerdan Néstor García Canclini<sup>7</sup> y otros, la multiculturalidad es también una manera de integrarse en la globalización. Somos productores y consumidores multiculturales de la globalización —ocupamos nichos multiculturales del mercado mundial— contribuimos al sueño milenario de la acumulación multicultural del capital: el nirvana multicultural, sin duda.

Progresar de la multiculturalidad al pluriculturalismo significa plantear a éste como una política de derechos humanos que tiene vertientes filosóficas, constitucionales, jurídicas, políticas, económicas, sociales y culturales, y que debe ejercerse en los tres niveles ya mencionados. Más allá de políticas específicas de promoción educativa, lingüística, comunicativa y cultural, el pluriculturalismo requiere de un nuevo concepto de ciudadanía, que se ha llamado, en el marco de enfoques distintos, la ciudadanía cultural, multicultural o étnica. La ciudadanía multicultural<sup>8</sup> —para retener uno de estos vocablos en el contexto actual— significa el reconocimiento político y jurídico de las diversidades étnicas en el marco de un estado democrático y la participación activa de grupos culturalmente diferenciados —eventualmente de “pueblos” en el sentido sociológico de la palabra— en los procesos sociopolíticos. Para lograr este objetivo, se requieren en algunos casos modificaciones constitucionales de fondo; en otros, nueva legislación. En todo caso, sería preciso emprender reformas del estado (para usar una palabra que ahora está de moda), construir un nuevo proyecto de nación. Lo que requiere también de un cambio de mentalidades y de una nueva visión del mundo que queremos, que será, como dicen los zapatistas de las montañas del sureste de México, un “mundo en que quepan todos los mundos”.

<sup>7</sup> Néstor García Canclini, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo, 1989.

<sup>8</sup> Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, Oxford, Clarendon Press, 1995 [*Ciudadanía multicultural*, Ediciones Paidós Ibérica, 1996].



MULTICULTURALISMO Y MIGRACIÓN INTERNACIONAL.  
PERMANENCIA Y REVALORACIÓN DE LA IDENTIDAD  
CULTURAL DE LA MIGRACIÓN MEXICANA EN LOS  
ESTADOS UNIDOS

CECILIA IMAZ BAYONA

*En la mayor parte del mundo vemos un retorno a identidades  
enraizadas en la historia y la etnicidad.  
Lo que hay que recalcar es que estas personas son esenciales a la  
gente y no están desapareciendo.  
No son primitivas, son parte de la modernidad.*

MANUEL CASTELLS\*

La permanencia de la identidad mexicana de los emigrados en los Estados Unidos se explica por las condiciones históricas de su desarrollo, así como por la exclusión, estigmatización y racismo sufridos. Entre otros rasgos, dos caracterizan esta identidad a diferencia de otras en la migración internacional: su permanencia a lo largo de siglo y medio, y su evolución en un amplio ambiente multicultural, donde pasó de ser defensiva a ser revalorada como una identidad proyectada, que intenta construir una sociedad que respete las diferencias culturales sin discriminación.

En los estudios actuales de la migración a los Estados Unidos hay un enfoque cada vez más dominante que se dirige hacia la revisión de las dimensiones culturales y la identidad de los migrantes en oposición a la visión exclusiva de la migración como fenómeno demográfico y/o económico. Los nuevos enfoques de la migración conllevan a la reconceptualización de la identidad y gestión de los migrantes como sujetos históricos, pues son ellos quienes crean nuevas formas de relaciones sociales, tanto en la sociedad de origen como en la de arribo.

\* M Castells y M. Ince, *Conversations with Manuel Castells*, 2003, Reino Unido, Polity Press.

La migración mexicana a los Estados Unidos data de finales del siglo XIX. Éste ha sido un fenómeno constante entre estos dos países. Tradicionalmente México no ha sido capaz de proveer empleo a todos sus habitantes, por lo que aquellos no satisfechos con sus condiciones de vida y expectativas han tendido a emigrar al vecino país del norte en busca de un futuro mejor. La relación entre los dos países ha sido marcada por rupturas violentas (la guerra de Texas y la expansión de la frontera norteamericana, la guerra de 1848) por ciclos económicos y políticos que impusieron condiciones nuevas en el reclutamiento de la mano de obra y en las formas de producir y reproducir intercambios y enfrentar conflictos. La demanda masiva de mano de obra en los Estados Unidos se inició con la construcción de las líneas del ferrocarril del Oeste y siguió con moderado crecimiento durante el desarrollo de la agroindustria y los servicios hasta los años setenta del siglo pasado, en que la expansión del capital transnacional propició la aparición de nuevas formas de producción y avances tecnológicos que revolucionaron los modos de operación en la economía y las sociedades de la mayor parte del mundo.

Simultáneamente en México empezó a agotarse el modelo económico de sustitución de importaciones y el campo, sin el apoyo suficiente, se vio particularmente afectado por una prolongada crisis económica que encontró una parcial salida a través de la migración al Norte. Este nuevo impulso a la migración fue un factor relevante en el fortalecimiento y expansión de las redes de migrantes, que provocó en los últimos treinta años cambios extraordinarios, tanto en el tamaño como en la composición de los flujos migratorios. Se estima actualmente que alrededor de diez millones de mexicanos habitan en los Estados Unidos; cifra que equivale a aproximadamente el 10% de la población total de México y al 20% de su población económicamente activa.

La importancia del fenómeno migratorio fue reconocida desde 1981 al formar parte de la agenda de la Comisión Binacional México-Estados Unidos, integrada por miembros de ambos poderes ejecutivos. Las condiciones que iniciaron los flujos migratorios de mexicanos a los Estados Unidos son diferentes de las que las han perpetuado e incrementado. Entre las nuevas condiciones se cuentan: la expansión de redes migratorias, cambios en los tipos de trabajo en la sociedad receptora y aparición de instituciones que apoyan el desarrollo de comunidades y organizaciones de emigrados.

Sin embargo, las formas de arribo y establecimiento de los emigrados en una sociedad que los distingue y segrega de acuerdo con su

origen étnico diferente del “blanco”, que se asemejan a lo que ocurrió en el siglo pasado con las migraciones europeas, contribuyen a mantener las redes migratorias y la permanencia de la identidad cultural de los mexicanos. Estas formas de arribo se vuelven un patrón de comportamiento de acuerdo con las sucesivas generaciones que claman su pertenencia a los Estados Unidos y ven como inferiores a los recién llegados. La categorización basada en la noción de “raza”, como se registra a los inmigrantes en las estadísticas norteamericanas desagregadas en hispánicos, asiáticos y negros, entre otras, borra la identificación nacional de éstos y contribuye a la continuidad de la construcción de la identidad cultural dominante para la mayoría de la población estadounidense. En este contexto de categorización racial, la discriminación por el mismo motivo se traduce en una segregación social (laboral y residencial) que enfrenta la mayoría de los migrantes contemporáneos, lo que provoca que en respuesta, busquen sus orígenes.

La población de origen mexicano en el país vecino se encuentra distribuida por una variedad de generaciones, estratos socioeconómicos, *status* legal, ascendencia, idioma, e identidades. En vez de compartir una identidad relativamente coherente como la que caracterizó a los grupos de migrantes europeos, la identidad mexicana está atravesada por divisiones internas, conflictos, contradicciones y tensiones,<sup>1</sup> producto del tamaño y duración de esta migración y de los contextos en los que se ha desarrollado.

La fragmentación de la etnicidad de esta población se refleja en el hecho de que la oficina del Censo de población en aquel país ha tenido que usar tres identificaciones que separaran a los de origen mexicano dentro de lo hispánico; en mexicanos, mexicano-americanos y chicanos, ya que cada uno corresponde a una concepción particular de la identidad mexicana.<sup>2</sup> Para los nacidos en México, los migrantes de primera generación, el sentimiento de la mexicanidad es intenso. El fundador del Colegio de la Frontera Norte<sup>3</sup> ha apuntado

<sup>1</sup> Browning y De la Garza (eds.), *Mexican Immigrants and Mexican American; An evolving relation*. Austin, Center for Mexican American Studies, Univ. Texas, 1986; Nelson y Tienda, “The structuring of Hispanic ethnicity; Historical and contemporary perspectives”, *Ethnic and Racial Studies* 8, 1985, pp. 49-64.

<sup>2</sup> John García, *Yo soy Mexicano: Self identity and sociodemographic correlates*, Social Science Quarterly 62, 1981, pp. 88-98.

<sup>3</sup> Jorge A. Bustamante, J. M. Valenzuela Arce, coord. *Decadencia y auge de las identidades*, COLEF, 1992.

que la noción de México podrá ser en el interior del país motivo esporádico de conciencia, provocado por despliegues alusivos a ciertas fechas y en ciertos lugares; en cambio en la frontera y al norte de ésta, México está presente todos los días y la nacionalidad es motivo de reafirmación de lo que se es, frente a lo que no se es.

Pero ¿cuántas facetas tiene la identidad cultural del mexicano en los Estados Unidos? La identidad sociocultural está determinada por el imperativo territorial, la recreación de la memoria e historia grupales y la asunción de la propia cultura.<sup>4</sup> La cultura es, en términos generales, un sistema de conocimientos y valores que media para los miembros de cada sociedad, la construcción de su identidad, su visión del mundo y de la vida. Frecuentemente este universo de sentido (la cultura) se expresa a través de símbolos (de pertenencia, de solidaridad, de jerarquía, de evocación del pasado; símbolos nacionales, regionales, étnicos, religiosos, míticos), es decir, a través de un sistema de signos que lo representan y evocan. A la vez, toda forma cultural se halla inscrita en contextos sociales estructurados que implican relaciones de poder, formas de conflicto y desigualdades, en términos de distribución de recursos. Por lo tanto, la cultura es también la forma y el medio por el que se expresan el poder, las relaciones sociales y la economía.

Existe una clara continuidad entre cultura e identidad en la medida en que esta última es resultante de la internalización peculiar y distintiva de la cultura por los actores sociales. Según Loredana Sciolla<sup>5</sup> la identidad desempeña tres funciones básicas:

Una función de ubicación, por la cual sitúa al sujeto en un espacio social revestido de símbolos, que también puede tener un sustrato territorial.

Una función selectiva, que permite al sujeto ordenar sus preferencias y escoger entre diferentes alternativas o cursos de acción.

Una función integradora, en el sentido de que proporciona al sujeto un marco interpretativo que permite ligar las experiencias del pasado a las del presente en una unidad de una biografía única o de una memoria colectiva.

<sup>4</sup> Roque de Barros Laira, *Cultura, Um conceito Antropológico*. Río de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1989, pp. 90 ss.

<sup>5</sup> Citada en M. Gendrau y G. Jiménez, "Impacto de la migración y de los media sobre las culturas regionales tradicionales", Ponencia presentada en el XX Congreso de la Asoc. Latinoamericana de Sociología, México, 2-16 de octubre de 1995.

Asimismo, la identidad debe concebirse como la percepción de un sujeto en relación con los otros. De acuerdo con Bonfil,<sup>6</sup> la identidad subjetiva emerge y se afirma sólo en la confrontación con otras identidades, en el proceso de una interacción social que frecuentemente implica relación desigual y por ende, luchas y contradicciones. Consideramos que la identidad cultural de los mexicanos en los Estados Unidos juega un papel definitorio en la organización social de los migrantes, ya que justamente por ser identidades construidas en la historia y en la sociedad a la que pertenecen, resultan funcionales. La identidad de los mexicanos emigrados, desde su asentamiento en los Estados Unidos, ha tenido una función básicamente integradora y ésta a su vez es más local y étnica que nacional, lo cual es particularmente evidente en el caso de los grupos indígenas.

La migración da un nuevo significado a la reconstitución de la identidad, no sólo porque permite a los migrantes moverse a través de varios campos sociales en los que su identidad es formada, sino también porque les permite escapar de categorías oficiales que les dan identidades sujetas o constreñidas, como ocurre, por ejemplo, con la población indígena de México y Centroamérica que al emigrar a los Estados Unidos escapan al control de sus estados de origen y forman allá una nueva identidad que les permite adquirir una nueva valoración social, no obstante las condiciones de marginación en las que viven. Un caso representativo es el Frente Indígena Oaxaqueño Binacional, disperso en el Valle de San Joaquín, California, Tijuana y la Mixteca Baja, que ha generado formas novedosas de organización y expresión políticas.<sup>7</sup> La identidad de estos migrantes es mexicana e "hispanica" para los estadounidenses, pero para ellos mismos y frente a los demás mexicanos son en primer lugar identificados por ser oriundos de su localidad natal.

La etnografía del transnacionalismo revela que un alto consumo de contenido cultural de la oferta global promueve una homogeneización en ciertos patrones de consumo y cultura de masas, pero en otro sentido también confronta los proyectos culturales hegemóni-

<sup>6</sup> Guillermo Bonfil Batalla, *La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos*, CIESAS, Univ. de Brasilia, 1987.

<sup>7</sup> Véase Gaspar Rivera-Salgado, "La reorientación de la migración del México rural y la pertenencia política de los indígenas migrantes en México y los Estados Unidos" N. Klahn, P. Castillo y otros (comps.), *Las nuevas fronteras del siglo XXI*, Santa Cruz, México, La Jornada Ed. UNAM-UAM, Univ. California, 2000, pp. 371-396.

cos de los estados-nación. En el caso de la mayoría de los emigrados nacidos en México y residentes en diversas ciudades de los Estados Unidos, aparentemente han sido atrapados en esta modernidad, pero los objetos y signos que han adoptado (uso de gorras de béisbol, pantalones muy sueltos, camisetas con insignias) tienen en realidad un distintivo más global que americano o en todo caso más cercano a los grupos subalternos de afroamericanos o de las pandillas de jóvenes latinoamericanas. Estados como California y Nueva York han dejado de ser sociedades bipolares y se han convertido en campos multipolares de relaciones interétnicas en donde la anterior dominación europeo-americana de la cultura receptora dejó de ser el primer marco de referencia para los emigrados y el espacio en donde las identidades son construidas.

En los Estados Unidos, así como en otros países que reconocen a los diversos grupos étnicos como interlocutores válidos, la organización de la participación política sobre líneas étnicas tiende a ocurrir a lo largo de las divisiones étnicas que son "oficialmente" reconocidas como bases legítimas de participación. En este sentido, en la medida en que la etnicidad tiene un carácter atribuible, situacional y estratégico y cuando los miembros de un grupo así identificado perciben que su reconocimiento como tal es aceptado, entonces existe la posibilidad de que la movilización ocurra sobre la base de esa identidad designada. Este marco general de participación político-social de los grupos étnicos en los Estados Unidos se refleja en dos sentidos. En un nivel más amplio y dentro de la lucha política estadounidense se presenta en la población "hispanica", es decir, dentro de una categoría general, panétnica que incluye a aquellas de origen nacional como mexicano, chicano o dominicano y significa un reconocimiento de su aceptación como categoría socialmente definida con posibilidades de influir en la política nacional. En un segundo nivel, ocurre en la percepción de los grupos migrantes mexicanos de ser un grupo étnico más dentro del gran mosaico cultural que es ese país, y dentro de ese ambiente social se refuerza su tradición comunitaria que impulsa la organización entre coterráneos.<sup>8</sup>

En este sentido, la migración mexicana en los Estados Unidos no tiene conciencia de pertenecer a una diáspora, por no haber sido ori-

<sup>8</sup> G. Carlos González, "Las batallas de la Identidad: las relaciones de México con su diáspora", Ponencia presentada en el XIX Coloquio de Antropología e Historia Regionales, El Colegio de Michoacán A.C., 22-24 de octubre de 1997.

ginada por una fuerza coercitiva ni por tener como antecedente un desarraigo fundacional, como ocurrió con los judíos o los palestinos, y aunque en la retórica oficial mexicana se la considere algunas veces como diáspora, su comportamiento y respuestas no son homogéneas. Un intento en este sentido, que tuvo resultados para un grupo específico, fue el reclamo de recuperar el imaginario Aztlán por parte de los intelectuales chicanos, basados en la memoria colectiva (en la historia) de la pérdida de los territorios del norte iniciada con la independencia de Texas (1836), la guerra con los Estados Unidos (1847-1848) y el Tratado de la Mesilla (1853). Estos hechos, a pesar de que explican el origen de varias comunidades de mexicano-norteamericanos, la gran mayoría de los emigrados de origen mexicano en aquel país no se considera descendiente de esos primeros mexicano-norteamericanos, sino producto de una migración laboral que a lo largo del siglo y, sobre todo en los últimos treinta años, se ha establecido como una minoría étnica creciente en la Unión Americana. Esta conciencia de pertenecer a una minoría étnica en la sociedad receptora deriva de la naturaleza del sistema sociopolítico norteamericano, y de manera especial del antecedente de la lucha de los afro-norteamericanos por los derechos civiles en los años sesenta, que lograron que se les reconociera el estatus de minoría protegida, pues a partir de ello pudieron beneficiarse posteriormente otras minorías.<sup>9</sup> En este contexto ocurrió la discusión sobre la indispensabilidad de la asimilación a la sociedad norteamericana o su contrario: el respeto al multiculturalismo, y fue en este clima en el que sucedió la gran migración de mexicanos de diversos lugares de la república.

Si anteriormente las identidades multiétnicas como “hispano” o “latino”, que engloban en una sola categoría a los inmigrantes mexicanos con los de otros países de habla hispana fueron usadas como definiciones externas con propósitos discriminatorios, crecientemente fueron vistas por los propios inmigrantes y sus descendientes como un recurso útil para obtener recompensas económicas o políticas, como

<sup>9</sup> En 1975 el Congreso de los Estados Unidos reformó la *Voting Rights Act* de 1965 para reconocer a las personas de origen asiático e hispánico como minorías lingüísticas que han sido víctimas sistemáticas de discriminaciones raciales y por tanto sujetas a la protección que la ley otorga a las comunidades negras. Gracias a esta reforma las legislaturas estatales han podido diseñar distritos electorales que virtualmente aseguran la elección de candidatos mexicano-americanos. Cf. Skerry Meter, *Mexican-Americans: the ambivalent minority*, Nueva York, The Free Press, 1993, p. 300.

los programas de Acción Afirmativa que daban cuotas preferenciales en educación y empleos a minorías anteriormente discriminadas.

Para muchos de los migrantes, la asimilación a la sociedad norteamericana significaba involucrarse en el ambiente hostil de la vida de las ciudades en las que viven, y el mantener su cultura y valores fue visto como una forma de proteger a sus hijos de los males de la vida norteamericana. El caso del movimiento chicano, fue uno de aculturación con cambio de identidad en los migrantes de origen mexicano. El movimiento chicano de los años sesenta y setenta fue un esfuerzo exitoso por alcanzar el control cultural (la capacidad de decidir sobre la construcción y desarrollo de su propia cultura) necesario para que cristalizara como un grupo étnicamente diferenciado.<sup>10</sup>

La población norteamericana de origen mexicano que adoptó el nombre de chicano se desarrolló en un contexto diferente del original, conservando muchos elementos de la cultura propia heredada, que son específicos y distintos de los que controlan el grupo anglo y demás grupos étnicos de ese país. Asimismo, crearon, a partir de ese núcleo de cultura autónoma original, un acervo creciente de nuevos elementos culturales propios, resultado de la apropiación y transformación de elementos de la cultura norteamericana dominante. El movimiento chicano se definió como un movimiento político y cultural que planteó la necesidad de consolidarse como grupo diferenciado dentro de la sociedad norteamericana en un momento de ascenso en la lucha por los derechos civiles en los Estados Unidos, encabezada por Martin Luther King. En ambos casos, negros y chicanos, se destacó el carácter político del proceso en el intento de constituir un grupo con capacidad autónoma de decisión sobre un patrimonio cultural exclusivo que le permitiera asegurar su permanencia histórica como unidad social culturalmente diferenciada. En este sentido fue el resultado de una identidad proyectada, fuerte y dinámica, que aceptó el cambio y se proyectó como grupo étnico en la construcción de una sociedad más igualitaria.

En el ambiente apasionado del multiculturalismo norteamericano, la etnicidad de los migrantes mexicanos se convirtió en un recur-

<sup>10</sup> Se entiende por grupo étnico un conjunto relativamente estable de individuos que mantiene continuidad histórica porque se reproduce biológicamente y porque sus miembros establecen entre sí vínculos de identidad social distintiva, a partir de que se asumen como una unidad política (real o virtual, presente o pasada) que tiene derecho exclusivo al control de un universo de elementos culturales que consideran propios. Cf. G. Bonfil, *op. cit.*, 1987.



so esencial para explicar su modo de vida y una forma de resistencia y solidaridad para combatir la marginación y las escasas expectativas de movilidad social. Actualmente la discusión sobre las identidades culturales en los Estados Unidos está marcada por un ambiente globalizado de tribalismo moderno. Desde mediados del decenio pasada este tribalismo se ha manifestado con énfasis en la diversidad, en oposición a la unidad.

Estados Unidos ha sido y es un país de inmigrantes. Tradicionalmente, cada grupo inmigrante distinto del grupo "anglo", comenzando con los irlandeses en los decenios de 1830 y 1840, fue considerado al principio como extranjero "foreign", "alien" y sufrió discriminación durante dos generaciones, hasta que se convirtió en parte de la gran corriente, la "mainstream", cuando este país pretendía ser un *melting pot*. Pero de la asimilación se pasó a exaltar la diversidad y dentro de esta antítesis cualquier intento de convertir a algún grupo o minoría racial en norteamericano fue considerado discriminación, cuando sólo medio siglo antes se pensaba lo contrario. Actualmente está en discusión la pertinencia de mantener las identidades en aras del respeto al multiculturalismo. La política migratoria norteamericana se ha vuelto defensiva, sin embargo, en los próximos años la llamada minoría mexicana, por su peso demográfico y su creciente participación tendrá un espacio político más consolidado. En los inmigrantes de los últimos treinta años no hay actualmente sentimientos de fractura. De hecho se sienten afortunados, pues tienen dos países, dos casas, pertenecen a ambos y no lo sienten conflictivo, sino que lo asumen como una realidad. En vez de romper con un pasado, transitan en dos mundos y en diferentes grados, dependiendo de donde vienen y de lo que puedan sufragar. Algunos se involucran en dos sociedades al mismo tiempo, económica, cultural y políticamente.

Sin embargo, para aquellos que están laboral y residencialmente segmentados, su vida en Norteamérica transcurre como si fuera dentro de un enclave. En California, el estado de mayor concentración de población de origen mexicano, Juan Vicente Palerm en 1991 había identificado 148 comunidades en las zonas agrícolas que eran enclaves latinos, de las cuales 61 eran chicanas y mexicanas. El nuevo contexto económico que explicaba esta segmentación social en ese estado fue el cambio estructural en la agricultura californiana que provocaron los cambios de cosechas tradicionales a cosechas especializadas con mayor trabajo intensivo. La vida en estos enclaves ha pasado desde entonces por una adaptación a la comunidad binacional

y no a la corriente sociocultural norteamericana. Las personas en estos espacios viven sus vidas separadas del resto de la sociedad, crecientemente marginadas y ocupadas en trabajos de servicios secundarios que no requieren la habilidad del uso del inglés, lo cual ha contribuido a acentuar la discriminación contra ellas en el empleo, la vivienda, la educación y el respeto básico.<sup>11</sup>

En el multiétnico Los Ángeles y en gran medida en Nueva York, Chicago, Houston y Miami, las diferenciaciones étnicas provocan tensiones en el mercado laboral en donde los conflictos de tipo étnico, por ejemplo, entre negros y coreanos rivalizan con aquellas que se dieron entre negros y blancos, y algo similar ocurre entre los emigrados del sudeste asiático y los latinos. Es en este mosaico de comunidades étnicas causadas por la migración, donde diversos grupos de migrantes mexicanos viven y trabajan en contextos sociales que son esencialmente mexicanos, separados de la inmersión en la cultura y sociedad europeo-americana. Esta situación ha sido extrapolada para exacerbar los valores conservadores con miras a las elecciones presidenciales norteamericanas de 2004. Se destaca en este sentido el conocido reclamo de Samuel P. Huntington<sup>12</sup> en el que considera a la minoría mexicana una amenaza para la permanencia de los principios del Credo Americano, basado en la supremacía blanca, cristiana-protestante y de habla inglesa.

El multiculturalismo ha tenido también su impacto en México, en donde la idea de lo nacional como un todo, sin fisuras, ya no tiene sustento. El multiculturalismo, pretendidamente oculto con la evocada "unidad nacional", siempre ha estado presente en el país, y asimismo se ha manifestado en la migración desde sus inicios, el cual se ha reforzado con los múltiples significados que le ha dado la sucesiva migración. Por lo tanto, mexicanidad en los Estados Unidos es entonces un espacio que se llena con lo que cada grupo aporta y no significa una sola identidad. Esto es claro en Los Ángeles, California, en donde La Casa del Mexicano, que durante muchos años congregó a la comunidad mexicana establecida ahí, dejó de hacerlo y se quedó

<sup>11</sup> Kearney Michael, "Integration of the Mixteca and the Western US-Mexican Border Region via Migratory Wage Labor", en *Regional Impacts of US-Mexican Relations*, ed. Ina Rosenthal Urey, San Diego Center for US-Mexican Studies, Univ. of California, 1986, pp. 71-102.

<sup>12</sup> Samuel P. Huntington, "The Hispanic Challenge", *Foreign Policy*, marzo/abril de 2004.

prácticamente en el abandono. Sus dirigentes, que integran el Comité Cívico-Patriótico, restringen sus actividades a organizar el desfile del 5 de Mayo.

Por su parte, desde hace más de treinta años, los grupos de migrantes provenientes de distintos estados y municipios se reúnen entre paisanos, pero del mismo pueblo, y si su organización es más destacada, lo hacen por estados. En los últimos años en los desfiles que conmemoran la independencia mexicana el 16 de septiembre en la ciudad de Los Ángeles ya no se presentan sólo como "mexicanos", con los símbolos acostumbrados, sino que incluyen cerca de veinte banderas de los estados de la república que más concentran población emigrada en ese condado. La convocatoria que hizo en un principio el Consulado Mexicano en 1997 a las distintas organizaciones de emigrados, ha sido exitosa al apoyarse en el reconocimiento de la identidad regional.<sup>13</sup>

#### LA IDENTIDAD COMO FUERZA MOTORA DE LA ORGANIZACIÓN DE LOS MIGRANTES

Hay cientos de miles de mexicanos dispersos, la mayoría establecidos y cada vez más de manera permanente. Pocos están organizados en ONG y clubes sociales por lugar de origen (alrededor de 630). Las asociaciones que congregan a un mayor número de mexicanos son las deportivas (alrededor de 450) que incluyen a unos 28 000 equipos deportivos,<sup>14</sup> organizados por origen étnico o regional en donde reside el semillero de futuros líderes y de organizaciones de diverso tipo. Las asociaciones y grupos deportivos se han extendido por todas las comunidades y barrios donde habitan trabajadores mexicanos y residentes de origen mexicano. Incluyen todo tipo de deporte, pero abrumadoramente el fútbol. Algunos de estos grupos están ligados a los clubes y comités sociales por lugar de origen y otros actúan por su cuenta en actividades de beneficencia al pueblo natal, pero en menor escala que los clubes y sin peso político en la comunidad de ori-

<sup>13</sup> C. Imaz: entrevista a Irma Jácome, funcionaria del Consulado Mexicano en Los Ángeles, 1997.

<sup>14</sup> Datos del Instituto de los Mexicanos en el Exterior, SRE.

gen. Los clubes son asociaciones de emigrados que representan a la comunidad de un determinado pueblo o municipio establecida en los Estados Unidos y que mantiene la liga con la comunidad original.<sup>15</sup> Desde los años sesenta existen en numerosos asentamientos de emigrados mexicanos en los Estados Unidos clubes y comités sociales dedicados a ayudar a elevar el nivel de vida de sus comunidades de origen y a no perder contacto con ellas. Estos clubes y comités son dirigidos por líderes comunitarios y sus actividades son básicamente de tipo asistencial. Algunos orientan su acción a la comunidad radicada en los Estados Unidos, otros a la de México, y otros a ambas. Además de ayudarse en casos de necesidad tienen como prioridad realizar el festejo de sus tradiciones religioso-populares, entre las que sobresale la peregrinación al pueblo natal en honor del santo patrón. El sentido de realizar este festejo es lograr el reconocimiento de la comunidad natal como grupo representante de la comunidad establecida fuera de México.

Estas organizaciones de mexicanos por lugar de origen y con fines asistenciales han existido desde hace varios decenios. A principios del siglo pasado existieron grupos primarios de autoayuda, organizados en sociedades mutualistas en defensa ante la discriminación laboral y social. Con el tiempo algunas de estas organizaciones se convirtieron en sindicatos de trabajadores y otras quedaron como asociaciones de beneficencia o clubes sociales. Conceptualmente a estas organizaciones no se les había puesto atención porque se las veía únicamente como proveedoras de remesas de dinero y no como un campo social formado por las actividades de los migrantes, tanto en la sociedad que envía como en la que recibe, es decir, no habían sido concebidas como una unidad social específica, como un espacio comunitario transnacional. Las anteriores organizaciones de migrantes fueron una simple referencia en los estudios del ciclo clásico de la migración a Norteamérica ocurrida entre 1880 y 1930. Entre aquellos inmigrantes destacan algunas características que son compartidas por los actuales migrantes, como el haber tomado mucho tiempo en aprender el inglés y aún más para convertirse en ciudadanos norteamericanos.

<sup>15</sup> Véase C. Imaz 2004, "Poder político de las organizaciones transnacionales de migrantes mexicanos en sus comunidades de origen", G. Lanly y B. Valenzuela (comps.), *Clubes de migrantes oriundos mexicanos en los Estados Unidos. La política transnacional de la nueva sociedad civil migrante*, Univ. de Guadalajara, Centro. Univ. de Ciencia Eco. Admivas, pp. 375-422.

La mayoría vivió y trabajó en enclaves étnicos y perteneció a asociaciones de sus pueblos natales. Políticos de sus localidades vinieron a "cortejarlos". Nacionalistas irlandeses viajaron a Nueva York para recabar fondos para sus campañas, como lo hacen ahora los dominicanos y candidatos a alcaldes mexicanos.

Esa gran ola migratoria se interrumpió con la depresión de 1929, cuando el Congreso norteamericano impuso severas restricciones a la inmigración, y se reanudó treinta y seis años después. En ese lapso la mayoría de los inmigrados fueron refugiados políticos: judíos europeos, húngaros y cubanos. Los antiguos inmigrantes rompieron sus ligas con sus países de origen y se sumergieron en la corriente de la *americanización*. La identidad étnica era entonces un sobrante y aun motivo de rechazo social. Cuando se levantaron las cuotas para la inmigración en 1965, grandes grupos de latinoamericanos, caribeños y asiáticos llegaron a establecerse, pero a diferencia de los años previos, arribaron en un ambiente de lucha por los derechos civiles y de exaltación del orgullo étnico y racial que muchos estadounidenses reclamaban por primera vez.

Dos decenios después, la reforma a la ley de migración de 1986 (IRCA por sus siglas en inglés) fue una forma de amnistía que permitió la legalización de cientos de miles de mexicanos y operó como catalizador para el establecimiento de comunidades potencialmente estables. En esta situación, las organizaciones comunitarias de los emigrados pudieron desarrollar una relación cada vez más transnacional con el pueblo natal. La influencia de esos migrantes sobre sus comunidades de origen se realiza a través de su práctica social y de una forma más orgánica mediante los clubes o comités por lugar de origen que operan en una forma transnacional, es decir, en ambas comunidades: la natal y las formadas en el país vecino.

Las redes y circuitos transnacionales de migrantes son las bases de las comunidades transnacionales, formados por redes de familiares y amigos, contratantes y empleadores. Los migrantes a través de su práctica social van formando en su nuevo asentamiento comunidades "étnicas" y organizaciones que reflejan la dimensión política de la migración, pues esta práctica comprende una reformulación social de ellos mismos como migrantes y de la misma comunidad de donde provienen y la cual transforman. Más que reproducir su pueblo natal en su nuevo asentamiento, lo redefinen en la búsqueda de la permanencia de su liga con la comunidad de origen, creando así un tipo de comunidad distinta, ligada a través de dos naciones.

Esta transnacionalidad de varias comunidades de migrantes se ha creado al convertir un estilo de vida tradicional en otro distinto, en el que individuos y familias descansan extensivamente en el empleo en los Estados Unidos para su sobrevivencia, lo que ha provocado la modificación de significados, de valores, de estructuras sociales y de formas de conducta, y en muchos casos ha forjado una relación estructural entre ambas comunidades: la expulsora y la receptora. Al ser concebidas esas organizaciones de esta manera y comprender sus ventajas no sólo económicas sino también políticas (por la influencia que tienen en la población natal) el gobierno federal y varios gobiernos de los estados con población migrante han respondido a ésta de diversas maneras, entre las que se destaca la confirmación de su reincorporación a la entidad política de la nación mexicana. Este tipo de respuesta por parte del estado, además de que conduce a un replanteamiento del concepto de ciudadanía y de pertenencia a una comunidad política, busca la incorporación al estado-nación de su población transfronteras, y se ha dado en varios países que se han sumado a la reestructuración de los procesos de acumulación del capital mundial y a la aplicación de políticas neoliberales que han alterado la relación entre los estados en el proceso económico global, con consecuencias para la soberanía y los límites espaciales.

La democratización del sistema político mexicano ha facilitado la participación política de estos grupos cuya influencia ha sido palpable en diversas comunidades y gobiernos de los estados como en Zacatecas, Guanajuato, Jalisco y Michoacán. El cambio en la percepción de los migrantes ocurrió con el nuevo modelo económico, que alteró el contexto interno y externo. De un ambiente protegido, en que lo extranjero (por definición) difería de lo mexicano, porque era extraño y alejado, se pasó a uno abierto, ahora globalizado, donde el mexicano puede ser ciudadano del mundo y todo lo que era extranjero le resulta ahora familiar.

En este nuevo contexto de la globalización del mercado en el que se inserta México en los años noventa, se emprenden los estudios sobre los Estados Unidos y el cabildeo para el Tratado de Libre Comercio con Norteamérica, y hay una pluralización de contactos con las ONG que llevan a un acercamiento con las organizaciones comunitarias de migrantes cuyo número se había multiplicado por el aumento extraordinario de la migración, debido en gran parte, como hemos señalado, a los ajustes estructurales del nuevo modelo económico adoptado. Asimismo, derivado de este cambio de modelo se im-

pulsa una apertura política que contribuye a crear un nuevo ambiente en que los mexicanos en los Estados Unidos tienen mayor presencia y oportunidades, y se empieza a entenderlos como parte de la nación mexicana. Simultáneamente, el impacto de estos migrantes se fue extendiendo y cada vez más poblados y municipios empezaron a depender de las remesas de dinero enviadas por ellos y algunos gobiernos de los estados expulsores de mano de obra comprendieron la contribución de los migrantes al desarrollo y a la paz social de sus estados.<sup>16</sup> México, al igual que otros estados (República Dominicana, Colombia, Ecuador, El Salvador, Guatemala, Italia, Portugal) han tomado medidas orientadas a incorporar estratégicamente a su población emigrada en una suerte de comunidad política imaginada, intangible, construida por las conexiones entre la población emigrada con la nación originaria.

La importancia de analizar los diferentes tipos existentes de organizaciones de emigrados en su relación con el estado radica en que es un fenómeno nuevo que trastoca la relación instituida que guarda el estado-nación con su población, ya que es una población que se encuentra fuera de los límites territoriales del estado en cuestión. Otro efecto derivado del crecimiento de las organizaciones de emigrados es su contribución a ampliar la conciencia de que México es también un país multicultural, lo cual no había sido tan nítidamente percibido sino hasta la irrupción del levantamiento zapatista en Chiapas en 1994 y las discusiones sobre las reformas constitucionales respecto a la autonomía de las comunidades indígenas. Al respecto, el anteriormente mencionado Frente Indígena Oaxaqueño Binacional, integrado por más de veinte comunidades, organizó el 10 de febrero de 1997 una manifestación simultánea frente al consulado de Fresno, California, una conferencia de prensa en Tijuana, B. C. y una marcha-caravana en la Mixteca Baja con destino a la ciudad de Oaxaca. Las demandas de esta jornada de movilización, coordinada a más de dos mil millas de distancia eran que el gobierno federal mexicano reconociera los acuerdos firmados con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional en febrero del año anterior sobre cultura y autonomía

<sup>16</sup> El primero de ellos fue el gobierno de Zacatecas en 1982. Posteriormente armó un programa y montó una oficina para atender asuntos económicos y sociales con sus oriundos en California. Actualmente 23 estados han abierto una oficina con fines similares y trabajan juntamente con los consulados promoviendo la organización de los emigrados y la defensa de sus derechos humanos.

indígena. Pedían también que el gobernador de Oaxaca atendiera las demandas de inversión pública, caminos, escuelas y la solución de conflictos intercomunitarios de las comunidades pertenecientes al Frente.<sup>17</sup>

Lo anterior es una muestra, entre muchas otras, de que la migración mexicana en los Estados Unidos ha logrado construir una identidad proyectada a la construcción de espacios sociales y políticos, con el propósito de formar parte de una sociedad respetuosa de las diferencias culturales. En la lucha por esta aceptación participa junto con grupos panétnicos, organizados alrededor del concepto “latino”, junto con el estado mexicano que finalmente aceptó la respetabilidad del esfuerzo de los migrantes y junto con diversos grupos de la sociedad civil que comparten identidades e intereses comunes. Para los estudiosos de la migración, conocer cómo interactúan los grupos identitarios es crucial para entender el mundo actual, aceptando que las identidades son reales, no imaginarias, y que su fuerza depende, en cada caso, de las condiciones históricas de su desarrollo.

<sup>17</sup> Rivera-Salgado, *op. cit.*, 2000, p. 371.



## INTRODUCCIÓN

La relación de quienes hablamos español en México con los hablantes de las llamadas lenguas indígenas<sup>1</sup> ha sido, hace ya casi cinco siglos, tormentosa y llena de ambigüedades y contradicciones. La supervivencia y viabilidad cultural de los grupos indígenas ha sido cuestionada, desde el inicio del siglo XX, como algo prácticamente imposible.<sup>2</sup> Sin embargo, en el nuevo milenio, al menos doce millones de hablantes de lenguas indígenas habitan en México, de los cuales, un porcentaje importante radica en las grandes ciudades del país. Las cifras no coinciden; mientras que en el censo de INEGI realizado en el año 1990 se planteaba que en el Distrito Federal sólo habita el 3.8% de la población indígena del país, la delegación del Instituto Nacional Indigenista de esa entidad reportaba para finales del decenio pasado la migración, definitiva o temporal, de dos millones de indígenas a la Zona Metropolitana de la Ciudad de México.<sup>3</sup>

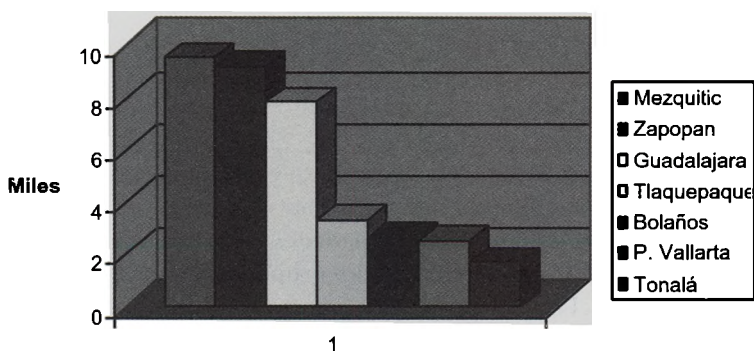
\*Agradezco el apoyo económico, para la realización de investigaciones ligadas a este trabajo, al CIESAS-Occidente y la Fundación Ford. Así como, los valiosos comentarios sobre el presente texto de Guillermo de la Peña, y a Angélica Rojas e Ivette Flores por su colaboración en el trabajo de campo.

<sup>1</sup> Para las entidades gubernamentales de conteo y control poblacional como el INEGI, el único criterio de adscripción étnica en México es el hecho de hablar alguna lengua indígena. A pesar de que se incluyó en el censo del año 2000 la pregunta sobre autoadscripción, en el procesamiento de los datos, sólo se considera la lengua indígena como criterio para la definición de la identidad étnica. Por otro lado, las cifras que proporcionan en conjunto el CONAPO y el Instituto Nacional Indigenista rebasan en casi 50% las estimaciones del INEGI sobre los hablantes de lenguas indígenas del país. Además, el factor de la migración incide directamente en el conteo. En muchas zonas urbanas, los encuestadores evitan preguntar por personas que hablen alguna lengua indígena, pues se considera que en las ciudades de México sólo se habla español.

<sup>2</sup> S. Brice Heath, *La política del lenguaje en México: de la Colonia a la nación*, México, INI, 1972 (ed. 1996); R. Enrique Hamel, "Lengua nacional y lengua indígena en el proceso histórico de cambio", *Alteridades*, año 1, núm. 2: 175-196, 1990.

<sup>3</sup> María Bertely, "Pluralidad cultural y política educativa en la Zona Metropolitana de Ciudad de México", *La Educación Indígena hoy*, 1997. Memoria del Seminario de Educación Indígena, Oaxaca, Gobierno del Distrito Federal (2000), *Memoria de los encuentros sobre presencia indígena en la ciudad de México*, Instituto de Cultura de la Ciudad de México, Dirección General de Equidad y Desarrollo.

### Hablantes de lengua indígena por municipio



Gráfica 1

Municipios del estado de Jalisco con significativa presencia de hablantes de lenguas indígenas. Fuente INEGI 2000.

Sin embargo poco se sabe de las condiciones de las comunidades indígenas en las áreas urbanas, y menos aún se conocen las relaciones que establecen los migrantes con la sociedad nacional en su conjunto. En este trabajo presentaré los resultados preliminares de una investigación realizada por un equipo de antropólogos y lingüistas en escuelas urbanas de la Zona Metropolitana de Guadalajara que cuentan con significativa presencia de alumnos indígenas en sus aulas. Iniciaré con una breve reseña de la historia de las políticas lingüísticas y educativas que han existido en México hacia los pueblos y comunidades indígenas, para después abordar el problema de la interculturalidad en el contexto educativo, y concluir con nuestros primeros hallazgos de investigación.

#### HISTORIA DE LAS POLÍTICAS DEL LENGUAJE EN MÉXICO

##### *La Colonia*

A la llegada de los españoles al Nuevo Mundo, específicamente al territorio que actualmente ocupa México, se encontraron con la existencia de un bilingüismo, ampliamente extendido, prescrito por los gue-

rreros mexicas avecindados en el Valle de México. Conquistando territorio, y sobre todo súbditos, más allá de su enclave geográfico, estos mexicas integraron grupos hablantes de náhuatl con comunidades hablantes de otras lenguas,<sup>4</sup> con la finalidad de establecer un sistema tributario administrativamente complejo. Los grupos cuya lengua materna no era el náhuatl se encontraban en situación de subordinación frente a los mexicas. La política del lenguaje que la Corona española sostuvo para la Nueva España no fue consecuencia de un aprecio racional de la existencia del náhuatl como lengua dominante de los territorios conquistados, sino más bien de la política y filosofía imperantes en la Europa de finales del siglo xv y principios del xvi. La planificación del lenguaje para la Nueva España fue, al mismo tiempo, continuación y expansión de políticas que prevalecieron en Castilla durante el reinado de los reyes católicos. A partir de la sugerencia de extender el español como parte de la reconquista del último reducto moro de Granada, en 1492, Elio Antonio de Nebrija<sup>5</sup> presentó ante la reina Isabel su gramática del castellano con la finalidad de extender no sólo la lengua de Castilla, sino —ante todo— la religión católica. Para Nebrija, la clave de la unidad del reino radicaba, en buena medida, en la unidad lingüística y religiosa, y el castellano se convirtió de esa manera —el mismo año en que Colón llegó a América— en la lengua del imperio. Recurriendo a la Inquisición para terminar con las influencias árabes y judías, el gobierno de Isabel inició un programa de nacionalización religiosa que posteriormente continuaron otros monarcas a partir de una identificación del catolicismo con la castellanización.

Pero para mediados del siglo xvi, algunos frailes desoyeron las órdenes de la Corona española de castellanizar mientras se evangelizaba, llegando incluso a proponer que fuera el náhuatl y no el español la lengua oficial de los naturales de la Nueva España.<sup>6</sup> Y en 1570, Fe-

<sup>4</sup> Norman Mc Quown, *History of studies in Middle American Linguistics*, vol. v, Austin, Robert Wauchope, 1967.

<sup>5</sup> Elio Antonio de Nebrija (Lebrija) (1492), *Gramática de la lengua castellana*, edición de Antonio Quilis, Prólogo de Manuel Seco, Madrid, Aguilar Ediciones, Colección Crisol, 55a. edición conmemorativa del v Centenario del Descubrimiento de América, 1992. Nebrija, antes que gramático era un famoso historiador y humanista, que rastreó las relaciones entre idioma y nacionalidad desde los tiempos de Abraham hasta su propia época en España, para demostrar cómo los poderes superiores se establecieron sobre los pueblos sojuzgados vinculando la supremacía política con una práctica de unificación por medio de una lengua común.

<sup>6</sup> S. Brice Heath, *La política del lenguaje en México: de la Colonia a la nación*, México, INI (ed. 1996), 42: 1972.

lipe II declaró al náhuatl la lengua oficial de los indios de esta región del Imperio. Pero la presión para enseñar español a algunos indígenas —y para alfabetizarlos— se hacía cada vez mayor por la necesidad de contar con traducciones confiables del español al náhuatl. Por otro lado, los jesuitas que comenzaron a ganar terreno a finales del siglo XVI, se negaron a recurrir al náhuatl para su labor evangelizadora ya que les resultaba mucho más sencillo aprender la lengua de los territorios a evangelizar, los cuales frecuentemente se encontraban fuera del círculo de influencia mexicana. El argumento jesuita era estrictamente numérico: resultaba mucho más económico que algunos frailes aprendieran las diferentes lenguas vernáculas a que se castellanizara o se enseñara el náhuatl a un gran número de naturales sin contar primero con hablantes bilingües.<sup>7</sup> En 1634, Felipe IV propuso una campaña de castellanización con la finalidad de mejorar el control de la administración civil española sobre la población indígena, ya que pensaba que los religiosos regulares estaban adquiriendo un poder sobre esta población que posteriormente sería difícil controlar. Sin embargo, no es hasta la administración de Carlos II que, en 1686, se proclama un decreto en el que se recapitula sobre la historia de las políticas culturales para las colonias españolas.

La primera medida de la Corona de agrupar a los indios en aldeas trazadas según el modelo español,<sup>8</sup> junto con la decisión de no castellanizar, permitió la segregación de la población indígena mayoritaria, bajo la férula de una minoría mestiza, criolla y española, hablante de castellano, que controlaba la administración civil y religiosa.<sup>9</sup> Sin embargo, en la primera mitad del siglo XVIII la Corona española encontró defensores de su política cultural en el grupo que probablemente menos esperaba. En 1728 descendientes de nobles indios presentaron una solicitud extensa al arzobispo de México pidiendo que el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco —que había funcionado algunos decenios durante el siglo XVI— fuera reabierto con el objetivo de castellanizar y educar a las élites indígenas. En 1768 el obispo

<sup>7</sup> Regina Martínez-Casas, "Los avatares de las políticas lingüísticas en México", *Revista Latina de Pensamiento y Lenguaje*, vol. 6, núm. 2:1-19, 1998.

<sup>8</sup> Gonzalo Aguirre Beltrán (1967), *Regiones de refugio*, Instituto Indigenista Interamericano, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

<sup>9</sup> Una propuesta que busca explicar el complejo sistema de relaciones que se estableció entre los grupos indígenas y la Corona española y que persistió después de la independencia y hasta la actualidad es el modelo de *Regiones de refugio* desarrollado por Gonzalo Aguirre Beltrán, en el libro del mismo título, 1967.

Antonio Lorenzana y Buitrón escribió a Carlos III solicitando la creación de escuelas para enseñar el castellano a los indios “de modo que pudieran pretender a una participación cultural, política y económica en la colonia”.<sup>10</sup> En este caso, la polémica se desató entre los diferentes sectores de la iglesia colonial. Los curas criollos respaldaban la instrucción en lenguas indígenas, lo que les aseguraba su propia posición en las cerradas comunidades indias. Los españoles estaban a favor de la enseñanza del castellano a los indios, pues eso significaba abrir las parroquias a clérigos que sólo hablaran castellano, y con esta controversia se terminó la etapa colonial en el territorio de la Nueva España.

### *El México del siglo XIX*

A partir de la independencia promovida básicamente por el sector criollo de la población, la unificación nacional fue una de las banderas políticas más socorridas. Para que la nueva república tuviera algún éxito en la planificación de una política cultural (y lingüística) que uniera a indios, criollos y españoles, hacía falta un sistema educativo diferente, pero la primera decisión a tomar era determinar a qué modelo cultural debían apegarse: al imperante en Europa, del que se estaban sacudiendo los flamantes mexicanos, o a una nueva sociedad republicana y mestiza. Ya desde 1820, el legislador Juan Rodríguez Puebla proponía un sistema educativo que estuviera planeado por y para los indios y en el cual pudieran seguir utilizando sus lenguas vernáculas.<sup>11</sup>

Vicente Guerrero, en 1829, elevó las esperanzas indigenistas de un grupo de ciudadanos que se llamaban a sí mismos *indios educados*. Dentro de los personajes que lo rodeaban, José María Luis Mora y Valentín Gómez Farías, liberales y figuras importantes en la administración independiente del decenio de 1830, estaban convencidos de que para que la nación unificada marchara hacia adelante, los indios no podían ser considerados y tratados de manera marginal. Tendrían que integrarse a lo que la nueva mentalidad criolla determinó como “Cultura Nacional”. En 1863, durante el efímero imperio de Maximiliano,

<sup>10</sup> S. Brice Heath (1972), *La política del lenguaje en México: de la Colonia a la nación*. México, INI (ed. 1996): 81.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 108.

liano en México, Mariano Jacobo Rojas se entrevistó con el Emperador con la finalidad de presentarle un proyecto de educación bilingüe para las regiones indígenas, el cual incluía la incorporación de maestros indios que pudieran introducir paulatinamente el castellano en el proceso escolar de manera que sirvieran como intermediarios entre la socialización familiar y la escuela. Aun cuando el emperador, que era estudioso de las culturas indígenas de México, no inició el programa educativo de Rojas, sí comenzó a promulgar sus decretos en español y en náhuatl.<sup>12</sup>

Durante la Reforma, Ignacio Ramírez —entonces gobernador del estado de México— planteó la necesidad de establecer programas educativos con materiales impresos en lenguas vernáculas, por considerar que ésta era la única manera de acceder a los procesos cognoscitivos de los educandos. Ramírez propuso que se elevaría el nivel de interés, cultura y participación de los sectores de la población nacional que permanecían marginados y “en silencio”, si el náhuatl y otras lenguas indígenas como el maya, el otomí, el tarasco y el zapoteco, eran aprobados por el gobierno para su empleo en la literatura y la historia. Además, Ramírez alegaba que la participación democrática de los indios no sería posible mientras se encontraran encerrados en sus nacionalidades indias por la barrera del lenguaje. Investigadores —de corte positivista— de la época propusieron la creación de una lengua nacional producto no del castellano peninsular, sino del medio físico y social de México y la influencia de las que llamaron “civilizaciones desaparecidas”.

Después de un intento fracasado en 1830 por hacer funcionar una Academia Mexicana de la Lengua, finalmente en 1875 comenzó a operar una institución cuya finalidad principal era “pulir y dar esplendor” a la lengua nacional. Dentro de sus primeras contribuciones se publicó una *Memoria* que incluyó una defensa de las diferencias regionales del español mexicano y una recopilación de mexicanismos. Otra de sus aportaciones consistió en una propuesta para llevar a cabo estudios científicos que describieran las lenguas y culturas del México indígena. Durante el gobierno de Porfirio Díaz, Justo Sierra, quien fuera secretario de Instrucción Pública y Bellas Artes, insistió en la importancia del establecimiento de programas de educación básica obligatoria para la población indígena. Propuso que la Escue-

<sup>12</sup> Regina Martínez-Casas, *op. cit.*, 1998, p. 7.

la Normal obligara al estudio de, al menos, una lengua vernácula a los futuros maestros y, apoyándose en la investigación de corte antropológico de Abraham Castellanos, propuso la integración de programas que pudieran transformar a los indígenas partiendo del conocimiento previo de sus propias culturas. Sin embargo, durante el porfiriato, no se generó ninguna política cultural, desde el estado, que considerara las peculiaridades lingüísticas de las múltiples regiones indígenas de México.<sup>13</sup>

### *El México revolucionario*

Uno de los principales ideólogos de la revolución mexicana fue Andrés Molina Enríquez, quien en 1909<sup>14</sup> propuso la creación de programas especiales para desarrollar la devoción de los indios hacia la patria con miras a lograr la unificación total de México. Bajo la influencia de los líderes educativos Gregorio Torres Quintero y Jorge Vera Estañol, la Ley de Instrucción Rudimentaria fue puesta en marcha en 1911. Esta ley autorizaba al gobierno federal a establecer escuelas rurales de preprimaria que supuestamente conseguirían enseñar a la población de lengua indígena a hablar, leer y escribir en castellano y a manejar las operaciones básicas de la aritmética en dos años, con la idea de que los alumnos destacados pudieran pasar a las primarias regulares.

Ya para 1916 era posible distinguir, entre las diferentes facciones revolucionarias, varias tendencias claras en relación con las políticas culturales. La primera, encabezada por Torres Quintero, de corte tradicionalista y heredera del pensamiento de Justo Sierra, era partidaria de la castellanización como requisito para la integración nacional. La segunda tendencia la encabezaban los miembros de la Sociedad Indianista Mexicana, quienes buscaban, a partir de investigaciones sociales, un mejor conocimiento de las lenguas y culturas indígenas, antes de pensar en cualquier mecanismo de asimilación.<sup>15</sup> Por otro lado, Manuel Gamio, en *Forjando Patria* (1916), planteaba la necesi-

<sup>13</sup> S. Brice Heath, *op. cit.*, pp. 122-125.

<sup>14</sup> Con la publicación en 1909 de *Los grandes problemas nacionales*, Andrés Molina Enríquez generó muchos de los recursos argumentativos que posteriormente serían enarbolados por diferentes líderes revolucionarios durante la primera parte del siglo XX.

<sup>15</sup> G. Aguirre Beltrán, *Teoría y práctica de la educación indígena*, México, INI, 1953.

dad de la integración lingüística y cultural de la población indígena por medio de la educación, lo que implicaba el establecimiento de políticas culturales que buscaran, de manera explícita, el desplazamiento de las lenguas vernáculas. La Constitución de 1917 planteó la necesidad de fundamentar la política cultural en el control federal sobre los programas educativos que implicaban un sistema escolar nacional para la unificación lingüística que encabezó José Vasconcelos desde la Secretaría de Educación; pero en 1925 se incorpora a una de las subsecretarías Moisés Sáenz, quien propone un modelo educativo que consideraba la realidad bilingüe de muchas regiones del país. La solución al problema metodológico que implicaba el bilingüismo se resolvió en 1931 cuando éste conoció en Guatemala a William Cameron Townsend. En 1932, Sáenz, junto con un grupo de científicos sociales, había viajado a Michoacán para echar a andar el “Proyecto Carapan” para desarrollar una metodología “científica” de educación bilingüe.<sup>16</sup> Sin embargo, las cosas en la práctica no le funcionaron tan bien a Sáenz como esperaba y la experiencia no duró más que unos cuantos meses. Por otro lado, Julio de la Fuente, a partir de la propuesta de Maurice Swadesh sobre la necesidad de fundamentar cualquier acercamiento pedagógico en la lengua materna, se convirtió en un defensor de las bondades de la educación bilingüe. De la Fuente —a la sazón maestro rural— conocía por experiencia propia la importancia de la socialización escolar en la lengua que se habla en el hogar para garantizar la adecuada integración de los estudiantes al contexto pedagógico.

En 1936, Lázaro Cárdenas fue electo presidente de México y aceptó la sugerencia de Sáenz de organizar un Departamento de Asuntos Indígenas que incorporaría un poco más tarde a lo que había sido el Departamento de Educación Indígena y al de Misiones Culturales.<sup>17</sup> Se partió de la propuesta para la definición de regiones de Manuel Gamio y de la necesidad de incrementar los estudios antropológicos de las poblaciones indígenas de nuestro país. Dentro de quienes se involucraron en los proyectos de educación bilingüe, se incluyó, por un lado, misioneros seguidores de Townsend, y por otro, los seguidores de la doctrina soviética de las pequeñas naciona-

<sup>16</sup> S. Brice Heath, *op. cit.*, 1972, p. 156.

<sup>17</sup> Guillermo De la Peña, “Anthropology”, Michael S. Werner (ed.), *Encyclopaedia of Mexico*, Chicago, Fitzroy Dearborn Publishers, 1997, vol. 1, pp. 1490-1494.



lidades. Dentro de estos últimos se destacó el líder obrero Vicente Lombardo Toledano, quien se expresó públicamente sobre la necesidad de instruir a los indígenas en sus propias lenguas antes de iniciar la castellanización. En 1939 Cárdenas, a través de Luis Chávez Orozco, director del Departamento de Asuntos Indígenas, convocó a la Primera Asamblea de Filólogos y Lingüistas para determinar la política lingüística en México. Revisando la historia de la educación indigenista desde la revolución, los participantes de la asamblea convinieron que la política de la incorporación no era efectiva y que más bien había reproducido la marginación de los grupos étnicos del país. Lo que la asamblea propuso fue la procuración de un bilingüismo extendido que pudiera proporcionar mejores condiciones de salud y técnicas agrícolas; o sea, los aspectos de la modernización que le eran necesarios al indio para conseguir oportunidades semejantes a las de otros mexicanos.<sup>18</sup> La propuesta fundamental consistía en promover un bilingüismo real en el que se conservara la lengua vernácula para garantizar la cohesión grupal y se adquiriera el castellano para asegurar la adecuada participación indígena en la sociedad nacional. A partir de las conclusiones de la asamblea se creó la Dirección de Lingüística, dependiente del Departamento de Asuntos Indígenas, cuya finalidad era la de desarrollar programas de alfabetización en lenguas indígenas para que hasta el segundo o tercer año de instrucción —y ya habiendo consolidado la lectoescritura inicial— se introdujera el castellano, tanto oral como escrito. El primer proyecto concreto de dicha propuesta fue llevado a cabo bajo la responsabilidad de Maurice Swadesh en Michoacán, dentro de un nuevo proyecto: El Proyecto Tarasco.<sup>19</sup>

Al iniciar la gestión de Jaime Torres Bodet como secretario de Educación se vio forzado por la inercia del entusiasmo del Congreso Indigenista Interamericano a ratificar la política de educación bilingüe en el nuevo plan sexenal. En 1944, el propio Torres Bodet se convirtió en vanguardia de la educación bilingüe al impulsar la Ley para Eliminar el Analfabetismo, que contemplaba la alfabetización en lenguas indígenas. Esta ley, además, proponía la creación de sociedades locales para hablantes de lenguas indígenas y la publicación de periódicos.

<sup>18</sup> R. Enrique Hamel, "Lengua nacional y lengua indígena en el proceso histórico de cambio", *Alteridades*. Año 1, núm. 2, 1990, pp. 175-196.

<sup>19</sup> Guillermo de la Peña, *op. cit.*, 1997.

dicos en las regiones indias. En 1946 asumió la presidencia Miguel Alemán, quien denunció al indigenismo porque presuponía convertir al indio en objeto de la caridad estatal.<sup>20</sup> Sin embargo, bajo la influencia de Alfonso Caso se inició un estudio de factibilidad para la creación del Instituto Nacional Indigenista, el cual se crea en 1948. Una de sus líneas de trabajo consistió en el impulso a los programas de educación bilingüe. Los dirigentes del instituto eran hijos espirituales del Movimiento de Educación Bilingüe, pero eran hijos que ahora colocaban la política cultural muy dentro de la ideología del renacido enfoque regional integrador de Manuel Gamio. El INI creó un sistema de Centros Regionales basándose en la intensidad del contacto previo de los antropólogos con la región y en la urgencia sanitaria y económica de cada grupo étnico. Durante el gobierno de Adolfo Ruiz Cortines, los Centros Regionales incluyeron la participación de los promotores culturales, cuyo objetivo primordial era el fortalecimiento del uso de las lenguas indígenas y la introducción del castellano sin intención de desplazar a las primeras (al menos ésas eran las intenciones). Durante los últimos años del decenio de 1950, los indigenistas mexicanos estuvieron inspirados no sólo por su propia evaluación sobre los éxitos de la educación bilingüe, sino por el reconocimiento de instancias externas, como el otorgado por la UNESCO.<sup>21</sup>

#### LA EDUCACIÓN BILINGÜE-INTERCULTURAL

A partir de que México busca enfocarse en la carrera para modernizarse —lo que implica evitar rezagos sociales entre los que se encuentran el atraso de los grupos indígenas del país—, la política integracionista adquirió mayor impulso inmediatamente después de la celebración de la Sexta Asamblea de Educación en 1963, en donde es aprobado el método bilingüe de alfabetización, a ser utilizado por maestros indígenas. Esto repercutió en una serie de modificaciones en el sistema educativo, tales como la creación del Servicio Nacional de Promotores Bilingües (1964) y de la Dirección

<sup>20</sup> G. Aguirre Beltrán, *op. cit.*, 1953.

<sup>21</sup> G. Aguirre Beltrán, *El proceso de aculturación*, México, UNAM, 1957 (ed. 1982, CIESAS).

General de Educación Extraescolar (1971) que pasaría a ser en 1978 la Dirección General de Educación Indígena (DGEI), desde donde se originó el sistema de educación bilingüe-bicultural. Recientemente, en la DGEI se ha generado un nuevo discurso acerca de la educación intercultural, la que se concibe como un diálogo entre culturas más que como la traducción de la cultura hegemónica a las subalternas.<sup>22</sup>

La DGEI, a través del Sistema de Educación Indígena Bilingüe-Bicultural, ha pretendido lograr la integración sociocultural partiendo de la revalorización de la cultura y lengua de cada grupo étnico para adquirir el conocimiento de la “cultura nacional”.<sup>23</sup> No obstante el cambio en los planteamientos educativos y en la intención de valorar las culturas indígenas, la educación escolar sigue siendo transformadora de la cultura local en función de una valoración diferenciada de los distintos modelos culturales, privilegiándose el modelo “moderno-urbano”.<sup>24</sup> Además, estos programas se establecen únicamente en comunidades consideradas por el estado como indígenas, por lo que las zonas urbanas del país no cuentan con delegaciones o personal de dicha Dirección.

La educación bilingüe-bicultural de los decenios de 1980 y 1990, planteaba tomar en cuenta la cultura y lengua locales; sin embargo, éstas siguen encontrándose subordinadas a la cultura y lengua de la sociedad mayoritaria. Los objetivos y los contenidos de las escuelas indígenas son guiados por los programas nacionales, y en algunos casos se limitan a su traducción en las diferentes lenguas indígenas, sin mayores ajustes a los contenidos en función de las particularidades regionales.<sup>25</sup> Además, en algunas regiones del país existe resistencia e inconformidades por parte de las comunidades y los padres de familia por el nivel académico de los egresados de escuelas con progra-

<sup>22</sup> Angélica Rojas, *Escolaridad e interculturalidad. Los jóvenes wixaritari en una secundaria de huicholes*, tesis de maestría en CIESAS – Occidente, México, 1999.

<sup>23</sup> Erasmo Cisneros, *El proceso de transmisión cultural y la educación formal en las comunidades indígenas mexicanas*, México, Universidad Pedagógica Nacional, 1990.

<sup>24</sup> Beatriz Calvo y Laura Donnadieu, *Una educación ¿indígena, bilingüe, bicultural?*, México, CIESAS, 1992. Estas autoras definen este modelo moderno como la búsqueda del desarrollo en términos tecnológicos y científicos y lo oponen a los modelos tradicionales que buscan la reproducción de culturas locales.

<sup>25</sup> Jaime Vieyra, “Tres perspectivas sobre el pluralismo cultural en México (Vasconcelos, León Portilla, Bonfil Batalla)”, Úrsula Kleising-Rempel (coord.), *Lo propio y lo ajeno. Interculturalidad y sociedad multicultural*, México, Plaza y Valdés, 1996.

mas bilingües, que después no logran integrarse exitosamente en la educación media o superior.<sup>26</sup>

En 1989, México firma el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, el cual considera que:

Siempre que sea viable, deberá enseñarse a los niños de los pueblos interesados a leer y escribir en su propia lengua indígena o en la lengua que más comúnmente se hable en el grupo a que pertenezcan. Cuando ello no sea viable, las autoridades competentes deberán celebrar consultas con esos pueblos, con miras a la adopción de medidas que permitan alcanzar este objetivo.<sup>27</sup>

A partir de 1992, cuando se incluyen algunos de sus principios en la Constitución, se empieza a hablar de “interculturalidad”. Por otro lado, el alzamiento zapatista de 1994 trajo el tema indígena a las primeras planas de las discusiones nacionales. El último ejemplo es la controvertida reforma constitucional sobre Derechos y Cultura Indígena, votada en abril de 2001 en el Congreso de la Unión, e impugnada por muchos de los municipios indígenas, con tristes resultados ante la Suprema Corte de Justicia de la Nación.<sup>28</sup> Pero esta ley no incluye los derechos culturales de los indígenas que habitan en las ciudades y define a la comunidad indígena en términos territoriales y no simbólicos. La discusión presente en los últimos diez años se ha centrado en temas como los de las autonomías y los derechos colectivos, y poco se ha abordado el problema de la educación, menos aún cuando se trata de los niños migrantes en las ciudades. Sin embargo, es importante anotar que en las modificaciones al artículo segundo constitucional, apartado A, IV, se establece como un derecho de los indígenas “preservar y enriquecer sus lenguas, conocimientos y todos los elementos que constituyan su cultura e identidad”.

<sup>26</sup> Angélica Rojas, *op. cit.*, 1999. En la región huichola, muchos padres de familia prefieren enviar a sus hijos a escuelas alejadas de sus comunidades y con programas regulares a inscribirlos en los albergues del INI o en la secundaria intercultural que se ubica en la comunidad de San Miguel bajo el argumento de que la escuela sirve básicamente para lograr el dominio de la cultura mestiza y el modelo bilingüe no siempre permite alcanzar dicha meta.

<sup>27</sup> *Loc. cit.*, Magdalena Gómez, “Derechos indígenas”, lectura comentada del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, México, INI, 1995, p. 12.

<sup>28</sup> La Suprema Corte votó a principios de 2003 en contra de las controversias contra esta reforma constitucional por municipios de población indígena mayoritaria.

Asimismo, la Constitución establece como obligación de las autoridades, respecto de los pueblos indígenas, “garantizar e incrementar los niveles de escolaridad, favoreciendo la educación bilingüe e intercultural, la alfabetización, la conclusión de la educación básica, la capacitación productiva, la educación media superior y superior y definir y desarrollar programas educativos de contenido regional que reconozcan la herencia cultural de sus pueblos, de acuerdo con las leyes de la materia y en consulta con las comunidades indígenas” (art. 2º B, II). La educación bilingüe e intercultural se plantea como necesaria en virtud de que “la nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas” (art. 2º), lo cual exige “impulsar el respeto y conocimiento de las diversas culturas existentes en la nación” (art. 2º B, II). Este conocimiento implicaría no sólo las particularidades de las cosmovisiones de cada cultura, sino también la realidad social de los diferentes grupos étnicos de nuestro país, lo que obliga a la objetiva evaluación de su ubicación geográfica y las estrategias económicas que se encuentran desarrollando para su supervivencia.

Las investigaciones más recientes sobre los indígenas urbanos muestran que la reproducción no sólo económica sino también simbólica de los pueblos indígenas depende en medida creciente de la migración nacional e internacional.<sup>29</sup> Los datos demográficos que arroja el INEGI no sólo muestran hablantes de lenguas indígenas moviéndose por todo el territorio nacional, sino también ciudades con una gran diversidad cultural y la reconfiguración de los mapas lingüísticos del país. Pero, a pesar de la evidencia de las cifras y las investigaciones sociales, no existe ningún programa educativo que considere esta nueva realidad nacional. Cada día existen más niños hablantes de lenguas indígenas en las aulas de las escuelas urbanas. Si fuéramos coherentes con las nuevas disposiciones constitucionales, se implementarían condiciones de equidad para su acceso a la escuela y se crearían nuevos programas interculturales en las ciudades.

<sup>29</sup> Cristina Oemichen, *Mujeres indígenas migrantes en el proceso de cambio cultural. Análisis de las normas de control social y relaciones de género en la comunidad extraterritorial*, tesis para obtener el doctorado en Antropología. Facultad de Filosofía y Letras, México, UNAM, 2001; Regina Martínez-Casas, *Una cara indígena de Guadalajara: La resignificación de la cultura otomí en la ciudad*, tesis para obtener el doctorado en Ciencias Antropológicas, UAM-Iztapalapa, 2001.

## LA OTRA INTERCULTURALIDAD

Pero sería inexacto plantear que en México no ha existido nunca una verdadera educación intercultural. Hace ya muchos decenios que se han instalado en el país escuelas que promueven el aprendizaje de lenguas y culturas diferentes a la llamada “cultura nacional”. Experiencias como la del Liceo Franco-Mexicano, el Colegio Alemán y el Colegio Americano son sólo algunos ejemplos de propuestas pedagógicas en las que se pretende la armónica convivencia de dos o más culturas. De ninguna manera pretendo criticar estos modelos de diálogo intercultural, antes bien, me sorprende que no los hayamos tomado de ejemplo para los programas de educación indígena. ¿Será que para una buena parte de la sociedad mexicana no es lo mismo una cultura tan prestigiosa como la alemana que la de los otomíes? Realizando trabajo de campo en la Zona Metropolitana de Guadalajara encontramos un número importante de escuelas urbanas con población culturalmente diversa pero con escasa o nula conciencia de esa realidad.

A principios de 2002 iniciamos un proyecto de investigación que, en una primera etapa, mostró la realidad social, pedagógica y lingüística de los niños indígenas que asisten a escuelas urbanas de la Zona Metropolitana de Guadalajara. Actualmente, nos hallamos trabajando en cinco escuelas con población hablante de otomí, náhuatl, huichol, mixteco, purépecha, mazahua y totonaco. Muchos de estos niños son hijos y nietos de migrantes indígenas que han mantenido su lengua y vínculos con las comunidades de origen a pesar de llevar decenios en la ciudad. Dos de estas escuelas se encuentran en el centro de la ciudad, cerca de las zonas de venta ambulante en las que trabajan las familias indígenas, y el resto en barrios periféricos en donde radica buena parte de los migrantes de reciente arribo a la Zona Metropolitana de Guadalajara. El éxito o fracaso de la inserción de estos niños en las distintas escuelas depende de diversos factores:

En primer lugar, *la actitud del personal de la institución* (directivos y profesores) en relación con la población indígena. En una primera clasificación encontramos desde una escuela que busca contar con niños indígenas en sus aulas y organiza brigadas que recorren las calles del centro de la ciudad para invitarlos a la escuela, a la institución que considera que no tiene más remedio que reconocer esta presencia en sus aulas, terminando por aquellas escuelas que niegan la existencia de hablantes de lenguas indígenas en sus aulas o los reconocen sólo como una calamidad.

En segundo lugar, *la realidad laboral de estos niños*. Ellos comparten las tareas de elaboración y venta de productos en la vía pública, lo cual los obliga a conciliar sus tareas escolares con la responsabilidad de contribuir al gasto familiar. En un estudio realizado entre familias otomíes que venden artesanías y golosinas en el corredor peatonal que va del Teatro Degollado al Hospicio Cabañas, el trabajo de los niños menores de 14 años implicaba entre el 25 y el 30% de los ingresos de cada familia. La organización familiar indígena responde a un patrón común en el medio rural en donde la socialización para el trabajo es responsabilidad de los padres y abuelos más que de la escuela.<sup>30</sup> Al migrar a las ciudades, las familias indígenas mantienen este patrón en donde el trabajo infantil, por un lado, complementa el trabajo familiar, pero por otro busca capacitar al niño en las labores que deberá dominar cuando adulto.<sup>31</sup> Además, los padres indígenas prefieren llevar con ellos a sus hijos desde pequeños para cuidarlos; las madres deben también trabajar en la venta ambulante y no pueden dejar a los niños sin supervisión.

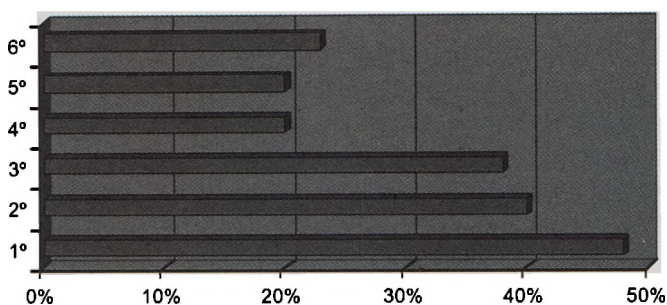
En tercer lugar, *las condiciones lingüísticas desventajosas* de estos niños frente a sus compañeros de salón que escuchan en su casa la misma lengua que se habla en el aula. El problema lingüístico se ve agravado por el bajo nivel educativo de los padres de origen indígena que en muchas ocasiones son analfabetos, lo que les dificulta ayudar a sus hijos en sus tareas.

Estos tres factores se reflejan en las habilidades que muestran estos niños para el aprendizaje de la lengua escrita y las matemáticas, en las calificaciones que obtienen en la materia de español y en el tiempo de permanencia en el sistema escolar. Una primera revisión de los historiales pedagógicos muestra un ausentismo y deserción mayores en los niños indígenas que en sus compañeros monolingües de castellano. En una de las escuelas estudiadas, mientras que en primer grado la mitad de los 43 alumnos es indígena, en sexto grado sólo la cuarta parte de 38 estudiantes habla alguna lengua diferente del castellano. Además, resulta importante el hecho de que los profesores consideren que el rendimiento pedagógico de los estudiantes indígenas debe ser menor que el de sus compañeros y que resulte una excepción tener un alumno otomí con buenas calificaciones. En la evaluación de matemáticas y habilidades psicolingüísticas que aplica-

<sup>30</sup> Kristoffel Lieten y Ben White (eds.), *Child Labour: Policy options*, Amsterdam, Aksant, 2001.

<sup>31</sup> Regina Martínez-Casas, *op. cit.*, 2001.

### Primaria Amalia González



Gráfica 2  
Porcentajes de hablantes de lenguas indígenas por salón,  
ciclo escolar 2002-2003.

mos a estudiantes de primero, segundo y sexto grados (tanto indígenas como no indígenas), los niños indígenas que realizaban los procedimientos de manera más parecida a la de sus compañeros —independientemente del resultado final— eran considerados como “mejores alumnos” por sus profesores.

En la misma escuela, al finalizar el ciclo escolar 2001-2002, seis alumnos de primer grado no lograron adquirir la lengua escrita. Alguno de ellos ni siquiera reconoce las vocales. Cinco de los seis casos eran hijos de inmigrantes otomíes. La profesora de este grado —con treinta años de experiencia docente— se mostró preocupada por este fenómeno y pidió continuar con ese grupo al pasar a segundo grado. En contraste, estos mismos niños obtienen siempre buenas calificaciones en matemáticas y suman y restan de manera más eficiente que otros de sus compañeros no-indígenas. Para esta profesora resulta inexplicable que aprendan de manera diferenciada las dos asignaturas, siendo que las matemáticas suelen representar mayores dificultades para la mayor parte de los estudiantes que la materia de español.

En las cinco escuelas estudiadas, se carece de cualquier programa que oriente a los profesores en la educación bilingüe e intercultural, y tampoco se plantea algún tipo de abordaje pedagógico alternativo o compensatorio que les permita adquirir a los niños indígenas, al mismo ritmo que a sus compañeros, las habilidades enseñadas en la escuela. La comparación del desempeño pedagógico en pruebas de habilidades lingüísticas, comprensión lectora, escritura y matemáticas muestra un rendimiento diferenciado. Mientras los niños indíge-



nas obtienen puntajes más bajos en lectura y escritura, muestran un mejor desempeño en pruebas aritméticas que utilizan como recurso la simulación de venta. Los temas y estilos narrativos también son distintos: los niños monolingües muestran un vocabulario más extenso y mayor complejidad sintáctica, pero las temáticas de sus narraciones se limitan a temas relacionados con la televisión y la vida escolar. Los niños indígenas narran historias de las comunidades de donde provienen sus familias, utilizan personajes animales y buscan expresar moralejas al final de sus narraciones.

Pero en las temáticas no sólo se observa una riqueza de personajes mayor. También se refleja la continua tensión entre la vida rural que conocen por los padres y abuelos o durante las visitas a sus comunidades y la vida urbana. También hablan de la discriminación de la que son objeto, y con mucha frecuencia expresan su desprecio por la lengua de sus familias que es motivo de burla por parte de sus pares. Desde que ingresan a primer grado, saben que ser indígena no los ayuda a ser aceptados por sus compañeros y profesores y no es raro que nieguen su origen étnico. Más grandes, buscan cambiar su apariencia, a veces incluso motivados por sus profesores: “Estoy muy orgullosa de Lety, ¿vieron cómo se peina y se viste? Ya casi ni parece indita” (profesora de sexto grado de primaria, refiriéndose a una de sus alumnas de origen otomí).

El ámbito de la escuela obliga a la renegociación de los valores culturales de los indígenas. Incluso en aquellos espacios que empiezan a reconocerse como multiculturales (las escuelas del centro de Guadalajara, por ejemplo) valoran de manera diferenciada la cultura indígena y la promovida por la propia institución. Los niños se enfrentan a un fuerte conflicto: mantener los sistemas de normas y valores socializados en sus casas y redes de migrantes, o integrarse al modelo propuesto por la escuela. En ese dilema se generan fuertes tensiones que llevan incluso a muchos padres de familia a preferir que los hijos abandonen las aulas antes de correr el riesgo de verlos alejarse de ellos.<sup>32</sup> Para poder te-

<sup>32</sup> Regina Martínez Casas, “La invención de la adolescencia: las otomíes urbanas en Guadalajara”, *Diario de Campo*, suplemento núm. 23, 2002, pp. 23-36. Uno de los conflictos que se presenta con más frecuencia involucra la elección de amistades y de pareja. La mayor parte de las familias indígenas en Guadalajara prefieren que sus hijos se casen con paisanos y socialicen y trabajen dentro de las redes de migrantes. La presión de la escuela y los medios de comunicación crea en los niños mayores un cuestionamiento a la organización corporativa de sus familias.

ner una visión mayor de cómo se vive la cultura indígena en las ciudades, se deben analizar las estrategias que se utilizan en los diferentes dominios en los que se interactúa. El hogar, la comunidad de origen y las redes de paisanos privilegian el uso de la lengua vernácula y las normas y valores indígenas. En cambio, la escuela se sitúa en el otro extremo del continuo de espacios de interacción, en donde el modelo propio resulta inapropiado para integrarse de manera exitosa.<sup>33</sup> Ulf Hannerz<sup>34</sup> propone la existencia de *hábitat* de significado que se crean en los espacios urbanos en los que confluyen habitantes de diferentes culturas. La escuela obliga a los niños indígenas a la codificación de nuevos sistemas de significación cultural que, la mayoría de las veces, resultan incompatibles con los modelos generados por sus familias.

#### REFLEXIONES FINALES

La historia de las políticas educativas desde la Colonia hasta el presente, muestra el fuerte conflicto de la sociedad dominante, que se considera a sí misma “nacional” para dialogar con las culturas originarias. El bilingüismo y multiculturalismo parten de la necesidad de los indígenas de dominar ambos códigos: el propio y el “nacional”, mientras el resto de la sociedad sólo debe conocer su propio modelo cultural. En todo caso, la responsabilidad del estado es asegurar que los programas escolares para la población indígena generen las condiciones para dicho bilingüismo. El fin último de muchas de las políticas educativas ha sido la llamada “integración” del indio a la sociedad mexicana. Pero, como intenté mostrar en las páginas anteriores, siempre han existido condiciones de diversa índole que han mantenido vivas y vigentes a las lenguas y culturas indígenas, incluso contraviniendo la normatividad o las tendencias vigentes en cada momento histórico.<sup>35</sup> La migración es una estrategia que, contradicien-

<sup>33</sup> Una propuesta analítica que considera los diferentes dominios de interacción y la resignificación cultural de los migrantes otomíes en Guadalajara se encuentra desarrollada en Regina Martínez Casas, *op. cit.*, 2001.

<sup>34</sup> Ulf Hannerz, *Cultural complexity*, Columbia University Press, Nueva York, 1992.

<sup>35</sup> Véase Lourdes Arizpe, *Indígenas en la ciudad de México: el caso de las Marias*, México, Septesentas, SEP, 1975.

do lo que se auguraba en los estudios sobre indígenas urbanos en el último cuarto del siglo XX, más que llevar a la proletarización de la población inmigrante, permite la reproducción de las lenguas y culturas vernáculas en las regiones indígenas, pero también crea una nueva realidad multicultural en las ciudades.<sup>36</sup>

La interculturalidad —entendida como diálogo entre culturas— se ha venido produciendo desde antes de la llegada de los españoles al territorio que es actualmente México, pero este diálogo ha sido asimétrico y algunos de los actores —que pertenecen a culturas consideradas como subalternas— han tenido que generar diversos mecanismos de negociación y resistencia.<sup>37</sup> La migración a las grandes ciudades es uno de estos mecanismos y la escuela urbana es, quizás, el espacio privilegiado para experimentar primero, pero participar después de esta interculturalidad. Algunas de las escuelas urbanas de todos los grandes centros de población del país son nuevos espacios de diálogo intercultural, pero no se ha consultado a los actores que en ellas participan, tal como se convino a partir de la firma del Convenio 169 de la OIT, acerca del desarrollo de mecanismos de escolarización en las diversas lenguas que se hablan en México. Tampoco se está capacitando a quienes tienen en sus manos la oportunidad de ayudar a las nuevas generaciones a crecer en el conocimiento de la riqueza de otras culturas, salvo, en aquellos casos de culturas que se consideran prestigiosas.

El nuevo discurso de la interculturalidad debe dar lugar a prácticas específicas de convivencia en el respeto a la diversidad, pero también debe generar las condiciones para el acceso a la escolaridad en

<sup>36</sup> Regina Martínez Casas, *op. cit.*, 2001; Cristina Oemichen, *op. cit.*, 2001.

<sup>37</sup> A pesar de que el concepto de interculturalidad ha sido definido como un diálogo simétrico entre culturas diferentes, la realidad es que este diálogo pocas veces se produce en igualdad de condiciones. Para explicar este fenómeno, Hannerz, *op. cit.*, 1992, *Cultural complexity* (Nueva York, Columbia University Press), ha propuesto la noción de *culturas centrales y periféricas* que resulta más dinámica que otras definiciones como la de cultura nacional o hegemónica. Para Hannerz, las culturas centrales pueden ser periféricas al contrastarse con otras (el ejemplo de la cultura alemana como más apreciada que la mexicana, y a su vez la cultura otomí como periférica de la nacional), pero existe la posibilidad de que elementos de las culturas periféricas traspasen los límites de la central para ser resignificados. Éste sería el caso de algunas de las artesanías. En México las relaciones centro/periferia son poco móviles, pero en teoría, esa asimetría debería cambiar en el nuevo discurso sobre la interculturalidad que se debió abrir a partir de las reformas constitucionales del año 2001.

verdaderas condiciones de equidad. Las escuelas urbanas, como las que estudiamos en Guadalajara, son un buen punto de arranque para iniciar esta discusión.

## LAS POLÍTICAS CULTURALES DESDE LA PERSPECTIVA DE LOS ORGANISMOS INTERNACIONALES

LOURDES ARIZPE

Los dilemas y problemáticas que se han venido esbozando a lo largo de las diferentes exposiciones de este libro, constituyen, sin duda, los puntos nodales que enfrentamos, en la actualidad, en las reuniones efectuadas en diversos organismos internacionales, y que tienen como tema principal el mejor entendimiento al problema de la diversidad cultural en América Latina y el resto del planeta. No hay duda de que estamos viviendo en un mundo en construcción, donde varios arquitectos, al tratar de imponer sus proyectos, hacen que éstos se realicen de manera prácticamente salvaje impidiendo que se encuentre una regla de coordinación común para este mundo que se pretende multicultural. Esto ha llevado a que distintos grupos de todo tipo: culturales, nacionales, religiosos, se estén reivindicando dentro del nuevo orden global.

En estos momentos, el discurso del multiculturalismo, que tuvo un gran auge durante el decenio de 1990, está siendo desplazado por el reposicionamiento cultural de la actualidad. Y esto, debido en gran medida a que el debate sobre la cultura se ha vuelto muy circular y se ha desprendido de los principales procesos que trae consigo la contemporaneidad. Asimismo, en este mundo en construcción podemos observar una serie de contradicciones que, indudablemente, repercuten en el sentido que va teniendo el debate, y por tanto en el sentido en que debemos situar las batallas a favor del pluralismo.

### LAS CONTRADICCIONES DEL MUNDO CONTEMPORÁNEO

Las reflexiones conjuntadas en este libro no dejan de resaltar las grandes contradicciones que existen en el proceso de la globalización. Es así como nos hallamos con un proceso de mercantilización y de ampliación del mercado que lleva a la individuación, es decir, al hecho de que los individuos encuentren una soberanía y se sientan soberanos de sí mismos, y frente a eso emerjan una multiplici-

dad de discursos de colectivización y de reivindicación de los mismos principios colectivos. Frente a esto, al mismo tiempo, encontramos en el proceso de globalización un mundo que se hace cada vez más interdependiente, acompañado de una inminente dinámica de fragmentación.

Por todas partes, las nuevas naciones, los grupos étnicos y culturales que se quieren crear, exigen nuevos tipos de autonomía. Estamos en presencia, por tanto, de un mundo que resalta una homogeneización frente a la cual se reitera la existencia de la diversidad, y no solamente en términos culturales, sino en términos de géneros, de preferencias sexuales, de preferencias de habitación territorial, de preferencias de mundos simbólicos, etcétera. Estamos hablando, así, de un reposicionamiento que trae consigo una reacción particular respecto de los procesos culturales que se van gestando. Dichas reacciones constituyen ciertamente batallas que vale la pena seguir, pero también existen otras que realmente ya no tienen ni representan el menor significado para otorgarle sentido a este mundo en construcción. Son las estrategias de estas batallas las que se intentan discutir en el ámbito de los organismos internacionales de solidaridad.

#### LA DISCUSIÓN CULTURAL A NIVEL INTERNACIONAL

En los albores de las discusiones internacionales sobre la multiculturalidad, en el seno de la Organización de las Naciones Unidas y operando en la sede de la UNESCO, se creó la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo. Se trataba de una comisión mundial, en la que tuve el honor de participar, cuyo mandato respondía a la búsqueda de alguna coherencia conceptual y práctica sobre la cultura, a raíz precisamente de lo que parecía ser un debate totalmente confuso a nivel internacional, sobre todo en cuanto a las prioridades que debía tener la cultura, y más aún la relación entre cultura y desarrollo. En el fondo, se trataba por tanto de un importante debate político.

En este sentido, no fue casualidad que la presentación en 1995 del informe de la comisión intitulara a su primer capítulo "Ética global", la que consensuaba las nueve consultas que se hicieron alrededor del mundo, cuyos resultados arrojaron una común preocupación por la posible pérdida de culturas que pudiese ocurrir, así como de la reivindicación de las culturas locales, étnicas, tribales o aborígenes. En

la comisión nos enfrentábamos, principalmente, con la manera en la cual se podría asegurar la instauración de entidades que garantizaran los derechos a todos estos grupos. Así, se propuso el establecimiento de una estructura con una ética global que estuviese situada por encima de los mismos derechos individuales o grupales garantizando la integridad física y psicológica de las personas. Esta ética global, por tanto, tenía que estar conformada a partir de los derechos humanos, de la equidad, tanto entre grupos culturales como entre géneros, de la democracia y a partir de la sustentabilidad misma del proyecto.

El mismo informe reitera el respeto a todas las culturas, bajo la problemática de lo que se debe hacer cuando una cultura oprime a una parte de su población o lleva a cabo prácticas que desde un punto de vista humano o universal son inaceptables. Esto abarca toda una gama de controversias relativas, por ejemplo, a las situaciones que viven las mujeres en el islam, pero también a otras menos conocidas como el infanticidio femenino en India, en China, o incluso el régimen de castas que pervive en países como la India. Estas situaciones, lejos de ser excepcionales, son generalizadas, y el problema dentro de las discusiones de la comisión reside en el hecho de que al apoyar y respetar formas de hacer y de pensar de todas las culturas, se puede también propiciar un respeto hacia la violación de la integridad de los seres humanos que viven en el interior de dichas culturas. De aquí surge la necesidad de establecer una ética global que se sitúe por encima de los derechos que exigen los mismos grupos culturales.

Asimismo, el informe de la comisión plantea la necesidad de considerar que esta *diversidad* implica, en todas las culturas, garantizar el derecho de elección por parte de todos los grupos y de todos los individuos en la toma de decisión de las estrategias de participación para la construcción de su diferencia. Las preocupaciones del informe no se despegaron del papel que tienen y deben tener las mujeres, la cultura, el medio ambiente y el patrimonio cultural de los grupos. Al presentar dicha propuesta a las diversas instancias involucradas en la reflexión e instauración de políticas multiculturales en los diferentes territorios nacionales, surgieron diversas reacciones al problema, principalmente desde el punto de vista de los gobiernos, quienes al representar tanto individuos como grupos culturales dominantes, fueron sumamente críticos al respecto. Muchos de ellos, principalmente de América Latina, se oponían a que se hablara del respeto a las culturas, sobre todo de los derechos a las culturas indígenas.

A la inversa, también surgieron importantes iniciativas, como la propuesta que realizó el presidente Katami de la República de Irán, quien al representar una corriente mucho más moderada que el extremismo religioso de los ayatolas, fue elegido principalmente por las mujeres. Esto revela, también, la importancia que representa la influencia del *género* en los procesos culturales de cada país, independientemente de las efervescencias religiosas o políticas que existan.

Al respecto, cabe señalar que también hubo una viva reacción frente a la resignificación que se planteó en la comisión respecto del clásico concepto de Cultura, pues hacía una fuerte crítica al fundamentalismo cultural, que supone que las culturas son una esencia permanente, eterna e inamovible. Por el contrario, los planteamientos de los Informes Mundiales de Cultura de la UNESCO, reproducidos en un primer volumen bajo el título *Cultura, creatividad y mercados*, abrió una amplia discusión del concepto de cultura en términos de posibilidad, y ya no como realización, porque la realización petrificaría precisamente nuestro sentido de la cultura. La cultura en términos de posibilidad plantea que ésta se encuentra en constante movimiento.

Asimismo, las reflexiones realizadas en el seno de la comisión, en torno del tema de la cultura, cuestionaron seriamente la famosa metáfora del *mosaico de culturas*, que daba cuenta de una situación que a nuestro parecer nunca había realmente existido, pues las culturas no pueden ser definidas en términos de entidades rígidas que se yuxtaponen. Consideramos, por el contrario, que si éstas se sobrepone unas a otras, en diferentes formas tanto regionales como locales, si están en constante movimiento y en relación unas con otras, se podría hablar a manera de metáfora de *río-arco iris*, tal como lo hiciera Nelson Mandela para hablar de Sudáfrica como una nación *arco iris*, agregando sencillamente a esto la noción de *río* que da cuenta más precisamente del movimiento constante que yace en la comunicación intercultural. Así, al avanzar esta idea, se arguyó la necesidad de fomentar la creatividad en un mundo que está en construcción, sobre todo cuando todas las instituciones internacionales y nacionales fueron creadas para un mundo que tenía otros sentidos y otros procesos. En estos momentos, para poder reconstruir todas estas instituciones, es necesario situarnos desde el ámbito de la creatividad. A este respecto, es muy interesante, tal como la misma comisión lo señaló, que la creatividad ha tenido provechosos resultados, sobre todo en el dominio económico, y hasta cierto punto en la política misma, quedando en el rezago todo lo concerniente con la creatividad social, la



creatividad cultural, y sus corolarios: la creación de nuevas instituciones culturales y sociales.

Por otro lado, la tarea es aún más compleja cuando se contemplan las paradojas culturales de la globalización, en donde supuestamente existe la oportunidad de participación de todos al mundo que se genera, principalmente desde el aspecto económico. El auge que surgió a través de las músicas del mundo, es un ejemplo de ello, pues al crearse un rubro de *World music* en el mercado de la música, se encajonó en una sola tendencia musical lo que antes se consideraba como músicas folclóricas, impidiendo que proposiciones musicales provenientes de estas áreas exóticas o alejadas de la *modernidad* occidental participasen en el mercado global con música más estilizada dentro del mismo estilo contemporáneo. De esta manera, se pudo observar la manera en cómo son restringidos estos grupos musicales extra-occidentales a la única tendencia de la *World music*. Lo folclórico parece no tener el derecho de participar en esta “modernidad musical”.

De igual manera, el interés de los Informes Mundiales de Cultura también versó sobre lo que llamamos *Diversidad cultural, conflictos y pluralismo*. Este interés estaba asociado a la paradoja y el peligro que representan dentro de la dinámica cultural el dúo conceptual del relativismo/pluralismo, pues si bien el primero implica el segundo, el pluralismo no implica necesariamente el relativismo, ya que en el fondo, el relativismo puede llevar a desviaciones que resulten en procesos asociados con el racismo, el antisemitismo, la limpieza étnica, entre tantos fenómenos semejantes emergentes.

Es necesario, por tanto, reflexionar en vías alternas para lograr una negociación intercultural. Por una parte, tenemos la necesidad de hacer un reconocimiento de la diversidad cultural, pero por la otra, realizar un esfuerzo más amplio para lograr una redistribución de las oportunidades y de los recursos de manera más armonizada y extensiva, pues nos encontramos sin duda en un mundo que está creando cada vez mayor número de pobres, aspecto que viene a ser clave para el tema que nos atañe.

#### EL DIÁLOGO DE LAS CIVILIZACIONES

En los últimos años, más aún a partir de los históricos actos terroristas en Nueva York, se erigió el proyecto denominado *Diálogo de las civili-*

zaciones en el que un grupo de eminencias intelectuales, desde filósofos, científicos sociales y escritores, teólogos, nos reunimos para señalar, principalmente a partir de la publicación del libro *Cruzar la división, el diálogo de las civilizaciones*, que al encontrarnos en la actualidad en un mundo interdependiente toda amenaza se vuelve global, teniendo la posibilidad de influir en los procesos mundiales. Así, frente a esta amenaza global, el comportamiento que la entidad más pequeña pueda tener, es decir, los individuos y los pequeños grupos, adquiere una importancia capital. El ejemplo de Al Qaeda es muy claro al respecto, pues siendo un pequeño grupo, ha logrado alterar de una manera inusitada todo el proceso de globalización. Entonces, toda amenaza se vuelve global, y frente a una amenaza global, la defensa no puede hacerse solamente a través del poder, sobre todo militar, como ciertas instancias en el gobierno de los Estados Unidos lo han venido haciendo. El problema reside, por tanto, principalmente en la posibilidad de defenderse de una amenaza que puede encontrarse en todas partes, incluso en el interior de las sociedades industrializadas.

Nos percatamos de que este asunto significa mucho para los gobiernos, cada uno de ellos con diversos posicionamientos que dependen en gran medida de los grupos y poblaciones a los cuales están apoyando. Todo esto repercute de manera importante en la negociación internacional que desea encontrar estrategias políticas comunes, pues hay gobiernos que tienen posiciones francamente racistas, que llevan a excluir a gran parte de la población. Si a todo ello se le aúna el reconocimiento de que los gobiernos tienen un mandato de protección y de garantía de los derechos de los ciudadanos, nos encontramos con el hecho de que tenemos que volver a repensar sobre la garantía que se debe dar para el cumplimiento de los derechos culturales. Hay posicionamientos políticos que, efectivamente, plantean que las etnias vivan en sus lugares de origen, en sus territorios, puedan llevar a cabo su propia vida, sus propias elecciones, su propio gobierno; pero hacia afuera no se les garantiza la protección contra los ataques de otros grupos culturales, no se les asegura una igualdad de trato frente a las oportunidades de mercado o frente a las elecciones. Se trata, en efecto, de una reflexión política acerca del papel que el estado puede tener. A nivel internacional, esto se vuelve más complicado, pues hoy encontramos que incluso el país que era el líder en demandar la liberalización económica, la apertura de las fronteras, y por tanto, la disminución de la fuerza de los estados-nación, de pronto, después del 11 de septiembre, ha reiterado no solamente la fuerza

del estado, la fuerza del gobierno, sino su base militar y su derecho a asegurar la seguridad de sus ciudadanos.

Así, nos encontramos con un mundo sumamente confuso en torno del papel del estado, y en ese sentido, lo que discutimos en el grupo sobre el *Diálogo de las civilizaciones*, es que por medio de la fuerza no se va a lograr dar esa seguridad buscada para los ciudadanos. El caso de los Estados Unidos es un claro ejemplo, en la medida que no se ha logrado crear un sentimiento de seguridad a pesar de la intensificación de protección de sus fronteras para tratar de evitar la entrada de terroristas.

Los resultados de estas reflexiones se han venido presentando en diversos informes, el primero de ellos lo presentamos en la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas en noviembre del 2001, justo después de los acontecimientos del 11 de septiembre. Desde entonces, encontramos que el debate ha tenido diversos sentidos. Uno de ellos es la evidente gran preocupación en el ámbito internacional acerca de los bienestar que no se han logrado con la llegada de la globalización. En un interesante libro *La globalización y sus descontentos*, Joseph Stiglitz nos habla de cómo las promesas planteadas en el mundo contemporáneo no se han cumplido principalmente porque las premisas del modelo neoliberal se han basado en presupuestos falsos. Un fenómeno similar lo hemos visto y analizado en México y América latina, durante el proceso de modernización que tuvo lugar en todo el continente en los años cincuenta y sesenta. En ese entonces nos encontrábamos como actualmente, con la imposición de un modelo que se basa en falsas premisas.

#### EL PROCESO DE AUTORREFLEXIVIDAD

En la actualidad, dentro del mismo sistema imperante y en el interior del debate en los organismos internaciones, contamos con pensadores como Amartya Sen, quien se ha distinguido por su nivel de reflexión y crítica frente a la misma propuesta internacionalista. Este último ha planteado que si bien no estamos contra la globalización, sí tenemos que entender que la única manera de que esta globalización pueda humanizarse es hacer que el mismo proceso ofrezca oportunidades reales a todos, y en la medida en que continúen existiendo los niveles de desigualdad, como está ocurriendo en estos momentos, va a ser

imposible que dicho proceso suceda. La redefinición del desarrollo que Amayrta Sen nos propone es interesante para nuestra discusión, pues se trata que el desarrollo haga retroceder las limitaciones, en el sentido de que los individuos con mayores libertades van a poder enfrentar mejor la lógica del mercado, van a aprovechar mejor las oportunidades que éste ofrece.

Por otro lado, en la reunión llevada a cabo en el Centro Rockefeller en Belaggio, en octubre del 2002, sobre el tema de *Cultural Agency*, se pudo percibir un cambio totalmente distinto de perspectiva con respecto al debate sobre la cultura y que de alguna manera está impulsando en la actualidad las discusiones hacia procesos políticos más dinámicos. Se trata de este nuevo tema sobre "Agency", es decir, el poder y la capacidad de los individuos de cambiar los mismos procesos sociales, políticos, económicos, que intervienen. Esto tiene que ver, ciertamente, con el hecho de que ya no podemos seguir concibiendo las políticas culturales como mecanismos para "llevar" la cultura a los indígenas o al resto de los mexicanos sino que hay que concebirlas como agentes culturales que eligen conservar o cambiar su propia cultura y a partir de ella conducir propuestas explícitas de desarrollo.

Del otro lado de la moneda, Benedict Anderson se cuestiona sobre la manera en cómo por medio de estos procesos se puede estar discriminando a las naciones y su papel como aglutinador imaginario de las identidades. Para él, muchas naciones tienen un origen étnico, cultural o histórico que les da una total validez a su presencia y constitución en el mundo. No obstante, en estos momentos, al clamar por los derechos de los grupos indígenas, se tiende a atacar los derechos culturales de las naciones. Es aquí donde encontramos una muy interesante paradoja, que tiene que ver con la manera en la cual estamos definiendo a estos grupos. Hablamos así de la necesidad de una autorreflexividad en las culturas. En este sentido, también la antropología, durante los años noventa se ha encontrado con un proceso de autorreflexividad, al preguntarse ¿quiénes somos los que estudiamos, qué y por qué? En tal sentido, yo preguntaría con respecto al caso de México lo siguiente: si en México los indígenas son alrededor de entre 13 a 15 millones, y los migrantes mexicanos en los Estados Unidos oscilan en el mismo número de individuos, ¿cómo es posible que no pueda existir una comparación entre el número de estudios y el grado del debate político realizados sobre los indígenas, con el que ha habido sobre los migrantes en los Estados Unidos?

Ahora bien, por otro lado, en México oficialmente hay 53 millones de pobres, de los cuales 15 millones son indígenas; esto supone que 35 millones de pobres no están teniendo representación en el debate político nacional, por lo que puede hablarse de una discriminación hacia los no indígenas, inscrito en el proceso discursivo del multiculturalismo. Una prueba de ello son los testimonios que encontré con los campesinos de la Selva Lacandona, cuando al ver que el Instituto Nacional Indigenista, hoy Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CNDPI), venía a ayudar sólo a los indígenas; se preguntaban por qué eran ellos ciudadanos de segunda en su propio país.

Asimismo, se debe considerar, que los indígenas de la actualidad no son los mismos que existían antes de la época colonial en México, pues han pasado por una enorme evolución cultural en todo este tiempo. Ciertamente, ellos tienen 500 años de ser la parte oprimida en México, pero de igual manera 500 años de seguir revitalizando sus culturas, tanto como los mestizos tenemos 500 años de estar evolucionando a través de una cultura, resintiendo también los procesos de exclusión y de opresión económica y social. No puede desdeñarse, a todas luces, una cultura mestiza, mexicana, que ha hecho gala de creatividad durante quinientos años.

Sin lugar a dudas, los grupos indígenas han sido absolutamente expoliados, excluidos durante toda la historia de México, pero también hay que darse cuenta de que existen 35 millones —o más según otras estimaciones— de personas empobrecidas, la mayoría de procedencia indígena, que no están recibiendo ningún tipo de reconocimiento a sus demandas, que son tan legítimas como las de los indígenas. En otras palabras, en una sociedad democrática es necesario que se les otorguen derechos a todos los que tienen derecho. De otro modo, vamos a estar hablando de sociedades con distintos tipos de exclusiones, en donde existe una oligarquía que se enriquece cada vez más, y una serie de otros grupos que por razones diversas son pobres, y que se hallan completamente aislados en cuanto a sus demandas y derechos. La respuesta, por tanto, es la democracia y los derechos para todos, tanto en México como en el mundo, pues a nivel internacional esta dinámica se presenta por igual. El caso de los países africanos nos muestra cómo sociedades enteras están quedando totalmente fuera de los beneficios de la globalización, y ésta es una exclusión que históricamente va a ser muy difícil revertir. Hay que estar atentos al hecho de que nos podemos encontrar con un mundo que

no va a poder ser sustentable a largo plazo, si los derechos culturales son sólo aplicados a ciertos grupos, en ciertos países y en ciertas regiones. Esto no creará más que mayores conflictos.

Estas situaciones, que no dejan de ser interesantes, las encontramos asimismo con los múltiples problemas que se plantean en la UNESCO durante las reuniones de reflexión sobre las políticas culturales. Uno de ellos, por ejemplo, es la presunción que se hace alrededor del uso del vocablo *indígenas* o *pueblos indígenas* para todas las regiones del mundo. Precisamente, en una ocasión hubo un interesante debate entre Rigoberta Menchú, quien defendía las demandas de los derechos culturales de los indígenas en América Latina, y el embajador de India, quien planteaba la imposibilidad de pensar en términos de derechos culturales en su país, por el hecho de existir una gran dificultad para definir los verdaderos *indígenas*, pues si bien son los grupos tribales los que siempre han estado en el territorio que hoy es India, no se puede desdeñar a los vedas, que surgieron hace tres mil años, los arios, que se defendieron varios siglos después, o muchos otros grupos. En todo esto vemos la complejidad de los problemas que surgen en las reflexiones sobre el multiculturalismo desde una perspectiva internacional. Asuntos todos ellos que están lejos de disiparse con facilidad. De ahí el planteamiento principal que merece ser recalcado acerca del combate real que se debe llevar a cabo en las reflexiones sobre la pluralidad cultural. Uno de ellos es, sin duda, en contra del comunalismo o comunitarismo que ha llevado a tantos enfrentamientos sangrientos entre las diversas entidades culturales, tanto en India, como en otras áreas del planeta.

En todo esto, parece que las reflexiones en torno de lo cultural deben partir del planteamiento sobre la legitimidad en la que se sustenta la excepcionalidad que se les otorga a los indígenas. ¿Qué es lo que otorga esa legitimidad, cuántos años se requieren para obtenerla? ¿Cuál es el criterio de legitimidad para que se les dé un trato excepcional a ciertos grupos? Quizá para dar algunas pistas de reflexión al respecto, podamos hacer referencia, tal como lo menciona Benedict Anderson, a los lazos afectivos básicos, que se eligen y que se aceptan, en la mayoría de los casos, libremente en los grupos humanos.

## LA GRAN BATALLA EN EL DEBATE POLÍTICO

Con la globalización en el mundo contemporáneo, con la transformación tan acelerada que se está viviendo, hay diversos niveles de debate y de enfrentamiento político sobre el pluralismo cultural en el seno de las discusiones internacionales. Parece que el fondo del asunto se encuentra en la gran batalla que se está librando actualmente entre los universalistas y los fundamentalistas, pues todo movimiento reivindicativo puede tener una vertiente fundamentalista.

Una vertiente fundamentalista se caracteriza, primeramente, en pensar una cultura, religión o etnia, como eterno, inamovible, con una esencia que no cambia. Este tipo de fundamentalismo es el que hace que una reivindicación se convierta en una política de exterminio, como sucedió con la legitimidad que los serbios esbozaron para defender su cultura. Quizá puede ser legítimo que el islam demande un mayor reconocimiento de su contribución a la cultura universal, pero no el hecho de que a partir del fundamentalismo islámico se haga proselitismo con el fin de apoderarse de otras regiones. Sin duda, estos hechos no son privativos de esta región, sino que está presente en todas partes.

En todos los movimientos culturales actuales encontramos estos dos discursos; el de corte universalista que apoya una visión cosmopolita como corresponde a un mundo global, y el de corte fundamentalista, que plantea el atrincheramiento permanente de su cultura y la negación completa de ingresar en el diálogo intercultural. Aquí lo importante es ver cómo se está entreverando este proceso cultural mayor con el proceso del mercado y los procesos de la democracia. Si la democracia, verdaderamente, se convertirá en el único sistema político posible en el mundo, entonces, necesariamente, tendrá que llegar en tanto derivación natural a todos los grupos culturales, étnicos, permitiéndoles acceder a las mismas oportunidades, a la misma información, a la misma participación. El problema en todo esto, es que existe otro proyecto a nivel global, que es el de la oligarquía, que quiere hacer permanente la desigualdad que se está creando en todas las naciones, incluidas las desarrolladas, y que se basa en utilizar el diferencialismo para crear enclaves culturales. Es decir, se trata de traer el *apartheid* por la puerta de atrás, y dejar a la deriva los grupos indígenas que reivindican sus demandas culturales, arguyendo que una reivindicación de esta índole es también una reivindicación de querer seguir viviendo como siempre lo han hecho: en la po-

breza, en sus condiciones deplorables, y en la negativa de participar en el proyecto de sociedad. Esto, si se recuerda, fue la justificación que dio el régimen sudafricano racista para crear los bantustanes y para mantener a los africanos en estos nuevos estados, sin que pudieran competir por los recursos en el mercado principal.

En este mundo en construcción, entonces, hay dos proyectos: el proyecto universalista, democrático, cosmopolita, y el proyecto tribalista, separatista, diferencialista, que quiere mantener las diferencias entre los seres humanos para poder dominar mejor. ¿Cómo romper la posibilidad de que se cree un mundo con un nuevo tipo de *apartheid*? Al respecto, en su conferencia "Razón antes de identidad", Amartya Sen planteó que toda identidad implica una decisión racional: si un niño crece en una cultura, llega un momento en que puede optar por no pertenecer a esa cultura, puede optar por cambiar; si se le cierra esa posibilidad, estamos en una especie de *apartheid*; si por el contrario se le abre esa posibilidad, estamos hablando de un mundo democrático.



DESAFÍOS

A MANERA DE CONCLUSIÓN



## PROBLEMAS FALSOS Y VERDADEROS

La idea de una sociedad multicultural o multiétnica se utiliza en sentidos tan opuestos que primero es necesario entender bien lo que no significa. La crítica en torno de la dominación cultural y económica, que ejercen los países o las clases dominantes, con frecuencia conduce al rechazo de la influencia ya sea occidental o soviética, y promueve la defensa de una identidad cultural o política tan bien protegida, que termina por eliminar todo lo que tiene que ver con lo extranjero. Una parte de los negros más radicales en los Estados Unidos, desde el joven Malcom X hasta Farrakhan, exigió la creación de una nación afroamericana independiente, algo que también pidieron para sí mismos los extremistas blancos en una África del sur en donde los negros habían llegado al poder. Con este mismo espíritu, tanto el gobierno de Serbia, como los propios serbios impusieron por la fuerza una política de purificación étnica que culminó prácticamente en el exterminio de la mayoría de la población con el fin de constituir una nación completamente homogénea, formada solamente de serbios. Sería paradójico llamar multiculturales a las sociedades que se han construido de esta manera y que se definen a través de un monoculturalismo extremo y represivo. Del mismo modo, que los dirigentes islámicos tengan el derecho de exigir respeto a sus creencias y de condenar a Salman Rushdie o a Taslima Nasreen, da cuenta de una intolerante "territorialización religiosa", de la que Europa conoció numerosos ejemplos en los siglos XVI y XVII, desde la expulsión de los judíos españoles por Isabel la Católica en 1492. La defensa de las minorías o de las categorías dominadas puede conducir hacia una dirección contraria a la del multiculturalismo o la liberación de los oprimidos, hasta llegar a la dictadura por parte de una religión, una etnia o una clase.

\* Traducción de Daniel Gutiérrez Martínez. Se agradecen los comentarios para la redacción de este texto a Rebecca Ocaranza Bastida.

Esta transformación que va de la defensa de una identidad al rechazo de toda alteridad se vuelve inevitable si se defiende un relativismo cultural absoluto. Si el mundo de los hombres y el de las mujeres, el de los homosexuales y el de los heterosexuales, el de los jóvenes y el de los viejos, el de los blancos, el de los negros o el de los indios; si el mundo cristiano, el hinduista o el islámico, son completamente diferentes unos de otros, si no existen valores universales, ¿cómo evitar entonces que cada comunidad se encierre en sí misma y defienda sus propios valores contra los de otras comunidades, que por definición son incompatibles con los suyos? Un relativismo cultural absoluto conduce forzosamente a la segregación y al gueto.

A primera vista, la defensa de las minorías y sus derechos puede parecer una manifestación del multiculturalismo; sin embargo, a menudo esto conduce hacia la dirección opuesta, la de un comunitarismo encerrado en sí mismo y, por ende, hostil a la coexistencia entre culturas diferentes.

Esta constatación no impide, en modo alguno, reconocer la importancia de las campañas en defensa de las culturas minoritarias o dominadas y lo bien fundamentado de las luchas contra la hegemonía de una cultura que se identifica con lo universal y que por tanto se adjudica el derecho de dominar a las culturas juzgadas de particularistas. Empero es imposible ver en los integristas o en las organizaciones sectarias, la expresión de una disputa multiculturalista; no hay que caer en la tentación de llamar multiculturalismo a lo que es justamente lo contrario.

La expresión “una sociedad multicultural” debe ser tomada al pie de la letra. ¿Podremos combinar la unidad de una sociedad con la diversidad de culturas, o habría que admitir, por el contrario, que cultura y sociedad están tan fuertemente ligadas que la unidad de una implica la unidad de la otra, y que no hay posibilidad de vida social común entre pueblos de culturas diferentes; es decir, que no puede haber relaciones sociales organizadas entre poblaciones que construyen de manera distinta sus relaciones con el entorno natural, social o psicológico? Interrogante que muestra lo novedoso de la idea de una sociedad multicultural, ya que la concepción más clásica de la vida social es aquella que la define como un conjunto de normas sociales que dependen de valores culturales, transformados a su vez en formas de organización y funciones sociales. Esta imagen piramidal —tan fuertemente elaborada por Talcott Parsons, y cuya representación más clásica es la de una religión o una concepción del mundo

que enmarca normas jurídicas y programas de educación— nos es familiar bajo la forma muy actualizada de las culturas nacionales que unen fuertemente formas de vida social y orientaciones culturales.

Entonces, ¿es posible combinar formas de vida social y creencias culturales lo suficientemente independientes entre ellas como para permitir a diversas culturas vivir en una misma sociedad y que paralelamente coexistan en el interior de la misma área cultural formas diversas de organización social, en lugar de separar los conjuntos socio-culturales —algo que es muy fácil y que conduce a la intolerancia, al racismo, a la segregación y a las guerras de religión o a las dictaduras ideológicas—, considerados cada uno como iguales, precisamente porque entre sí son completamente diferentes?

El tema de la sociedad multicultural es, por lo tanto, de otra naturaleza, no es el de las sociedades nacionales que luchan por su independencia y el reconocimiento. Cuando naciones o imperios son quebrantados por estas luchas nacionalistas, en ningún modo significa, para los movimientos de liberación, la creación de una sociedad multicultural; por lo contrario, lo que buscan es constituir una sociedad nacional y defender la articulación, en un territorio, de una sociedad, una cultura y un estado. El ideal del estado-nación, siempre asociado al de una cultura nacional, fue predominante durante el siglo XIX, y actualmente, en muchas partes del mundo, la voluntad de crear un estado-nacional apoyado por una cultura nacional representa la prolongación del gran movimiento histórico de creación de los estados-nacionales que traspasó Europa y que se desarrolló sobre las ruinas de los imperios español, otomano, austrohúngaro y ruso.

Si estuviera tan claro el hecho de que no hay nada en común entre la idea de una sociedad multinacional y los movimientos de creación de sociedades nacionales culturalmente homogéneas (cualesquiera que sean sus formas de creación), nos veríamos conducidos, casi de manera natural, hacia la respuesta que desde mucho tiempo atrás Occidente dio al tema de la sociedad multicultural: esta respuesta es que la única sociedad multicultural estable es el estado laico, secularizado: lo que llamamos “democracia”. ¿Acaso el principio fundamental del pluralismo no es la independencia del estado con respecto a toda creencia, convicción, ideología o categoría de interés? ¿Acaso la libertad de pensamiento, de expresión, de organización y de elección, no está formulada para permitir la coexistencia de tal pluralidad de ideas y prácticas, bajo la protección de la ley? Esto es aún más cierto cuando el racionalismo intolerante o el laicismo antirreli-

gioso ceden su lugar a una laicidad más tolerante, predominantemente en los Estados Unidos y en Gran Bretaña, donde el poder político hace referencia a la Biblia, pero también cuando esta laicidad triunfó en España y en Francia, países que conocieron violentas campañas antirreligiosas en respuesta a un clericalismo omnipotente por mucho tiempo. El debate así planteado debe lógicamente terminar en un llamado a la tolerancia de todos, que es una causa más sencilla de defender, pero menos fuerte que la del multiculturalismo. Casi todos los países europeos conocieron al inicio de su modernidad largos periodos de intolerancia, siendo las Provincias Unidas casi las únicas en combatirla con éxito. Empero, poco a poco sería el modelo holandés el que triunfaría, de tal suerte que en la actualidad no se ve a partir de qué lado del mundo se puede criticar la democracia occidental, en la práctica y en nombre del multiculturalismo.

¿Acaso es necesario concluir, sin esperar más, que el debate sobre el multiculturalismo significa demasiado esfuerzo para nada, y que quienes desean extender dentro de la democracia (con razón la mayoría de las veces) los límites de una tolerancia ya de por sí extensa, hacen un escándalo para resolver problemas limitados, mientras guardan silencio frente a los atentados masivos contra las libertades culturales que pesan en la mayor parte del mundo? Esta conclusión sería muy apresurada, aun cuando tiene la ventaja de rechazar la identificación polémica del antioccidentalismo y del multiculturalismo. En el límite de la desnormalización de conductas morales, familiares o sexuales, además de las libertades políticas, se puede responder que la tolerancia extrema conduciría a su propia destrucción; una sociedad encerrada en sus principios y sus reglas se asfixia y debilita, pero una sociedad sin normas y sin fronteras, donde todo está permitido a condición de no molestar al vecino, se vuelve incapaz de ejercer una voluntad colectiva de elección, de programación, y se reduce a un conjunto de mercados. Objeción para la cual no existe ninguna respuesta aceptable y que Claude Lévi-Strauss formuló de la manera más acertada en su célebre conferencia de 1952, *Raza e historia*: "... toda cultura debe ser abierta y cerrada a la vez". Nos vemos entonces conducidos de nuevo a la formulación ya presentada y de la que decididamente es imposible alejarse: el multiculturalismo no es la fragmentación de la sociedad en comunidades cerradas en sí mismas y enlazadas solamente por el mercado, por la segregación y la guerra santa o por la guerra de clases, de naciones, de creencias o de sexos. El multiculturalismo tiene sentido si se define como la combinación

de una unidad social y una pluralidad cultural en un territorio dado, lo que supone reconocer elementos de unidad entre las culturas e, inversamente, abandonar la pretensión de una cultura que identifique a la modernidad y al universalismo.

#### LA DESCOMPOSICIÓN DEL ORDEN POLÍTICO

A partir de este segundo punto es que debemos empezar. Puesto que la democracia y la laicidad occidentales aportaron la concepción más importante del pluralismo cultural, hay que abordar su análisis definiéndola de manera más precisa y buscando eventualmente las causas de su declive. La concepción occidental nace sobre todo en Holanda y Gran Bretaña, después en los Estados Unidos y Francia, antes de extenderse en varios continentes. Descansó en su oposición entre una vida pública gobernada por la razón y por las leyes conformes a la organización racional de las relaciones sociales y a una vida privada que la mayoría veía dominada por la tradición y otros por las pasiones. Oposición que se tradujo en particular en la oposición del hombre racional y la mujer pasional, o aún más del adulto racional y el niño esclavo de sus pasiones. Siendo más precisos aún, el orden social fue considerado como el lugar de la racionalidad, y sus leyes debían estar hechas a imagen y semejanza de las de la naturaleza, mientras que el individuo y las comunidades a las que pertenecía (la familia, el pueblo, la parroquia, la región o incluso la nación en el sentido étnico antiguo de este término) estaban dominadas por una reproducción cuyas exigencias se oponen a las de la producción racional del cambio. Este pensamiento clásico subordina la sociedad civil, económica y cultural, a la sociedad política que significa el dominio de la voluntad racional y del ordenamiento de los intercambios sociales a través de la ley. Esta nobleza eminente de lo político es visible en el hecho que la sociología tomó primero, y durante muchos siglos, la forma de la filosofía política, desde Maquiavelo hasta Stuart Mill, pasando por Hobbes, Rousseau y Tocqueville. La sociedad no era concebida como un conjunto de intereses o de prácticas y valores culturales; ante todo era una república construida por la voluntad del príncipe o por la del principio colectivo que era la soberanía popular; lo que dio a la idea de nación, desde las revoluciones estadounidense y francesa, el sentido "republicano" que luego conservaría

durante la mayor parte del siglo XIX. El multiculturalismo republicano descansó en este esfuerzo por construir el orden único de la ley por encima de la pluralidad de las culturas. Algunos pensaron que las luces de la razón disiparían las tinieblas de las religiones y las tradiciones, pero la mayoría pensó más prudente y liberalmente, que era necesario respetar las tradiciones al mismo tiempo que eran sometidas al orden público, y que el poder del estado laico debía ejercerse sobre las iglesias en nombre del universalismo de la razón.

Esta concepción del multiculturalismo es evidentemente mucho más fuerte que la tolerancia relativa que mostraron ciertos imperios respecto de las minorías. El hecho de que el imperio otomano haya reconocido los derechos de ciertas naciones, élites o grupos étnicos, básicamente para administrar sus relaciones con el mundo exterior, no le impidió prestarse a persecuciones que a veces tomaron formas extremas, en particular contra los armenios, lo que condujo a un desmembramiento análogo al que conoció más tarde el imperio soviético y que ya había conocido el imperio de Felipe II de España. Esta concepción correspondió al empuje liberador de una modernidad que difícilmente se desprendía de las tradiciones, de las creencias comunitarias y de los privilegios. Su valor central fue la igualdad, concebida activamente como la destrucción de las barreras sociales y culturales, bajo el espíritu de un liberalismo político del cual Tocqueville fue el más notable teórico. Así como el Estado "burocrático" (armado de su autoridad racional legal) monopolizaba la violencia legítima y hacía retroceder las guerras privadas, tanto como lo arbitrario y los pillajes señoriales, la educación por medio de la razón, la *Bildung*, hacía retroceder la cultura de la reproducción social en beneficio de la confianza puesta en el progreso, es decir, en el lazo natural que une el bienestar, la libertad y la igualdad al desarrollo de las ciencias y las técnicas. En los países nuevos, como los Estados Unidos, la ley y la educación fueron los instrumentos principales de construcción de una nación a partir de un mosaico de grupos inmigrantes. Muy apegado a este espíritu, el estado francés, incluso en la actualidad, organiza una política de asimilación de los inmigrantes en espera de que el trabajo, la instrucción y el respeto a las leyes los conviertan en ciudadanos conscientes y respetuosos de las reglas universalistas del derecho y abandonen sus costumbres tradicionales para adoptar un individualismo que descansa sobre principios universales. La represión de las culturas locales y la reducción de las lenguas regionales al rango inferior de dialectos se llevaron a cabo en nombre de



una concepción militante de la ciudadanía. El control de la lengua por parte del estado tuvo una importancia central en la consolidación de las monarquías absolutas, en la época de los reyes católicos en España y en los inicios del siglo XVIII en Francia.

Este trabajo de homogeneización y racionalización tuvo que ser completado al llevar a un nivel inferior de todas las categorías que no podían ser identificadas con el triunfo de la razón y así el papel de las mujeres fue reducido a los círculos sociales privados, a los trabajos de ejecución y a las funciones de reproducción, mientras que los hombres guardaban el monopolio del pensamiento, de la acción y de la palabra pública.

Esta concepción universalista, individualista y racionalista, es la que prevaleció durante mucho tiempo en las mentes y las leyes, aun más que en las prácticas, y contra esta concepción se organizaron los movimientos de liberación cultural afirmando su diferencia, como sucedió al mismo tiempo con los movimientos de liberación nacional que reivindicaban, en el orden político, el reconocimiento de una independencia, de una cultura y de una lengua particulares.

El llamado al multiculturalismo fue y es ante todo una protesta contra la hegemonía de categorías, hombres, adultos, educados, económicamente independientes, que se identificaban con lo universal e imponían su dominación a aquellos y aquellas a quienes se consideraban sus inferiores por el hecho de estar encadenados a sus particularidades.

El problema del multiculturalismo se plantea realmente en la actualidad sólo porque el modelo republicano "político" de Occidente está en declive o en descomposición, y lo está hace ya mucho tiempo, desde que el universalismo sustantivo de la ley y del derecho fue remplazado por el racionalismo instrumental de la economía, primero por el de la producción, y después por el del consumo o el de la comunicación. Este hecho ha dado a la internacionalización de la vida económica, llamada actualmente "globalización", una importancia creciente que ha desbordado con rapidez la soberanía de los estados nacionales. Este desarrollo de las técnicas, de los mercados y de los nuevos consumos ha destruido la capacidad de mediación del orden político entre el orden natural regido por las leyes que la ciencia descubre y la diversidad de las culturas. A partir de este momento, se han alejado, por un lado la racionalización y la globalización de la producción y de los intercambios económicos, y por el otro se ha visto una diversidad cultural que, en lugar de disminuir poco a poco pa-

ra crear una civilización mundial, como lo creían los científicos y los positivistas, no ha dejado de aumentar, pues dicha pluralidad ya no se ve dominada por un sistema de valores racionalistas sino solamente por una racionalidad reducida a la instrumentalidad.

Éste es el punto de partida de lo que analizamos: la decadencia, analizada por Weber, por la Escuela de Frankfurt y por tantos otros pensadores de la racionalidad de los fines y su remplazo por una racionalidad de los medios. A imagen y semejanza de un individuo y una sociedad racionales que la política y la ley debían construir, es sustituida por el enfrentamiento de mercados y técnicas social y culturalmente neutras, así como culturas que van cada vez más hacia la defensa de identidades y tradiciones amenazadas por flujos económicos que escapan a los controles políticos y religiosos. Durante mucho tiempo, este gran y profundo cambio se manifestó sobre todo a través del nuevo sentido que adquirió la idea de lo nacional. Contra el concepto (estadunidense y francés) republicano de nación, surgió una concepción identificada, atinada o desatinadamente, con una ideología alemana (después danubiana o rusa) del *Volk* o del *narod*, histórica y culturalmente definidas como comunidades de destino (*Schicksalsgemeinschaft*). Pero a medida que la economía moderna se volvía una economía del consumo, tanto como de la producción, la defensa de la diversidad abarcó aspectos cada vez más culturales y psicológicos. Al movimiento nacionalista y de liberación de los pueblos colonizados se agrega el de las mujeres y las minorías sexuales, pero también el de las etnias, puesto que la globalización y la instrumentalización creciente de la actividad económica han despertado fuerzas y formas de identidad cada vez más profundas, cada vez menos sociales y cada vez más culturales, relativos a la lengua, la relación con el cuerpo y a la memoria. Esta disociación de la economía y las culturas, así como la descomposición del orden político que las dominaba fueron primeramente visibles en los países en desarrollo y dependientes. Pero dicho movimiento, iniciado en la periferia, se extendió hacia el centro. En el momento en que este movimiento penetró en los países centrales, y en particular en los Estados Unidos, cuando se dio una inmigración masiva menos integrada política y culturalmente que la de la Gran Bretaña, la de Francia o incluso la de la Alemania de finales del siglo XIX y principios del XX, es cuando detonó el tema del multiculturalismo.

En el nivel de las ideas, en todas partes se vio oponerse a liberales y comunitarios (como dicen los estadunidenses); unos poniendo én-

fasis en la pérdida de control político y cultural de los cambios sociales y económicos comandados por las exigencias de los consumidores, por la voluntad de poderío de los estados o por las consecuencias de las guerras; otros buscando salvar, revivir o movilizar las identidades culturales, en particular las étnicas o las religiosas, mucho más alejadas del republicanismo franco-estadunidense que los movimientos nacionales checos, polacos, húngaros, mexicanos o egipcios del siglo XIX o principios del XX. Lo que es claro en la actualidad, es que ya no hay mediación institucional y política eficaz entre la economía internacionalizada y las identidades culturales cada vez más arraigadas, así se trate de colectividades definidas por una lengua o una historia heredada, o de grupos de homosexuales, sectas religiosas o movimientos ideológicos como la ecología política. El desgaste de la solución republicana se manifiesta entre una economía globalizada y un universo cultural fragmentado, lo que llamamos la crisis de los sistemas políticos, visible por todas partes, al menos en Occidente, incluyendo a Japón. No es por medio de las instituciones y de la ley como se detendrá el alejamiento mutuo cada vez más rápido de los continentes. De ahí el carácter extremo, polémico, tanto en la defensa de un comercio mundial sin fronteras por parte de los expertos del libre intercambio y los operadores del sistema financiero internacional, así como en la exaltación de un completo diferencialismo cultural, tan indiferente al tema de la unidad social y política como lo es la otra posición con respecto a la diversidad cultural.

Cada uno de nosotros pertenece al mundo instrumentalizado de los intercambios económicos así como a uno o a varios grupos de pertenencia cultural, conduciéndonos cada vez más a llevar una doble vida, pública y privada, económica y cultural. Ya no creemos que la capacidad de gestionar las técnicas industriales o financieras complejas implique la aceptación de una visión liberal y laica del mundo racionalista. La realidad nos demuestra todos los días lo contrario. Muy raros son aquellos que se encuentran enteramente del lado de la tradición o del lado del mercado; la mayoría de nosotros combinamos de manera constantemente frágil y cambiante nuestra participación en la producción y el consumo industrializado, con una preocupación creciente por nuestra identidad, nuestra intimidad y nuestros orígenes. La personalidad individual, al igual que la sociedad, está fragmentada; situación que se aleja, en última instancia, de la imagen que proyectara la teoría crítica del individuo y de la sociedad, según la cual estarían manipulados por la lógica de la reproducción social

de las desigualdades y del poder. Es aquí cuando se trata de descubrir por cuál mediación se pueden comunicar el universo de la objetivación y de la mercancía con el universo de las subjetividades personales y colectivas. Esta comunicación es indispensable: no es la separación de las culturas o el aislamiento de las subculturas lo que constituye una sociedad multicultural; es su comunicación, así pues es el reconocimiento, por parte de cada uno, del lenguaje común, lo que les permite comprenderse al tiempo que reconocen sus diferencias; es lo que les permite pertenecer al mismo conjunto social al tiempo que afirman su especificidad cultural. Esto nos conduce al primero de los dos problemas ya enunciados.

Ya no es posible pedir solamente la liberación de las culturas minoritarias; hace falta preguntarse en qué condiciones minorías y mayoría pueden integrarse entre sí, lo que supone la definición de dimensiones y fronteras comunes. Al optimismo diferencialista debe seguirle claramente una inquietud cada vez más viva frente al encierro identitario.

Dicha ruptura entre el universo des-socializado de los mercados y el mundo de las culturas no es solamente el ocaso del modelo del estado racionalizador y laico; también lleva consigo la degradación, la perversión de los dos espacios separados uno del otro, el económico y el cultural. El primero tiende a volverse un flujo de intercambios más que un sistema de producción. El capitalismo financiero se impone al capitalismo industrial, ésta fue en sí la definición que darían Hilferding y después Lenin del imperialismo a finales del siglo XIX, y éste es el aspecto principal de lo que ahora llamamos globalización. De ahí proviene la desocialización de una economía cada vez menos real, en la cual los flujos de capitales sobrepasan por mucho los intercambios de bienes y servicios.

Por otro lado, el espacio cultural tiende a fragmentarse en una pluralidad de fortalezas comunitarias, es decir grupos sociales, políticamente organizados cuyos dirigentes extraen su legitimidad y su influencia del llamado que hacen a las tradiciones culturales. A falta de mediaciones fuertes entre economía y cultura, estas tradiciones se transforman en comunidades. Y mientras más se hable de sociedad multicultural, más contradictorio será evocar una sociedad multicomunitaria, como siempre lo ha afirmado la tradición sociológica que, desde Tönnies, opone la idea de comunidad a la de sociedad.

Ahora bien, lo que observamos en muchas partes del mundo es claramente un movimiento de recomunitarización y de estructura-

ción de las mediaciones sociales y políticas que permitían combinar la unidad de una sociedad y la diversidad de las culturas. Es cierto que el término “comunidad” ha tomado tantos sentidos y puede tan a menudo designar simples colectividades locales que es tentador el satisfacerse de un comunitarismo bien moderado y respetuoso de particularismos locales, que no alcancen a perjudicar a la unidad y a la integración de una sociedad nacional. Pero ésta es una solución cómoda, ya que dicha concepción no es más que un nuevo avatar de la antigua concepción europea que permitió a todos los estados europeos, incluyendo a Francia, combinar la gran diversidad de los “países”, cuya sociedad estaba hecha con la unidad de la ley y la economía nacional. El comunitarismo que progresa actualmente en casi todas las partes del mundo, es muy diferente: se trata de la creación de sociedades y poderes políticos a partir de una identidad y una tradición culturales, que como lo dije antes, es el contrario exacto de una sociedad multicultural.

Esta sociedad no puede existir más que a través de una lucha contra el comunitarismo, el que representa un peligro más real que un nacionalismo integrador de tipo jacobino, y que hace mucho cedió el lugar a una sociedad de consumo en la cual las fuerzas de integración sociales dan mayor cuenta del mercado que de la voluntad de un despotismo ilustrado, democrático o no, identificándose con la razón. El poder comunitario destruye la pluralidad cultural ya que es un *völkisch*, es decir, que este poder extrae su fuerza e incluso su legitimidad de su identificación con una cultura.

Pero, ¿qué es una cultura sin comunidad, liberada de su comunidad? La cuestión viene naturalmente a la mente. Sin embargo, es sorprendente, ya que esta liberación siempre ha sido un elemento esencial de la modernidad, incluso de la secularización. En las sociedades modernizadas, la cultura se interioriza, se vuelve convicción y elección personal. Lo cual explica que sea solamente en estas sociedades donde se plantee y se imponga la elección del multiculturalismo, pues es ahí donde pueden asociarse los elementos en lo sucesivo separados: la sociedad como modo de producción racionalizada y la cultura como conjunto de orientaciones normativas de las conductas. Nada debe hacernos regresar a esta separación ni a su definición de la sociedad moderna como aquella en que las orientaciones del actor ya no corresponden a las normas del sistema, donde se ha quebrantado la dupla institución-motivación cuya unidad definió a las sociedades premodernas.

Lo anterior nos introduce en el problema central: ¿cómo combinar lo que está separado; cómo hacer convivir a individuos y grupos con culturas diferentes?

#### EL SUJETO PERSONAL ENTRE LA INSTRUMENTALIDAD Y LA IDENTIDAD

No percibo más que una respuesta a esta cuestión central. La combinación de actividad pública y sentido de la experiencia privada no puede realizarse si no es en la experiencia de vida del individuo, por tanto alejada de soluciones institucionales políticas o religiosas. Es en su historia y su experiencia de vida, donde cada individuo —o colectividad— combina instrumentalidad y unidad, y esto es posible precisamente porque la racionalidad ya no es la de los fines sino la de los medios, pues no es posible combinar una visión racionalista y una visión mágica del mundo, como tampoco se puede ser cristiano y musulmán, o creyente y ateo a la vez. Por lo contrario, si la racionalidad está en el orden de los medios y la identidad en el orden de los fines, ya no son incompatibles. De la misma manera, históricamente, los procesos de modernización recientes casi nunca fueron guiados por un modelo racionalista, como fue el caso en la modernización endógena holandesa o inglesa. La modernización fue llevada por una voluntad de independencia o de unidad nacional, tanto en Alemania como en Japón, en Brasil como en Egipto, en Turquía como en Taiwán. No hay sólo procesos endógenos de desarrollo; por el contrario, el estado nacional movilizador ha tenido con mayor frecuencia el papel de agente central del desarrollo más que la organización llamada científica del trabajo y la gestión administrativa racionalizada. Los actores sociales reales no se reducen por lo general ni a agentes de reproducción del orden establecido ni a meros operadores de la racionalidad impersonal de los mercados y las técnicas; ellos combinan el pasado y el futuro, una memoria cultural y proyectos económicos y profesionales.

Pero hay que ir más lejos. Esta combinación sólo es posible porque el objetivo del actor es el de construirse él mismo como actor, de autogestionar su existencia, de ser libre, independiente, responsable en tanto que es particular. Esta voluntad de individuación define la subjetivación y es ésta, el deseo de ser Sujeto, lo que hace posible y necesaria la combinación de la instrumentalidad y la identidad.

El Sujeto ya no es por tanto la presencia de lo universal, de la razón o de Dios en el individuo, como lo era en la filosofía clásica. Es, por el contrario, la voluntad de combinar lo que es transmitido y lo que es adquirido, la racionalidad instrumental y la memoria cultural. A la imagen utópica de la sociedad ideal, racional, se sustituye la imagen pragmática del individuo y de la colectividad luchando para construir y defender su individuación contra la lógica impersonal del mercado, por un lado, y el poder personalizado de la comunidad, la tecnocracia y el integrismo, por el otro; dos peligros opuestos pero mortales para el Sujeto que intenta constituir su libertad y gestionar su vida como una experiencia personal.

La libertad del Sujeto constituye un espacio de mediación entre la racionalidad instrumental y la identidad cultural, que, puestas directamente cara a cara, chocan y se excluyen. Este espacio de mediación reemplaza los principios unificadores que se han alterado. No hace falta preguntarse dónde está la frontera entre el mundo de la racionalidad instrumental y el de la identidad cultural: entre los dos se sitúa el mundo de los derechos fundamentales, del derecho de cada individuo a actuar como Sujeto y, por consecuencia, del derecho al pluralismo, cuya contraparte es el deber de cada uno de reconocer el derecho del otro a ser aceptado como Sujeto. Para entrar en este mundo sólo hay que aceptar que se reconoce este derecho, lo que aleja cualquier intento de recurrir a una autoridad completamente ajena a la conciencia de cada quien. Ni la tradición, ni la palabra de Dios, ni ningún otro principio de verdad deben ser impuestos a aquel o aquella que no los reconozca como un elemento necesario para su libertad. Nadie tiene la obligación de actuar como un Sujeto, pero la ley puede prohibir lo que para la mayoría aparece como contradictorio a su idea del Sujeto, puesto que si la ley no es la costumbre, ésta debe tomar en cuenta una herencia cultural o la referencia a una convicción a la cual las prácticas deben ajustarse, pero combinándolas con el respeto a los derechos universales. Nuestra sociedad se ha definido no solamente como una sociedad de derecho, es decir de reglas generales e impersonales, y de deberes respecto de la colectividad, sino también como una sociedad de derechos, es decir de límites impuestos a toda organización social por medio de una concepción del Sujeto, sea ésta religiosa o laica. De este principio se desprende la aceptación o el rechazo a la diversidad cultural. Continúo sin ver en nombre de qué principio la poligamia debería ser prohibida, incluso si admito que ésta puede hacer más difícil la integración

social de las mujeres africanas a la vez que refuerza la exclusión que las amenaza, facilitando su encierro en la vida doméstica y el analfabetismo. Por el contrario, si escucho a los defensores de la ablación hablar acerca de las tradiciones que deben ser respetadas para que un individuo sea "normal", en este discurso no escucho ni referencia a la libertad del Sujeto ni compromiso con creencias propiamente religiosas y por tanto reconozco el derecho de la ley de prohibir esta práctica que es juzgada inaceptable por la mayoría.

La referencia a la diversidad de las culturas no es nunca suficiente para frenar a la ley; por el contrario, ésta no puede fundarse solamente en la tradición aceptada por la mayoría. El pensamiento jurídico estadounidense, que siempre ha situado el control de la constitucionalidad de las leyes por encima de la decisión de los representantes del pueblo, debe ser aceptado sin reserva. La mayoría no puede imponer su ley a una minoría incluso si esta ley habla en nombre de un principio universalista.

La diversidad de las culturas debe combinarse no sólo con las reglas de la racionalidad instrumental, sino ante todo e incluso aún más, con los derechos del hombre considerados como universales. Es básico para la modernidad acudir a un principio universal que no se confunda con una forma particular de organización social. Todos los seres humanos nacen y viven libres e iguales en derechos y este juicio debe aplicarse a todas las sociedades. Esta posición no es nueva, pues no hace más que retomar los principios de la laicidad: no es suficiente con decir que la ley respeta las prácticas privadas; ésta debe también asegurar que las prácticas, incluso privadas, no sean contradictorias con los derechos fundamentales de los seres humanos. Es en este sentido, por ejemplo, que la condena de la violencia sexual conyugal o familiar (infringida en lo privado, y sin perjudicar a otras personas más que al cónyuge o al niño que la sufren), es perfectamente legítima tanto como el hecho de no poder reprocharle a la ley inmiscuirse en la vida privada.

Del mismo modo que la democracia no es ni la libertad ni la igualdad, sino su combinación gracias a la fraternidad, la legalidad debe definir la compatibilidad entre la racionalidad instrumental o sustantiva, los derechos fundamentales y la diversidad de las culturas y las individualidades. La ley no puede impedir la enseñanza de una lengua o de una historia regionales o étnicas en nombre de la utilidad colectiva y la necesidad de integración social; si un individuo o sus padres se sienten perjudicados en su libertad, si se les quita lo que ellos



consideran sus raíces, tienen razón, en este caso, de hacer un llamado al derecho a la cultura, con la única condición de reconocer a los demás el mismo derecho. Si una comunidad étnica, nacional o religiosa se organiza de manera autónoma e impone ciertas reglas a sus miembros, es aceptable y nadie pensaría en la actualidad, en un país que se dice libre, prohibir la existencia de las órdenes religiosas por razones constitucionales, con la única condición de que estas reglas no sólo sean libremente aceptadas —lo que es un criterio de juicio difícil de establecer—, sino sobre todo que la mayoría no las contemple como contrarias a las libertades fundamentales. Esto lleva a la conclusión de que la frontera entre la diversidad aceptada y el crimen castigado no se establece permanentemente y de manera natural, sino a través de un debate público. La utilidad más evidente de las campañas multiculturalistas es la de forzar a toda sociedad a reflexionar acerca de sus prácticas y a cuestionarse sobre las razones que le han hecho aceptar algunas y rechazar otras. Únicamente la democracia hace respetar a la vez la diversidad de las culturas y el universalismo de los derechos fundamentales así como el de la racionalidad técnica.

Esta posición equilibrada es difícil de definir o defender, pues es amenazada constantemente, ya sea por un universalismo destructor de los particularismos, que los grupos dominados califican con toda razón de imperialismo, colonización o represión, ya sea por un llamado populista o nacionalista a la homogeneidad cultural, que conduce directamente a la represión de las minorías y a la instauración de un poder autoritario. Se puede uno preocupar, por ejemplo, por las campañas en contra de las sectas a las que se les identifica, casi *a priori*, con organizaciones criminales o mafiosas.

Esta posición se aleja de las ideologías clásicas de la modernidad que la oponían a la tradición, en un combate a la vez central y sin compromiso posible. Ella hace avanzar al Sujeto entre Escila y Caribdis, busca entonces combinar más que oponer, y por consecuencia intenta crear un espacio de combinaciones posibles más que trazar una frontera entre el Bien y el Mal. Tal posición, entonces, jamás puede traducirse en modelo de sociedad ideal o en un tipo de personalidad que podría ser dada a todos como ejemplo; indica más bien el sentido de una doble lucha, jamás victoriosa, siempre necesaria, contra la apropiación de un principio universal por una sociedad particular y por tanto la reducción de los demás a un estatus inferior y contra un relativismo cultural que prohíbe la comunicación entre culturas y jus-

tifica el autoritarismo del poder que se impone como portador de una tradición, de una cultura y de una fe.

#### LA ETNICIDAD

La combinación de los papeles técnicos y de las pertenencias culturales no es posible sino en la medida en que tanto la economía como la cultura dejen de ser aceptadas como sistemas, como órdenes, y sean transformadas en orientaciones de los comportamientos personales. Si la experiencia religiosa es la de la pertenencia a una comunidad, a una iglesia, a una nación, difícilmente es compatible con la racionalización. Lo que claramente indicó Weber cuando vio en el protestantismo el tema paulino de la ruptura de los lazos sociales, del desapego de los bienes de este mundo, del enfrentamiento con la voluntad divina. Paralelamente, si la economía se reduce a las leyes del mercado, permanece impermeable a las elecciones culturales que se encuentran por tanto encerradas en la intimidad de la vida privada. Por el contrario, como ya lo he señalado a propósito del desarrollo, si la actividad económica es tomada como una acción, ya sea la del empresario o del asalariado, se hace posible el encuentro de la cultura y de la racionalidad económica. La constitución del Sujeto supone esta doble lucha, pero ésta no significa la exclusión de la racionalidad económica, o de la memoria cultural. Por el contrario, supone el reconocimiento de la pluralidad de las culturas y de los orígenes, tanto como la pluralidad de la unidad de la racionalidad instrumental.

Los usos contradictorios de la noción de *etnicidad* esclarecen muy bien la importancia del tema de la interiorización y por tanto el de la des-socialización de los temas culturales. El llamado a la etnicidad puede ser, y es a menudo, directamente antimoderno. Uno opondrá una medicina local popular a la medicina especializada, el pensamiento africano al pensamiento europeo. Con frecuencia, tales discursos cubren con un ligero velo culturalista la brutalidad de un poder dictatorial. Por lo contrario, la etnicidad puede ser, y con frecuencia lo es, el único principio de construcción de sí mismo para aquellos que, sobre todo cuando son inmigrantes, no pueden definirse por lo que hacen, ya que o son desempleados o están atrapados en actividades inferiores o marginales. Y los defensores del multicultural-

lismo tienen razón de ver en este repliegue sobre una identidad cultural, la única vía posible de construcción de sí mismo como actor social, capaz tanto de iniciativa y de combate tanto como de participación o negociación, a condición de que este repliegue esté asociado a una conciencia contestataria de la dominación o de la alienación sufrida. Si bien es acertado llamar *underclass* a gran parte de aquellos que se dicen miembros de minorías étnicas, y en consecuencia a portar una explicación económica de la marginalidad, queda aún por ver que los miembros de esta *underclass* no toman fácilmente conciencia de sí mismos como tales y que se vuelvan capaces de llevar a cabo una acción colectiva más como minorías étnicas que como trabajadores explotados. Del básquet callejero al *rap* y a veces al nacionalismo negro, los afroamericanos en los Estados Unidos, tanto como los antillanos en Gran Bretaña o en Francia, han multiplicado los signos de identificación étnica que no acarrear en ningún momento un rechazo de la sociedad moderna y por ese medio se distinguen los signos de pertenencia fundamentalistas propios de una tradición amenazada por la modernidad. Las jovencitas con el velo, estudiadas por Nilufer Göle en Turquía, y por Farhad Khosrokhavar y Françoise Gaspard en Francia, no son de ningún modo todas fundamentalistas antimodernas; muchas de ellas, al contrario, están orientadas hacia las ciencias, las profesiones modernas y a veces incluso a la sociedad de consumo, pero se apoyan en su identidad étnica o religiosa para lograr su entrada en una modernidad que puede destruirlas si ésta les impone abandonar toda su identidad cultural.

Nos encontramos aquí muy alejados del multiculturalismo de la diferencia y de la segregación o incluso de la secesión, puesto que se trata de movilizar recursos culturales para acceder a una modernidad de la que uno se ve apartado por la pobreza, el desempleo y la discriminación. Tanto la oposición de las civilizaciones, tal y como lo formula Samuel Huntington, porta en sí misma una amenaza de guerra cultural y de *apartheid*, tanto como el análisis centrado en las historias de vida pone al descubierto las alianzas que unen tradición y modernización, lo que no debe sorprender al europeo acostumbrado a ver en un cierto cristianismo puritano una de las fuentes principales de la modernización económica de los países protestantes. Hay que rechazar con una fuerza similar el llamado antimoderno y fundamentalista a valores culturales y a formas de organización social tradicionales así como la defensa de un modernismo positivista incapaz de comprender que muy a menudo lo nuevo se hace con lo viejo y por

fidelidad al pasado uno puede actuar sobre el futuro, tal y como lo mostró con destello la revolución Meiji en Japón.

Este razonamiento no se aplica solamente a lo que uno llama las minorías étnicas. La construcción de la unidad europea no fue dirigida —mucho más que la unidad alemana en el siglo XIX— por la burguesía liberal sino por una voluntad política apoyada en una fuerte conciencia nacional. Y es Francia, en particular con el general De Gaulle, quien desempeñó el papel principal en este proceso, mientras que la ciudad de Londres se unió a un liberalismo más favorable a la globalización de la economía mundial bajo el *leadership* estadounidense que a la construcción de una Europa política de la cual Gran Bretaña ha desconfiado por mucho tiempo.

Si los judíos han jugado un papel tan importante en la modernización de Europa y otras regiones, es porque han sabido combinar mejor que otros, universalismo y particularismo. Han buscado su integración al mundo moderno por medio del cultivo de las ciencias y las artes, del derecho y las finanzas, pero al mismo tiempo han querido mantener su identidad colectiva en la diáspora. Ellos conocieron desgarres como las demás minorías: algunos de ellos han dado más importancia a la tradición, al riesgo de aislarse en sectas; otros, por el contrario, han llevado el liberalismo hasta la secularización, corriendo el riesgo de disolverse en un medio ambiente gentil. Pero al final de cuentas han combinado de manera creativa su alteridad con su participación en los intercambios económicos y culturales del mundo moderno. Y esta combinación fue la respuesta más eficaz a la estigmatización de la que han sido víctimas. De la misma manera, ¿cómo los grupos étnicos etiquetados de marginales o inferiores —incluso por aquellos que se quejan de ser excluidos—, resistirían a su marginación y a su descomposición personal y colectiva si no reivindicaran su identidad étnica y no multiplicaran los signos positivos de pertenencia ya sea a una tradición, o a prácticas diferentes de aquellas de la mayoría?

El multiculturalismo es llevado por una disputa que lucha por volcar una lógica que encierra ciertas categorías en la marginalidad, la exclusión, la anomia y para hacer de la víctima alienada un actor. Así como los primeros levantamientos ludistas rompían las máquinas en lugar de combatir la explotación, los movimientos “étnicos” pueden encerrarse en el rechazo a la modernidad y soñar con un fundamentalismo cada vez más reaccionario; pero será igual de falso al reducirlos a este rechazo de la modernidad, tanto como no ver en el movimiento obrero naciente más que el rechazo de la modernización.

## LA RECOMPOSICIÓN DEL MUNDO

Esta comparación nos compromete a ir más lejos, tanto porque los movimientos étnicos como el movimiento obrero, no fueron y no son solamente instrumentos de inserción y participación de categorías dominadas y alienadas, también son portadores de orientaciones culturales y sociales modernizantes por sí mismas y aplicables al conjunto de la sociedad. Por mucho tiempo la inserción de las minorías en una sociedad ha sido considerada como un mecanismo de asimilación. La primera generación participa en la actividad económica pero permanece culturalmente aislada; la segunda generación vive en el desgarramiento, y a menudo en la doble des-socialización; finalmente, la tercera está integrada social y culturalmente, y con frecuencia, al querer tomar revancha de las discriminaciones que ha sufrido, logra incluso su ascenso social. Pero esta imagen clásica ha dejado de ser verdadera y es aquí donde el tema del multiculturalismo adquiere importancia, pues combate la idea positivista de la *one best way*, al proclamar que la diversidad cultural es un enriquecimiento y no algo nocivo. A la idea del paso lineal de las tradiciones a la modernidad se sustituye por la afirmación de que la modernidad se define por la diversidad, la multiplicidad de elecciones, y la capacidad de asociar el pasado con el futuro.

Transformación completa de perspectiva: el mundo moderno aparecía como unificado, mientras que la sociedad tradicional estaba fragmentada; hoy por el contrario la modernización nos parece conducir de lo homogéneo a lo heterogéneo, de la religión oficial y de las prohibiciones comunitarias a la libertad de pensamiento y de culto. Se ve cada vez más a individuos vivir en una cultura mestizada, construir un sincretismo cultural o religioso muy individualizado, mientras que las normas se debilitan en un gran número de dominios, desde el tipo de vida familiar o sexual hasta la alimentación o el vestido.

Esta concepción va más allá de la tolerancia respecto de las minorías. Esto es lo que indica el remplazo de la palabra "homosexual" por la de "gay". La tolerancia de las prácticas homosexuales privadas, extendida en numerosos países europeos, se queda muy corta ante la abierta proclamación, en los Estados Unidos y otros lugares, de una cultura "gay", y de la reintroducción en una sociedad industrial y burocrática que perseguía, ridiculizaba, y provocaba a los homosexuales. Se trata claramente de lo que yo llamo, después de Marcel Mauss,

la recomposición del mundo, la reintroducción de las categorías sociales o de las prácticas culturales que habían sido marginadas o prohibidas por el progresismo racionalista, aficionado a la disciplina, a la integración, a la previsibilidad o al cálculo. Si el movimiento femenino organizado se ha debilitado mucho, después de haber obtenido las reformas legales que exigía, la feminización de las costumbres continúa desarrollándose, llevando a mujeres y hombres —éstos con mayor dificultad— a combinar en su vida personal la eficacia técnica, la vida relacional y afectiva, en lugar de concebirlas como separadas e incluso opuestas. Este regreso de lo reprimido, que se produce después de un largo periodo de exclusión de los dominados y que hace penetrar hasta el centro de la sociedad tecnicista la *world music*, los alimentos exóticos o la sabiduría orientales, sólo es posible porque la producción se ha vuelto tecnicista. El capitalismo primitivo descansaba sobre la austeridad, el ahorro, el trabajo, por tanto en una moral. Actualmente descansa sobre técnicas o sobre redes financieras, y nada impide que los *golden boys* o los informáticos dediquen su tiempo libre a una cultura regional, a un culto religioso, a viajes o a un tipo de sexualidad.

Lo anterior es más una yuxtaposición que una combinación de elementos opuestos, pero indica de por sí una ruptura profunda con la idea de un mundo moderno o industrial dominado por la aceptación antihedonista de gratificaciones diferidas. Esta transformación es el resultado de una larga evolución porque, ya en el siglo XIX, el movimiento obrero había redescubierto, más allá del universalismo de la ciudadanía, el particularismo de los derechos sociales, aplicando ciertamente los principios generales, pero a categorías particulares como los mineros o los obreros panaderos, los jóvenes o las mujeres, etcétera. La modernidad, en su principio mismo, es la separación creciente del mundo de los objetos y del mundo de los sujetos, y ape-la por tanto a la combinación de modos de producción homogeneizados con una diversidad cultural creciente.

Así como el multiculturalismo radical definido por su crítica del eurocentrismo, desemboca ineluctablemente en la destrucción de sí mismo y en la creación de comunidades culturalmente homogéneas, rechazando toda laicidad y secularización, lo que se debe llamar comunicación intercultural combina el universalismo de los derechos con la particularidad de las experiencias. Después de los derechos cívicos, puramente universalistas, y los derechos sociales ya diversificados, aparecen los derechos culturales que son a la vez derecho a la di-

ferencia y al reconocimiento del interés universal de cada cultura, puesto que una cultura no es un conjunto particular de reglas y de creencias sino el esfuerzo para dar un sentido universal a una experiencia particular, la construcción de normas que dan un sentido a las relaciones entre una sociedad y su medio ambiente.

El derecho a la diferencia, aislado de toda reflexión sobre la comunicación intercultural, conduce a un relativismo cultural cargado de conflictos irresolubles. Por el contrario, el *pluralismo cultural* reconoce que cada cultura produce significaciones de valor *universal* a partir de una experiencia particular y a la vez que es bueno reconstituir un mundo cuya modernización por mucho tiempo ha descansado en ideas inversas, esto es la separación necesaria entre la derecha y la izquierda, lo privado y lo público, el hombre y la mujer, la razón y la memoria, etcétera. El pluralismo cultural descansa no sobre la diferencia sino sobre el *diálogo* de culturas que reconocen, más allá de sus diferencias, la contribución de cada una a la experiencia humana, y que cada cultura es un esfuerzo de universalización de una experiencia particular. A veces el sentido principal de un conflicto es la destrucción o la defensa del pluralismo cultural: es el caso en Bosnia, donde los serbios y los bosnios-serbios expulsaron por medio de la violencia a los bosnios musulmanes de los territorios que ocupaban en nombre de la purificación étnica y la construcción de una Gran Serbia homogénea, mientras que estos musulmanes, sobre todo en Sarajevo, y a pesar de la situación de guerra, continuaron defendiendo la existencia de una sociedad multicultural. En otros casos, la dominación sufrida ha sido más política y social que cultural. Tal fue el caso de los indios y también el de los afroamericanos en los Estados Unidos. En estos casos, el análisis debe realizarse primero en términos de explotación, de conquista, de colonización exterior o interior. En el caso de los musulmanes de Bosnia, por el contrario, como en el de los judíos alemanes bajo Hitler, se trata ante todo de la destrucción de una cultura y la nacionalidad que conlleva. Que estos dos tipos de dominación y de opresión se mezclen a menudo en la práctica no debe dispensar de distinguirlos. Un enfoque de tipo marxista puede explicar la esclavitud, pero no explica la *Shoá*. Por eso es difícil seguir a aquellos que afirman que el colonialismo acarreó el rechazo a la cultura de los colonizados y en particular el no reconocimiento xenófobo de los inmigrantes provenientes de territorios alguna vez colonizados, como en el caso de una gran parte de los inmigrantes en Gran Bretaña y en Francia. El principio de la *indirect rule*, practi-

cada en India o en Marruecos, hizo de la ocupación colonial, cuando ésta era violenta, una explotación más que un no reconocimiento. Y no es por azar si Gran Bretaña y Francia conocieron también, sobre todo en sus grandes ciudades, un multiculturalismo *de facto* que no impedía, sin embargo, la existencia de la discriminación. Por el contrario, P. A. Taguieff tiene razón al asociar el racismo, como forma extrema de rechazo del multiculturalismo, con la pretensión de universalismo exclusivo de las potencias dominantes. El laicismo militante a la francesa con frecuencia entraña una conciencia militante de superioridad de la cultura laica moderna sobre las religiones consideradas arcaicas, lo que es una forma de dominación diferente de la explotación económica. Pero es ante todo la afirmación nacionalista de la superioridad de una cultura la que ha alimentado con mayor violencia el rechazo a las culturas diferentes. Nacionalismo étnico tan fuerte que medio siglo después de la caída del nazismo en Alemania, ha conservado en lo esencial un código de la nacionalidad que dificulta que un hijo de inmigrantes turcos nacidos en Alemania se convierta en alemán, mientras que el descendiente desgermanizado de minorías alemanas establecidas en los países del Este, es considerado como un *Stammdeutsch*. Así, la voluntad de homogeneidad cultural no resulta del interés económico, sino de la identificación de una cultura, de una sociedad y de un estado. Es por eso que el multiculturalismo moderado descansa ante todo sobre la laicidad, es decir sobre la separación de una cultura —en particular de una religión— y de un estado. Los que estudian y dan a conocer la inspiración, la historia y la mística del islam, están entre aquellos que luchan con mayor eficacia contra el islamismo político que no recurre al islam sino como fuente cultural puesta al servicio de un proyecto meramente político.

Lo expuesto nos lleva a nuestra afirmación central: el pluralismo cultural no puede obtenerse más que con la ruptura de las comunidades definidas por la correspondencia de la sociedad, el poder y la cultura. *Debemos rechazar la idea de una sociedad multicomunitaria, mientras que hay que defender la sociedad multicultural* y hay que reconocer los aspectos positivos de una sociedad multiétnica.

Conclusión sin sorpresas: ¿cómo podría existir un multiculturalismo sin el reconocimiento por parte de cada cultura del valor de las otras y de su parentesco como esfuerzo de creación de sentido, y sin la garantía por parte del estado de los derechos de las diversas culturas? El sentido construido por cada cultura es diferente, pero qué ma-



por comunicación entre culturas si cada una reconoce en las demás la construcción de una parte de sentido de la experiencia humana. El multiculturalismo no es el adversario del universalismo europeo; es su otra cara. Lo que une al universalismo y al multiculturalismo es más importante que lo que los opone, porque lo que los une es la voluntad común de situar una cultura por encima del poder de un estado o de los intereses de un grupo social. Las religiones están cargadas de multiculturalismo, porque quieren transmitir un mensaje universal, pero también son el peor enemigo del multiculturalismo, a partir del momento en que se identifican con una organización social, con un territorio y un poder político.

#### MAYORÍA Y MINORÍAS

¿Acaso la libertad cultural garantizada por la ley, protege suficientemente las diferencias culturales? Contra la hegemonía de una cultura dominante, sí, pero no contra el peligro de fragmentación cultural y por tanto de *sectarización*. Hay que llevar más lejos el principio ya admitido de que integración y reconocimiento de pluralidad no están separados. Hace falta que la sociedad moderna se reconozca como la construcción a través de la combinación de una actividad racionalizada, de orientaciones culturales formadas por la historia, y, entre ellas, de una voluntad de liberación del Sujeto. Si la ruptura entre sociedad y cultura es completa, o bien el sistema político se identifica con la economía y con el mercado, o, como dicen los ingleses, éste se define de manera puramente institucional, puramente procedural, lo cual es un progreso aunque insuficiente —lo que va en el sentido de la célebre fórmula de Jürgen Habermas que desea para Alemania un patriotismo de la Constitución (*Verfassungspatriotismus*)—, podemos temer que esta solución minimalista se quede corta para detener el empuje de los nacionalismos y el racismo. La secularización del estado y la laicidad deben tener como contraparte una cultura nacional o regional fuerte, es decir una gran capacidad para producir sentido, y por tanto discursos sobre sí mismo, ser reflexivo y evaluativo. Solamente si existe una cultura de referencia, capaz de asegurar su libertad, y por tanto de hacer respetar la laicidad del estado (lo que quiere decir de hecho ser capaz de gestionar sus propios debates y combates internos), entonces las cultu-

ras minoritarias podrán ser reconocidas y podrán estar en diálogo entre sí y con la cultura de referencia.

El campo en que se aplica este principio más directamente es el del reconocimiento histórico. Si se plantea que la historia de los hombres y de las mujeres, que la historia de los flamencos o de los holandeses y la de los españoles y los austriacos, la de los Señores, aquella de los mercaderes y la de los campesinos dependientes, están completamente separadas, la historia no será más que un campo de batalla y, a fin de cuentas, la única historia que se impondrá será la de los vencedores políticos o sociales. Daniel Cohn-Bendit tiene razón al criticar el rechazo, en Alemania, de toda referencia nacional. Una conciencia nacional abierta es indispensable al multiculturalismo, tanto como la ley de la mayoría es necesaria para el respeto de las minorías. Si se descarta todo recurso a la mayoría, cada minoría se constituirá en sociedad aparte y fundada en un culturalismo autoritario. Así como el populismo corre el riesgo de conducir a la xenofobia y al racismo, del mismo modo una conciencia nacional independiente del estado y por tanto diferenciada y rica en debates, es indispensable para que la cultura mayoritaria reconozca a las culturas minoritarias.

Si la sociología ha dado tanta importancia, sobre todo desde Simmel, a la figura del *extranjero*, es porque en las sociedades modernas el extranjero no es aquel que es exterior sino aquel que es interior y exterior a la vez, que participa en la vida de una sociedad al tiempo que tiene grupos de pertenencia o de referencia exteriores a ella. Dualidad que hace del extranjero una metáfora de la modernidad en sí misma, pues el individuo que perteneciera enteramente al orden establecido sería un obstáculo a los cambios que transformaron permanentemente la sociedad y la cultura. ¿No fue Simmel quien planteó el principio de que un individuo no participa en una situación colectiva más que si está seguro de que una parte de sí mismo escapa a esta situación? Hay que ser central y marginal a la vez para ser un agente del cambio social. Nuestras sociedades pueden reconocer su multiculturalismo porque sus miembros tienen afiliaciones múltiples y que no se encubren más que de manera parcial. Si únicamente se insistiera sobre este enfoque de tipo liberal, correríamos el riesgo de olvidar la importancia extrema de las luchas efectuadas por las minorías contra la mayoría que se ampara en el poder de estado para imponer sus creencias y reglas de conducta; pero si uno olvidase este liberalismo, esta incongruencia de los papeles sociales y cultura-

les permanecería sin defensa frente al riesgo de fragmentación y de comunitarización de la sociedad.

Esta conclusión es la que conduce a Simonetta Tabboni, en la línea de Simmel, a otorgar una importancia central al concepto de ambivalencia para definir la cultura moderna, mientras que, de manera inversa, Zygmunt Bauman en la modernidad ve la destrucción de la ambivalencia. Así como la democracia se define de mejor manera por un equilibrio siempre inestable entre la libertad y la igualdad, de la misma manera el multiculturalismo supone integración alrededor de una mayoría y reconocimiento de las minorías, y sobre todo supone que en estas últimas no se distinga la afirmación de una diferencia de la de un objetivo universalista en las culturas presentes. Una cultura debe estar en reinterpretación constante, pero debe también defender su identidad y sus fronteras para evitar una tolerancia extrema que sería sólo la expresión de la desorganización social y cultural, cargada de caos y de violencia.

#### LA LAICIDAD EN LA ACTUALIDAD

No hay multiculturalismo sin laicidad, pero detrás de esta palabra se ha desarrollado una ideología de completa separación entre la vida pública y la vida privada, y entre la economía y las culturas. Mientras que la ciencia o el mercado suponían estar para gobernar la economía, los valores culturales estaban encerrados en la vida privada; entre ambos, los problemas de la movilización cultural para el desarrollo, como aquellos de la justicia social, estaban abandonados. En la escuela, la instrucción estaba tan separada de la educación, que no se osaba cuestionar las causas de la desigualdad en la escuela y sobre todo su papel en el mantenimiento, incluso en el aumento de las desigualdades. Ésta es la concepción de laicidad que debemos abandonar, y que no es otra cosa que la última expresión, degradada, del modelo republicano que, a fuerza de hablar de derechos universales, se oponía a toda forma de protección acordada a las categorías sociales desfavorecidas o a las culturas minoritarias, con frecuencia acusadas incluso de poner en peligro los principios universalistas de la república.

La separación entre las iglesias y el estado y por tanto las garantías institucionales de la libertad cultural y política son principios fundamentales de toda democracia, pero no exigen el rechazo a la diversi-

dad social y cultural. Se puede desear, al contrario, que los principios de libertad y de igualdad sean aplicados con suficiente convicción y eficacia para hacer retroceder la desigualdad y defender los derechos de las minorías. La laicidad ya no tiene por qué ignorar la diversidad de las culturas ni la desigualdad de oportunidades reales; debe ser redefinida positivamente, más allá de la neutralidad del estado, como una política de apoyo a la equidad social y a la diversidad cultural, y sobre todo por medio de la ayuda aportada al Sujeto que se esfuerza por combinar en su acción individual o colectiva la instrumentalidad con la identidad. Así como en el plano social es justo exigir medidas de discriminación positiva que ayuden a los desfavorecidos a alcanzar una igualdad real de oportunidades, también en el plano cultural y en el económico hay que favorecer la innovación, la búsqueda de sentido y, en primer lugar, la diversificación de los modelos escolares y los procesos de reclutamiento de las élites tanto como las formas de expresión artística. La laicidad consiste en combatir el reino de la mercancía así como la omnipotencia del estado o de la iglesia, pero también significa favorecer el diálogo de las culturas, la flexibilidad de lo que Charles Taylor llama "la reformulación permanente de las culturas y de los programas de acción cultural". Es cierto que ninguna iniciativa debe acarrear perjuicios al sentido más profundo de la laicidad, la secularización del estado, pero en una sociedad donde las industrias culturales, las de la salud, las de la educación e investigación y las de los medios de comunicación masivos, tienen gran importancia, una posición de simple neutralidad permite que se acrecienten las desigualdades, la marginación o la exclusión de ciertas categorías, el debilitamiento o la *sectarización* de las minorías. Ella conduce a exigir una lucha activa contra un proteccionismo cultural que deriva fácilmente en conservadurismo, incluso hacia la represión de los cambios que provocan las más grandes controversias.

Es quizá la búsqueda constante de un consenso cultural en la tradición estadounidense, de la que Tocqueville fue el más lúcido intérprete, lo que explica el agresivo vigor de los temas multiculturalistas en este país. Al respecto, los estados europeos se han mantenido a menudo en la no-intervención en la vida privada; incluso en ocasiones han protegido a los innovadores, a los desviados, o a las minorías rechazadas por la opinión pública organizada. Pero la situación en cierta medida se ha revertido y los debates culturales parecen ser con frecuencia, más abiertos en los Estados Unidos que en una Francia que por mucho tiempo había sido un lugar muy acogedor para la crí-

tica social y la innovación cultural y que está tentada por encerrarse en la temerosa defensa de una identidad ampliamente reconstruida a través de la ideología.

## CONCLUSIÓN

El universalismo clásico y sobre todo la filosofía del progreso que elevó la sociedad moderna occidental a la dignidad del fin de la historia y al cumplimiento del espíritu, tuvieron como contraparte el rechazo violento de las expresiones culturales, y de los actores sociales que aparecían como particularismos o tradiciones resistiendo al progreso. La razón debía ser militante, tanto como la industria debía asegurar el reino del hombre sobre la naturaleza. Hace ya un siglo, por el contrario, que vivimos la revancha de todo aquello que fue explotado, dominado o marginado. Este profundo cambio de situación, este fin de la hegemonía soberbia de la élite progresista del Occidente racionalista, ha acarreado en todos los dominios dos reacciones opuestas pero complementarias que la historia nunca ha separado del todo una de la otra. La primera es la de oponer una identidad colectiva particular a la pretensión universalista de los dominantes, la historia a la razón, la voluntad al cálculo. Actualmente, incluso, frente a la ingenua pretensión de ciertos occidentales de que el mundo entero adopte sus ideas y sus formas de vida, se sublevan nacionalismos culturales, étnicos o nacionales, de la misma manera que, frente al supuesto hombre racional y organizador, se ha elevado la imagen de una mujer definida sin relación con el hombre, viviendo por ella misma o en relación con su madre, sus hijos o sus amigos. Al mundo unificado y normalizado por un universalismo ampliamente identificado con los intereses de una élite dominante, lo sustituye entonces el choque de culturas, de intereses, de géneros. En estas contraculturas, estos particularismos defensivos conducen inevitablemente a la formación de comunidades homogéneas y gobernadas de modo autoritario para hacer respetar la pureza o la potencia de la comunidad. El movimiento obrero, los movimientos de liberación nacional, los mismos movimientos de mujeres y todas las formas de movimientos religiosos, étnicos, culturales, minoritarios o mayoritarios, han conducido con frecuencia a este sectarismo y a este autoritarismo, y a veces han dado nacimiento a regímenes totalita-

rios. Pero así como el movimiento obrero dio origen a la democracia industrial y al *Welfare State*, y no solamente a la dictadura del proletariado (es decir al poder totalitario de los dirigentes de un partido que se identificaba con el proletariado), del mismo modo la oposición contra el universalismo europeo a menudo ha dado origen a regímenes pluralistas, laicos, al diálogo de las culturas y a un multiculturalismo moderado; es decir, fundado en el reconocimiento de la participación de las diferentes culturas en una recomposición sin fin del universo cultural de la humanidad. Más concretamente, esta oposición ha dado pie a lo que he llamado aquí la recomposición del mundo, cuya conciencia femenina y en particular, la conciencia de etnicidad, son actores importantes. El pluralismo cultural puede ser el heredero del movimiento obrero democrático tanto como puede conducir en la misma dirección que el autoritarismo leninista o maoísta.

El primer mérito de las ideas multiculturalistas es el de reaccionar contra la homogeneización del mundo en beneficio de una cultura mercante sustentada en poderosos medios técnicos y financieros, que debilitan o destruyen la capacidad de invención, autotransformación y reinterpretación de culturas que son etiquetadas como tradicionales, pero que a menudo tuvieron grandes efectos modernizadores. ¿Cómo no ser sensibles al debilitamiento de lenguas en las que las ideas nuevas ya no son expresadas, incluso por aquellos que las conocen, y a la invasión de tantas culturas a través de una imagen artificial de ellas mismas que las fijan y las paralizan? Peligro que percibió claramente el historiador de los lugares de memoria, Pierre Nora, quien teme que una sociedad sea invadida por su memoria y sea incapaz de renovarse. Nosotros estamos justamente atentos a los peligros de un relativismo cultural extremo: seámoslo también a los peligros de un falso universalismo que no se guía más que por su poderío material.

Lo inaceptable es pretender que no tengamos que decidir entre el universalismo republicano y el integrismo cultural. Esta representación es tan falsa como la que no ve más elección que el liberalismo salvaje y el comunismo autoritario. El pensamiento europeo se ha hartado de rechazar tanto brutal como estúpidamente "políticamente correctas" las investigaciones estadounidenses de un multiculturalismo que no se reduce, ni mucho menos, a un diferencialismo y a un relativismo culturales extremos. Del mismo modo, la libre expresión de los intereses económicos no conduce necesariamente a la negación de la igualdad y la integración social, como lo muestra la experiencia de Occidente que es capitalista y solidarista a la vez. Hace fal-

ta comprender y condenar las tendencias autoritarias antidemocráticas y antilaicas de los llamados a la identidad cultural, pero tampoco hay que condenar a causa de ellas las exigencias de reconocimiento de la diversidad cultural. Menos aún hay que condenar la conciencia nacional en nombre de los peligros del nacionalismo.

La frontera que no se debe franquear es la que separa el reconocimiento del Otro de la obsesión de la identidad. Tenemos necesidad de salvar nuestra memoria como nuestro medio ambiente para defender la diversidad de las culturas así como a las especies naturales. La identidad y la alteridad son inseparables y deben ser defendidas en conjunto en un universo dominado por las fuerzas impersonales de los mercados financieros, si queremos evitar que la única resistencia eficaz a su dominación provenga de integrismos sectarios. El multiculturalismo democrático es el objetivo principal de los movimientos sociales reformadores de la actualidad, así como la democracia industrial lo fue hace cien años. No se reduce a la tolerancia y a la aceptación de particularismos limitados; tampoco se confunde con el relativismo cultural cargado de violencia. Su fuerza principal, en los países liberales, viene de su resistencia a una globalización que sirva a los intereses más fuertes, mientras que en los países autoritarios, está al servicio de la laicidad y de los derechos de las minorías.

El ocaso de la sociedad industrial y del movimiento obrero en los países occidentales, asociado al temor de los nacionalismos culturales que amenazan la antigua hegemonía en estos países, lleva con frecuencia a su repliegue en un universalismo abstracto cuyo discurso es noble pero da cuenta cada vez peor de realidades y de conductas sociales. Hay que abstenerse de esta reacción defensiva tan peligrosa cuando los países europeos ya no ejercen la hegemonía y ellos mismos deben luchar para defender su identidad frente a una cultura de masas cuyos productos vienen tanto de los Estados Unidos y de sus empresas transnacionales como de las sociedades europeas. Empero, ¿podemos defender un cierto multiculturalismo en Europa y en el mundo, sin el respeto dentro de las fronteras de cada estado? La condena de los falsos multiculturalismos, orientados únicamente hacia la construcción de un espacio político, culturalmente homogéneo, debe conducir a reconocer que el pluralismo cultural es en la actualidad el objetivo principal que debe darse al espíritu democrático.





## ACERCA DE LOS AUTORES

LOURDES ARIZPE

Es profesora-investigadora de la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha recibido las becas Fulbright-Hays (1987), John D. Guggenheim (1982), la Medalla Benigno Aquino por servicio distinguido para países en desarrollo del William and Mary college (1992), miembro honorario del Royal Anthropology Institute (1997-1998); es integrante de innumerables publicaciones especializadas en México y el extranjero. Ha sido *Assistant Director-General* para la cultura de la UNESCO (1994-1998).

ROBERTO J. BLANCARTE

Actualmente es profesor-investigador y director académico del Centro de Estudios Sociológicos de El Colegio de México. Es también investigador asociado del Grupo de Sociología de Religiones y de la Laicidad (GSRL), de la Escuela Práctica de Altos Estudios (EPHE), de la Sorbona (París), además fundador y asesor del Programa Interdisciplinario de Estudios sobre la Religión (PIER) de El Colegio Mexiquense.

JUDIT BOKSER LIWERANT

Coordinadora del posgrado de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México; presidenta del Comité Académico de la Universidad Hebrea, México.

DANIEL GUTIÉRREZ MARTÍNEZ

Profesor-investigador e investigador asociado del Programa Interdisciplinario de Estudios sobre la Religión (PIER) en El Colegio Mexi-

quense, profesor asociado en el Centro de Estudios Sociológicos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Publicó varios artículos en revistas especializadas sobre los temas de etnicidad, desarrollo y religión.

CECILIA IMAZ BAYONA

Fue coordinadora del Centro de Estudios Básicos en Teoría Social, en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM; es profesora en el Posgrado en la Maestría en Relaciones Internacionales (FCPYS, UNAM) en el curso Migración Internacional.

YVON LE BOT

Sociólogo y director de investigación en el Centro de Análisis e Intervención Sociológicas (CNRS/EHESS, París). Estudia los movimientos sociales y la violencia en América Latina, así como los actores culturales en la migración transnacional. Ha trabajado desde 1968 en varios países de la región: Colombia, Bolivia, Guatemala, Haití, México. Es autor de varias obras, entre ellas: *El sueño zapatista* (en coautoría con el Subcomandante Marcos, México, Plaza y Janés, 1997); *La guerra en tierras mayas* (México, Fondo de Cultura Económica, 1994); *Violence de la modernité en Amérique latine* (París, Karthala, 1992); *Educación e ideología en Colombia* (Bogotá, La Carreta, 1979). Ha sido curador de la exposición *Indiens: Chiapas/ México/Californie* (Parc de La Villette, París, 2002) y de la exposición *Todos somos migrantes* (Museo de la Ciudad, México, 2006).

REGINA MARTÍNEZ CASAS

Profesora-investigadora del Centro de Estudios Superiores en Antropología Social de Occidente (CIESAS). Es coordinadora de diagnóstico del Centro de Atención Psicopedagógica del Centro de Desarrollo Humano de Occidente A.C., realizando labores de análisis del desempeño lingüístico —oral y escrito— en niños preescolares y escolares.

## DANILO MARTUCELLI

Doctor en sociología (EHESS-París), ha sido durante años investigador en el CNRS y es actualmente profesor en la Universidad de Lille 3. Entre sus trabajos se incluyen estudios sobre las relaciones interétnicas, la socialización escolar, la sociología política y la teoría social. Ha sido profesor invitado en varias universidades francesas y extranjeras (México, Canadá, España, Bélgica, Suiza, Bolivia, Perú). Entre sus principales libros destacan: *Sociologies de la modernité* (1999), *Grammaires de l'individu* (2002), *La consistance du social* (2005) y *Forgé par l'épreuve* (2006).

## ROBERTO MIGUELEZ

Profesor emérito del Departamento de sociología de la Universidad de Ottawa, Canadá, y miembro de la Sociedad Real del Canadá. Su enseñanza y su investigación se sitúan en los dominios de la teoría y de las filosofías sociológicas así como de la teoría y de la filosofía políticas. Al gran número de artículos publicados se suman varios volúmenes de libros originales, entre los que se encuentran, sobre todo, *L'analyse des formations sociales* (Legas, Nueva York, Ottawa, Toronto, 1992) y *Les règles de l'interaction. Essais en philosophie sociologique* (Les Presses de l'Université Laval/L'Harmattan, Quebec/París, 2001).

## RODOLFO STAVENHAGEN

Es profesor-investigador emérito del Centro de Estudios Sociológicos de El Colegio de México. Se ha especializado en temas de sociología agraria, desarrollo rural, minorías étnicas, conflictos étnicos, derechos humanos, pueblos indígenas, movimientos sociales y resolución de conflictos. Es relator especial para los derechos humanos de los pueblos indígenas para la Organización de las Naciones Unidas desde 2001. Fue subdirector general de la unesco de 1979 a 1982, encargado de la división de ciencias sociales y sus aplicaciones, en París. Ha publicado más de dieciséis libros, y tiene más de trescientos capítulos y artículos en libros, revistas y periódicos en todo el mundo. Ha recibido

más de quince premios y reconocimientos internacionales por su trayectoria.

#### ALAIN TOURAINE

Ha intentado comprender los modelos de conducta del individuo sobre la base del sistema de trabajo, principio organizador de la historia. Para ello ha desarrollado el método accionalista o “sociología de la acción”, consistente en un análisis sociológico de la civilización industrial que se caracteriza por la importancia que se da al proceso de trabajo. En 1958 fundó en París, el Laboratorio de Sociología Industrial que en 1970 se convirtió en Centro de Estudios de los Movimientos Sociales. En la Universidad de Chile, país en el que residió y realizó numerosas investigaciones, fundó en 1956 el Centro de Investigación de Sociología del Trabajo. En 1960 fue director de estudios en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París, y en 1981 fundó el Centro de Análisis e Intervención Sociológicos, del que fue director hasta 1993.

#### MICHEL WIEVIORKA

Investigador en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París y director del Centro de Análisis y de Intervención Sociológicas (CADIS), fundado en 1981 por Alain Touraine. Es miembro del comité científico de diversas revistas como *Journal of Ethnic and Migration Studies*, *Ethnic and Racial Studies*, *Presses de Sciences Po*; es codirector, con Georges Balandier, de la revista *Cahiers Internationaux de Sociologie*.

## RESÚMENES

### CULTURA, SOCIEDAD Y DEMOCRACIA

A través de la exploración de la fractura social y sus actores, este ensayo busca arrojar luz sobre la complejidad que rodea a las sociedades posmodernas, por medio de la evidente constatación del agotamiento histórico del movimiento obrero como figura central del conflicto social, y la de la embestida en potencia de las afirmaciones culturales, en todo el mundo, cualquiera que sea la fórmula política y el estado de la economía. Por medio de un acercamiento que considera que las formulaciones clásicas de la cuestión social, surgidas con el auge de la industria, están desgastadas, este ensayo busca situar a la cultura en el centro del análisis sociológico del cambio y del funcionamiento social.

### GLOBALIZACIÓN, DIVERSIDAD Y PLURALISMO

A partir del señalamiento de que el liberalismo como metaideología enfrenta el desafío de dar cuenta de la diferencia y la diversidad, la autora argumenta sobre la necesidad de replantear el discurso teórico sobre la diversidad desde una perspectiva que se haga eco de los diversos factores que afectan a los diversos grupos humanos, como la desterritorialización de las relaciones sociales, las identidades compartidas, fragmentadas o virtuales, estudiando tanto las identidades colectivas como las grupales e individuales, así como su relación con los fenómenos de globalización y la fragmentación o relativización de conceptos como soberanía, individualismo y conciencia, y el énfasis de sentimientos racistas y xenófobos, por un lado, y religiosos y étnicos, por otro.

### TRANSFIGURACIONES DEL PLURALISMO CULTURAL

El tema central de esta contribución es, justamente, la problemática de las causas del pluralismo y de su posible devenir, así como, en es-

te orden de cosas, las de las formas de las acciones políticas que pretendan intervenir en este devenir. Lo que significa, por ende, que este trabajo no supone ni un ontologismo ni un determinismo. Habrá, más bien, que ceñirse al examen de una forma particular de pluralismo, el pluralismo cultural, que adopta, como veremos, tanto en la reflexión teórica como en la dimensión de las políticas adoptadas, el nombre de “multiculturalismo”.

#### LAS CONTRADICCIONES POLÍTICAS DEL MULTICULTURALISMO

El objetivo de este trabajo es examinar el concepto de sociedad multicultural a través de sus múltiples aristas, compensado por el dilema moderno de las identidades que revela tal concepto, tanto en los problemas políticos como los *impasses* que evidencia. El problema determinante de una sociedad multicultural siempre es la búsqueda de una nueva articulación entre la identidad y lo político, por medio de la relación que guarda el complejo concepto de multiculturalismo y sus relaciones con otros objetos no menos complejos y cambiantes, como los derechos, la libertad, la igualdad; a través de estas relaciones se abren nuevos debates y puntos de inflexión a considerar.

#### LAICIDAD Y MULTICULTURALISMO: NUEVOS DESAFÍOS

Las complejas relaciones entre el multiculturalismo y la laicidad son exploradas en este ensayo, en el cual se plantea la necesidad de entender a ésta no sólo desde su origen francés, sino desde una perspectiva que permita la cabal comprensión de lo que llamamos estado laico. Así, si la noción de laicidad no es exclusivamente algo ligado a la separación estado-iglesias o a otras formas específicas de la experiencia republicana francesa, podremos comprender que puede ser una categoría mucho más amplia, aplicable a otras latitudes y a diversas trayectorias históricas.

## RELIGIOSIDAD Y CREENCIAS EN UN MUNDO MULTICULTURAL

En este ensayo el autor plantea que no hay un vínculo más estrecho con el multiculturalismo y todo lo que éste conlleva en la actualidad, que el dominio de acción e intercambio societal representado por las creencias en el más allá y su corolario político, que es la religión. Por medio de la revaloración del concepto del politeísmo de los valores, se plantea la posibilidad de una comprensión más cabal de los problemas que jalonean a las sociedades supuestamente laicas y tolerantes como impulsos potencialmente destructivos de origen no muy distinto del monoteísmo de corte judeocristiano. La revaloración del politeísmo no sólo ayuda a comprender mejor la complejidad de tales conflictos, sino una mejor convivencia entre las sociedades.

## MOVIMIENTOS IDENTITARIOS Y VIOLENCIA EN AMÉRICA LATINA

Por medio de una exploración de carácter histórico-geográfica, el autor traza un hilo conductor entre los diversos movimientos identitarios en el continente americano y su vinculación a aspectos tanto ideológicos como reivindicaciones identitarias, diferenciando las propuestas de los movimientos estudiados así como las novedades, en particular con el movimiento zapatista en Chiapas y su aprovechamiento de los recursos tecnológicos que la globalización puso a su alcance.

## LA PRESIÓN DESDE ABAJO: DERECHOS HUMANOS Y MULTICULTURALISMO

Mediante el estudio de la relación entre multiculturalismo y globalización se plantea la necesidad de equilibrar la relación entre el respeto a los derechos de los individuos y colectividades, y el marco institucional y legal establecido por la UNESCO, en el interior de la evolución y desarrollo de los estados nacionales. Los derechos culturales son individuales y colectivos a la vez, lo que conlleva a aceptar el desarrollo de la multiculturalidad hacia el pluriculturalismo, que es plantear a éste como una política de derechos humanos que tiene vertientes filosóficas, constitucionales, jurídicas, políticas, económicas, sociales y culturales muy específicas.

## MULTICULTURALISMO Y MIGRACIÓN INTERNACIONAL

Este ensayo plantea un estudio comparativo entre las similitudes y diferencias de la permanencia de la identidad mexicana de los emigrados nacionales hacia los Estados Unidos y la migración internacional hacia ese país, principalmente en las formas de arribo y establecimiento de los emigrados en una sociedad que los distingue y segrega de acuerdo a su origen étnico diferente al del "blanco", que se asemejan a lo que ocurrió en el siglo pasado con las migraciones europeas.

## DIVERSIDAD Y EDUCACIÓN INTERCULTURAL

Este trabajo estudia las enormes complejidades y problemas que plantea la educación intercultural en México a través de un repaso histórico de las políticas educativas, desde la Colonia, poniendo de relieve tanto los prejuicios como las perspectivas erróneas y los aciertos. Finalmente se da a la luz un estudio de caso donde intervienen las diferentes perspectivas de la llamada educación intercultural y los avatares que ésta conlleva.

## LAS POLÍTICAS CULTURALES DESDE LA PERSPECTIVA DE LOS ORGANISMOS INTERNACIONALES

Se expone una reflexión sobre los trabajos y reflexiones de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo de la UNESCO y los diversos escollos para hallar una negociación intercultural y lograr el cabal cumplimiento de los derechos culturales, y de los problemas que enfrentan las instituciones, tanto internacionales como locales, al afrontar problemas específicos, como la marginación de pobres e indígenas, e incluso las dificultades que trae el uso de términos como *indígenas* o *pueblos indígenas*, así como los problemas relacionados con las diversas concepciones de cultura que hay en el mundo actualmente.



## LAS CONDICIONES DE LA COMUNICACIÓN INTERCULTURAL

Se expone la necesidad de establecer una revaloración del término multicultural como condición de supervivencia de las sociedades modernas en donde cultura y sociedad están tan fuertemente ligadas que la unidad de una implica la conformación de la otra, y que no hay posibilidad de vida social común entre pueblos de culturas diferentes sin esta relación.



## ÍNDICE ANALÍTICO

- affirmative action*, 57-58, 69-70  
afirmaciones identitarias, 25, 30, 69, 75, 76, 210-212  
*aggiornamento*, 52, 71  
aislamiento, 33-34, 90, 100, 284  
Alianza Social Indígena (ASI), 200  
alteridad, 46, 47, 71, 72, 87, 100, 101, 144, 146, 172, 276, 303  
anomia, 63, 108-113, 292  
anticlericalismo, 169, 169n19, 182-183  
antirreligiosidad, 182-183  
capitalismo, 116, 121; "avanzado", 119-121, 124; financiero, 284; "flexible", 123; industrial, 284; primitivo, 294  
catolicismo, 153, 178, 180, 243; ibérico, 165  
ciudadanía, 67-68, 79, 95, 98-100, 238, 281, 294; cultural, 224; definición, 98; étnica, 224; multicultural, 223-224; nacional, 151  
colonización, 32, 34, 115, 289, 295  
comunicación intercultural, 264, 275-303  
comunitarismo, 26, 40, 96, 98, 270, 276, 285; democrático o relativista de Walzer, 97; incluyente de Tam, 97; liberal-relativista de Walzer, 97; racionalista de Ratz, 97; republicano de MacIntyre y Sandel, 97  
comunitaristas, 96, 97, 98  
crisis, 55, 172, 194, 195, 205; de la distinción entre privado y público, 39; de la representación política, 49; de la socialización, 37; de la visión de la igualdad, 129; de las instituciones, 50, 52; de las sociedades nacionales, 48-51; de los estados y naciones, 47; de los sistemas políticos, 283; del centralismo, 84; del estado-nación, 29; del estado-providencia, 48; económica, 226; urbana, 30, 49-50, 55  
crisis de la modernidad, 9, 47, 64  
democracia, 13, 20, 25-76, 94, 95, 101, 125-128, 129, 138, 146, 147, 156, 161, 206, 210-212, 271, 277, 278, 289, 299; industrial, 302, 303  
derecho a la diferencia, 19, 40, 57, 85, 124, 155, 156, 295  
derechos culturales, 68, 210-212, 217-220, 221, 222, 223, 266, 268, 270, 294-295  
derechos de los pueblos indígenas, 220-222  
derechos humanos, 19, 84, 96, 99, 153, 154, 206, 213, 215, 216, 217, 218, 220, 221, 222, 224, 263  
diferencia, 11, 12, 16, 18, 19, 33, 65-71, 79, 80, 82, 106, 112, 121, 130-132, 136-138, 139, 143, 155, 156, 172, 190, 295  
diferencia cultural, 25, 26, 30, 31, 32, 33, 43, 44, 45, 46-47, 56, 57, 72, 125  
discriminación, 58, 72, 88, 90, 133, 207, 221, 223, 225, 227, 269, 291, 296; laboral y social, 236; positiva, 300; racial, 33, 45, 223  
diversidad, 10, 11, 13, 15, 79-81, 83, 86, 92, 93, 95, 96, 100, 101-102, 156, 233, 241-260, 293; cultural,

- 9, 12, 16, 19, 21, 30, 33, 73, 75, 136, 138, 155, 218, 222, 261, 283, 293; de creencias, 159, 162, 164, 165-167, 169, 170, 171, 173, 174, 175, 185; individual, 128; social, 127, 137, 138
- división del trabajo, 59, 106, 110, 114-116, 118
- educación, 14, 37, 218, 251, 252, 277, 280
- educación indígena, 248, 249, 254
- educación intercultural, 241-260, 312
- Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), 205, 206, 220, 239-240
- equidad, 11, 20, 70, 128-130, 146, 263; de la igualdad y de la, 128-130; igualdad contra, 133-136; libertad contra, 141-143; social, 300
- estado-benefactor, 130
- estado de derecho, 36, 54, 115n17
- estado laico, 148, 151-153, 156, 277, 280
- estado-nación, 29, 50, 85, 238, 239, 277
- estandarización, 81, 118, 120, 123
- etnias, 91, 92, 213, 214, 266, 282
- etnicidad, 10, 31-35, 39-40, 58, 59, 82, 89, 94, 213-214, 227, 230, 232-233, 290-292, 302
- exclusión, 27-28, 30, 33, 45, 48, 50, 59, 60, 64, 88, 90, 225, 269, 290, 292
- feminismo, 39, 40, 147; diferencia- lista, 137; igualitario, 137; parti- cularista, 137; radical, 38, 39;
- feministas, 13, 18, 38, 74, 144
- fordismo, 118, 119, 121, 122
- fractura social, 26, 27, 28
- fragmentación cultural, 28, 29, 30, 31, 42, 297
- Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), 197, 202, 210
- género, 35-40, 49, 59, 82, 99, 264
- globalización, 13, 17, 60, 79-102, 116, 160, 173, 214, 215, 217, 222, 224, 238, 265, 266, 267, 269, 271, 281, 292; de la economía, 49, 51, 53, 65
- grupos indígenas, 229, 241, 250, 268, 269, 271
- guerras religiosas, 168
- guerrilla, 192, 194, 195, 196, 198, 199, 201, 202, 203, 204-207, 208, 210, 212
- guerrillas guevaristas, 190, 195
- hibridación, procesos de, 42
- homogeneización, procesos de, 111, 112, 116-119, 120
- homogeneizante, efecto, 113
- homosexuales, 18, 42, 76, 276, 293; grupos de, 283; movimientos de, 39, 74; prácticas, 293
- identidad, 14, 33, 40, 44, 45, 47, 57, 62, 64, 66, 67, 79, 86, 98, 101, 122, 144, 145, 148, 171, 217-220, 282, 286-290, 299, 300, 301, 303
- identidad cultural, 25, 33, 43, 44, 66, 68, 170, 194, 218, 219, 225-240, 275, 287, 303
- identitario, 18, 86, 142, 144, 159; centralismo, 16; dilema, 126, 145; problema, 126, 133; reco- nocimiento, 11
- ideología, 54, 168, 250, 277, 299, 301; alemana, 282; política, 223; secular, 169
- igualdad, 11, 19, 48, 75, 95, 126, 128-130, 143, 156, 223, 280, 288, 299-300, 302; contra diferencia, 136-138; individual, 38, 39; social, 45

- indigenismo, 220, 250
- individualismo, 21, 86, 95, 108, 109, 114, 280
- inmigración, 29, 30, 32, 134, 142, 237, 282; magrebina, 44, 62, 74
- integración, 30, 55, 101, 109, 125, 145, 194, 195, 204, 258, 285, 294, 297; lingüística y cultural, 248; nacional, 247; política y nacional, 72; republicana, 53, 54, 60, 65; social, 137, 138, 288, 302; sociocultural, 251
- interculturalidad, 242, 252, 254-258, 259
- intolerancia, 217, 222, 223, 277, 278
- islam, 10, 40, 42, 59, 90, 91, 153, 168, 174, 176, 210, 263, 271, 296
- islamismo, 40, 74, 296
- laicidad, 50, 55, 75, 148-156, 164, 278, 279, 297, 299-301, 303
- legitimidad, 151, 152, 170, 270, 271, 284, 285
- lenguas indígenas, 241, 245, 246, 249, 250, 251, 253, 254
- lesbianas, 39
- liberales, 14, 49, 65, 96, 98, 108, 131, 245, 282
- liberalismo, 80, 96, 98, 99, 292, 298; democrático, 169; diferencialista, 142; económico, 109; ético, 96; individualista, 96; minimalista, 142; neutralista, 97; político, 280; realista, 96; salvaje, 302; social, 96
- liberalización económica, 266
- libertad, 48, 97, 98-99, 126, 128, 129, 130-132, 161, 179, 280, 287, 288, 299, 300, 310; contra equidad, 141-143; contradiferencia, 138-141; cultural, 297, 299 de pensamiento, 277, 293; religiosa, 153-154, 155, 156, 167
- libertad de culto, 150
- libertades, 68, 154, 268; absolutas, 154; ciudadanas, 154; culturales, 278; de creencia, 153; fundamentales, 216, 289; individuales, 141; limitadas, 156; políticas, 278; públicas, 54; religiosas, 153, 155
- localismos de creencias, 163, 183
- M19, 198, 201, 202, 203
- mapuches, 190
- melting pot*, 20, 55, 73, 233
- mestizaje, 9-22, 42, 166, 172, 176, 179
- migración, 13, 225-240, 241, 253, 258, 259
- minorías, 26, 32, 35, 52, 57, 74, 90, 139, 140, 141, 143, 146, 147, 173, 214, 231, 232, 275, 276, 280, 297-299, 300
- minorías culturales, 47, 70
- modernidad, 19, 35, 55, 59, 64, 85, 91, 161, 171, 172, 173, 278, 285, 288, 289, 293, 294; Hegel y la, 113-116; y pluralismo, 104-108
- modernización, 61, 81, 112, 125, 131, 137, 204, 249, 267, 286, 291, 292, 293, 295
- movilidad social, 233
- movimiento katarista, 190, 196
- movimientos culturales, 271
- movimientos indígenas, 189, 211, 212
- multiculturalidad, 14, 17, 21, 161, 172, 215, 217, 221, 223-224, 262
- multiculturalismo, 99-100, 104, 112, 116, 117, 122, 148, 171, 174, 213, 234, 258, 269, 278, 280, 281, 282, 293, 296-297, 298-299, 303; la dialéctica identitaria del, 143-147; ¿para qué?, 222-224; y democracia, 125-132
- multiculturalismo de creencias, 160, 162, 171, 172, 176, 184
- multiculturalismos, 303
- mundialización, 115, 116

- nacionalismo, 44, 60, 61-64, 75, 87, 88, 285, 291, 296, 303
- neoliberalismo, 63, 64
- Otro, el, 12, 46, 82, 163n11
- pluralidad, 10, 13, 16, 18, 94, 124, 162, 176, 182, 297
- pluralidad cultural, 15, 17, 110, 241, 270, 279, 280, 285, 290
- pluralidad de creencias, 158, 164, 165, 167, 168, 171, 172, 175, 177, 178, 180
- pluralidad religiosa, 150, 160, 170, 174, 177, 183, 185
- pluralismo, 79, 102, 103, 104, 109, 112, 113, 121, 157, 160, 161, 162, 167, 171, 173, 177, 179, 180, 181, 287; modernidad y, 104-108
- pluralismo cultural, 80, 94, 103-124, 215, 271, 279, 295, 296, 302, 303
- políticas del lenguaje, 242-250
- poscolonialismo, 34
- positivismo, 169n19
- positivista, 10, 246, 293
- principio de integración, 25
- privado, 35-40, 67, 76, 125, 126, 137, 138, 140, 141, 143, 145, 295
- privatización, 14, 15, 86, 92, 168
- público, 35-40, 76, 125, 126, 137, 138, 141, 143, 145, 295
- pueblos indígenas, 218, 219, 220-222, 223, 253, 270
- Quintín Lame, 197-203, 212
- racismo, 30, 40, 42, 44, 46, 47, 60, 62, 64, 66, 89, 146, 201, 265, 296, 297, 298; cultural, 43-46; diferencialista, 46
- reconocimiento, 47, 70, 122, 124, 136, 206, 230, 277, 281, 284, 295
- relativismo cultural, 276, 289, 295, 302, 303
- religión, 31, 32, 46, 91, 92, 102, 157-172, 175, 182, 183, 185, 210, 271, 276, 277, 293, 296
- religiones seculares, 168, 181
- religiones universales, 158, 164, 166, 167, 170, 171, 175, 182
- religiosidad, 90, 91, 157-186; popular, 164, 165
- religiosidades, 157, 162, 166, 168, 169, 170, 173, 174, 184, 185
- republicanismo, 56, 70, 174, 283
- sandinista, gobierno, 195; guerrilla, 192; victoria, 211
- sectarismo, 64, 71, 73, 301
- secularización, 91-92, 149, 160, 164, 181-182, 285, 292, 297, 300
- Sendero Luminoso, 193
- separación estado-iglesias, 76, 148, 149, 150, 299
- separación público-privado, 36, 76, 126
- separatismo, 89
- situación anómica, 111
- soberanía, 84, 151, 238, 261, 281; popular, 151, 279
- socialidad, formas de, 104-105
- sociedad civil, 89, 93, 94, 95, 114, 192, 205, 209, 220, 240, 279
- sociedad multicultural, 32, 40, 47, 125, 275, 276, 277, 284, 295, 296
- Teología de la Liberación, 165n12, 179
- terrorismo, 76, 174, 210
- terroristas, 267; actos, 265; redes, 210
- totalitarismo, 36
- transnacionalidad, 238
- tribalismo, 63-65; moderno, 233; posmoderno, 47
- tribalización, 155
- underclass*, 48, 59, 291
- uniformización, 118, 120, 123
- universalismo religioso, 161, 163

- valores, 42, 73, 75, 91, 95, 114, 117,  
120, 155, 156, 159, 174, 185, 228,  
311
- valores universales; 39, 54, 67, 74, 75,  
76, 156, 276
- velo islámico, 40, 51, 140, 152, 217
- violencia totalitaria, 171
- Welfare-State*, 302
- xenofobia, 223, 298
- zapatistas, 205, 206, 207, 209, 210,  
212, 220, 224





# ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	7
PRÓLOGO. EL ESPÍRITU DEL TIEMPO: DEL MUNDO DIVERSO AL MESTIZAJE, <i>por</i> DANIEL GUTIÉRREZ MARTÍNEZ	9
PERSPECTIVAS A MANERA DE INTRODUCCIÓN	
CULTURA, SOCIEDAD Y DEMOCRACIA, <i>por</i> MICHEL WIEVIORKA	25
PROCESOS DEL MULTICULTURALISMO	
GLOBALIZACIÓN DIVERSIDAD Y PLURALISMO, <i>por</i> JUDIT BOKSER LIWERANT	79
TRANSFIGURACIONES DEL PLURALISMO CULTURAL, <i>por</i> ROBERTO MIGUELEZ	103
LAS CONTRADICCIONES POLÍTICAS DEL MULTICULTURALISMO, <i>por</i> DANILO MARTUCELLI	125
LAICIDAD Y MULTICULTURALISMO: NUEVOS DESAFÍOS, <i>por</i> ROBERTO J. BLANCARTE	148
RELIGIOSIDAD Y CREENCIAS EN UN MUNDO MULTICULTURAL, <i>por</i> DANIEL GUTIÉRREZ MARTÍNEZ	157
RECOMPOSICIÓN DEL MULTICULTURALISMO	
MOVIMIENTOS IDENTITARIOS Y VIOLENCIA EN AMÉRICA LATINA, <i>por</i> YVON LE BOT	189

LA PRESIÓN DESDE ABAJO: DERECHOS HUMANOS Y MULTICULTURALISMO, <i>por</i> RODOLFO STAVENHAGEN	213
MULTICULTURALISMO Y MIGRACIÓN INTERNACIONAL: PERMANENCIA Y REVALORACIÓN DE LA IDENTIDAD CULTURAL DE LA MIGRACIÓN MEXICANA EN LOS ESTADOS UNIDOS, <i>por</i> CECILIA IMAZ BAYONA	225
DIVERSIDAD Y EDUCACIÓN INTERCULTURAL, <i>por</i> REGINA MARTÍNEZ CASAS	241
LAS POLÍTICAS CULTURALES DESDE LA PERSPECTIVA DE LOS ORGANISMOS INTERNACIONALES, <i>por</i> LOURDES ARIZPE	261
 <b>DESAFÍOS — A MANERA DE CONCLUSIÓN</b>	
LAS CONDICIONES DE LA COMUNICACIÓN INTERCULTURAL, <i>por</i> ALAIN TOURAINE	275
ACERCA DE LOS AUTORES	305
RESÚMENES	309
ÍNDICE ANALÍTICO	315

impreso en programas educativos  
calz. chabacano núm. 65 - local a  
col. asturias  
06850 méxico, d.f.  
agosto de 2006













# MULTICULTURALISMO

## DESAFÍOS Y PERSPECTIVAS



DANIEL GUTIÉRREZ MARTÍNEZ (compilador)

El interés que la noción de multiculturalismo ha suscitado en el mundo contemporáneo no es nada desdeñable, y no tanto porque a partir de la era poscolonial o la llamada *crisis de la modernidad*, se haya conformado paulatinamente, un movimiento de pensamiento que aboga por la pluralidad de discursos, sino por los cuestionamientos y debates que se han originado con gran ímpetu alrededor de la necesidad del respeto y la tolerancia de las diferencias culturales, que hoy más que nunca, no cesan de enunciarse y esbozarse. Se trata de un *espíritu del tiempo* que está presente de manera cada vez más intensa en los discursos políticos y la gestión en las sociedades llamadas democráticas, al punto de convertirse en la actualidad —sin que esto deje de tener rasgos paradójicos— en la ideología “políticamente correcta” que toda tecnología de gobierno debe adoptar.

El multiculturalismo es la marca propia del *espíritu* que vive nuestro tiempo y que debe entenderse, no como un concepto, sino como una metáfora, como un signo de esta época, resultado de ese largo proceso de desgaste que tuvo el pensamiento institucional unitario, que trató empecinadamente de desterrar, a través de la promoción racionalista, nuestra parte humana y animal más preciada: el mestizaje e intercambio de valores, de principios, de ideas, de creencias, fusionando culturas y tradiciones, que así como las separa llega a negarlas.

El libro que aquí proponemos para su reflexión tiene la pretensión de plantear diversos puntos de vista, diversos pendientes y tensiones, de manera que se pueda seguir construyendo y conformando más claramente este *espíritu del tiempo* que hoy es imposible ignorar.