

La producción de las diferencias y la injusticia social en las sociedades multiculturales. Migración, reconocimiento y tolerancia. Conversaciones con Michel Wieviorka¹ en la ciudad de México

JOSÉ CARLOS LUQUE BRAZÁN *

Introducción

Durante el mes de abril de 2003, el Programa de Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, dirigido por la doctora Judith Bokser; la Facultad Latinoamérica de Ciencias Sociales (Flacso-México), a través del doctor Isidro Cisneros, y la Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal organizaron tres Seminarios en donde el expositor principal fue Michel Wieviorka. Su primera exposición tuvo como tema central los debates contemporáneos sobre violencia y racismo; su segunda conferencia versó sobre los procesos de globalización en el siglo XXI, el tema de la violencia y la política. y, por último, se refirió a la materia de la producción de las diferencias y la injusticia social en las sociedades multiculturales.

¹ Michel Wieviorka es uno de los principales intelectuales franceses contemporáneos, quizá el discípulo más destacado de Alain Touraine. Es doctor de Estado en Letras, Ciencias y Humanidades, doctor del tercer ciclo de Ciencia de las Organizaciones y además es doctor del tercer ciclo de Sociología. Actualmente es director de Estudios en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París, director del Centro de Acción e Intervención Sociológica (CADIS), fundado por Alain Touraine en 1981; es director de los Cuadernos Internacionales de Sociología junto con George Balandier; miembro de los Comités de redacción de las revistas científicas *New Community*, *Ethnic and Racial Studies*, *French Politics, Culture and Society*, y director de la publicación mensual *Le Monde*. Ha publicado una cantidad inmensa de libros. Su primera obra, de 1977, es: *Estado, empresarios y consumidores*; en la versión publicada por el Fondo de Cultura Económica (México, 1980). Entre sus obras más recientes destacan: *Sociedades y terrorismo*, "Ensayo de sociología de las organizaciones, La Francia racista; racismo y modernidad, La democracia a prueba, nacionalismo, populismo y etnicidad", *Racismo y xenofobia en Europa: una comparación internacional*, *Frente al terrorismo*, *Una sociedad fragmentada*, *Multiculturalismo a debate*. Junto con otros autores ha publicado: *El racismo: una introducción*, *La violencia en Francia*, y más recientemente *La diferencia cultural, una reformulación de los debates de 2001*.

* Doctorando en Ciencias Políticas, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México

El presente documento es producto de esta última discusión que se realizó en la sede de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales; su valor está intacto, pues los problemas que se trataron entonces siguen vigentes y no resueltos y tienen la virtud de conjugar problemas teóricos actuales acerca del reconocimiento y la tolerancia fruto de un interesante intercambio de puntos de vista entre el doctor Isidro Cisneros y el doctor Wieviorka. Asimismo, se incluye una ronda de preguntas y respuestas con un público íntimo que llevaron al expositor a plantearse esas problemáticas en relación con México y América Latina, vinculándolas estrechamente con la tensión existente entre derechos humanos y derechos colectivos. Éste es un documento inédito en el que se articulan la sociología del reconocimiento, la filosofía política y el debate en México y el mundo sobre el reconocimiento y la tolerancia con relación a un escenario en donde el cuadro del Estado nación se está redefiniendo.

La producción de las diferencias y las injusticias sociales en las sociedades multiculturales contemporáneas (Flacso, 8 de abril de 2003)

Michel Wieviorka: Voy a tratar un tema que es muy importante ahora: las diferencias culturales conectadas con las desigualdades sociales, la injusticia social, es decir, abordaré la articulación y la no-articulación cultural y social. Hace más o menos treinta años un sociólogo estadounidense muy famoso, de nombre Daniel Bell, publicó un libro en el que dijo: “Si quieren saber lo que es la modernidad, deben partir de que hay tres tipos de problemas distintos; la modernidad es social, política y cultural.” Son tres problemas distintos que pueden ayudar a definir lo que es la modernidad. Más o menos en la misma época, eran los años setenta, aparece y se desarrolla después un tema que fue central para todo el debate de las ciencias sociales, y no únicamente en las ciencias sociales, el tema de la posmodernidad. Este asunto era bastante interesante, porque su discurso, el más general de los pensadores de la posmodernidad, decía: “El mundo actual, el mundo donde vivimos, es un mundo donde por un lado tenemos lo social, lo económico y lo racional, con sus dimensiones de injusticia y sus problemas, y éste es el lado de la racionalidad, y por el otro, existen la cultura, las tradiciones, las convicciones, la irracionalidad a veces de los actores. Es decir, el pensamiento posmodernista no se fijaba exclusivamente en los tres problemas de Daniel Bell, sino que sostenía que dentro de este universo teórico las cosas se separan, que lo cultural va por un lado, lo social y lo económico van por otro, y entre ellos existe el vacío político. Eso era más o menos el posmodernismo, por lo menos como yo lo he entendido. Pues bien, yo no soy posmodernista, no pienso que de un lado tengamos las culturas, las tradiciones, las religiones, las convicciones más o menos irracionales, y por el otro, el mundo serio de la eco-

nomía, de la razón, de la razón instrumental, y un vacío entre los dos; sin embargo, pienso que es importante distinguir las cosas, saber que hablar de cultura y hablar de problemas sociales no es la misma cosa, y que tal vez no es posible desarticular totalmente ambas dimensiones.

De esta idea se desprende el tema de las diferencias culturales, la cual siempre ha existido y no es nueva; por ejemplo, en Francia, las guerras religiosas han sido muy intensas durante siglos y siglos; no es una novedad la guerra de los dioses: ahí está Bush hablando en nombre de una determinada visión más o menos mística de las cosas, y del otro lado, el Islam. Los problemas y violencias de este tipo datan de hace mucho. Pero lo que pasa, y ése es mi punto de partida, es que las diferencias culturales son evidentes; es decir, las religiones, los actores étnicos, los movimientos de las mujeres o los movimientos regionales son muchos; conforman una familia muy amplia. Todos esos actores, movimientos, asociaciones, de un tipo o de otro, se mencionan o expresan de manera muy fuerte después de treinta o cuarenta años en todo el mundo. Que la temática se ve renovada y tal vez sea nueva es muy importante.

Como la discusión se refiere a la articulación de lo social y lo cultural, quiero decir que, en los primeros momentos del desarrollo de las diferencias culturales de estos movimientos étnicos, regionalistas, de mujeres, de homosexuales, y otros más, su dimensión social era poco visible, casi invisible. Los actores que afirmaban: “quiero ser reconocido como mujer, quiero ser reconocido como indio de tal o cual grupo, quiero ser reconocido como miembro de esa o aquella región, de este o de aquel país”, en un primer momento no tenían mucha fuerza social. En los años sesenta o setenta, cuando empezaron a gestarse estos fenómenos, no se podía afirmar que fueran movimientos de pobres, o movimientos de ricos, o de clases medias. Esas categorías nunca funcionaron bien; la idea de una dimensión directamente social era difícil, y hay que notar también que todos estos movimientos se ubican en un momento histórico que no es el de los años setenta y ochenta, que fueron años de dudas, de bajas tasas de empleos, que si bien fueron momentos de crisis económicas, no se comparan con la grave crisis que empezó con la crisis petrolera de los años 1973 y 1974; pero en estos momentos, la cuestión social no es la misma que condujo a la crisis del desarrollo de las identidades culturales, no se gestó en un clima de inquietudes. Todo lo contrario, sucedió en un clima muy positivo.

En aquellos años existían, por lo menos en cierto número de sociedades, personas que vivían y asumían un sentido de pertenencia a la sociedad, no estaban fuera de ella, y es el momento en que surgen estos actores y movimientos nuevos de género, sexo y étnicos (entre otros), que dicen: “Queremos ser considerados diferentes en términos culturales”. Por ejemplo, la gente que tiene una enfermedad dice que debe ser considerada de tal manera que no sea vista únicamente como un problema

para la sociedad, pero sí como personas humanas que tienen derechos, es decir, lo más normalmente que se pueda. Ese momento no fue de larga duración, porque es posible ver rápidamente que una carga social está presente en las demandas culturales. Los actores que quieren ser reconocidos por su identidad religiosa, genérica o étnica, son actores que al mismo tiempo tienen, por decirlo de manera muy poco precisa, problemas sociales y no vienen únicamente para ser reconocidos como actores culturales.

Hay más y más por articular, si se trata de entender lo que ocurre, de articular lo social y lo cultural. Pienso que eso vale en muchos países y voy a ser un poco más preciso. Antes de hablar de la carga social de estos movimientos culturales tengo que insistir en uno o dos puntos: todos estos nuevos actores culturales tienen cierto número de características. En primer lugar, estos actores dicen que vivimos en sociedades modernas en donde hay más de un papel para las dimensiones culturales. Cuando las sociedades son muy modernas, tienen un lugar para las diferencias culturales.

Eso es muy interesante, porque es una ruptura total con la idea clásica de lo que es la modernidad, según la cual en las sociedades modernas hay, al menos, una plaza, un espacio para construcciones religiosas, tradiciones, identidades culturales, etcétera. La idea clásica de la modernidad es que la razón va a triunfar sobre las tradiciones, que están más o menos conectadas con la idea del oscurantismo. Es la idea moderna que viene de las luces, del siglo XVIII, y que se ha desarrollado en todo el mundo; pero lo que sostengo ahora es exactamente lo contrario. Nuestras sociedades contemporáneas son modernas y, es más, hay actores culturales que existen, y por eso pienso que las dimensiones culturales de todos estos movimientos son, para nosotros, una invitación a no pensar más la modernidad en términos clásicos de evolución, en términos evolucionistas, que dicen que la modernidad es un proceso de disolución de las identidades culturales, de las religiosidades, etcétera. ¡No! Debemos acabar con el evolucionismo y pensar en términos de la modernidad como tensión entre la razón, que existe, claro, y las identidades culturales; esto es un primer punto.

Un segundo punto muy importante es el siguiente. El desarrollo de las identidades culturales es un desarrollo de identidades colectivas, los actores dicen: estamos en un grupo, en una minoría, en una comunidad; el estar se prefigura así en un actor colectivo. Pero esta dimensión no es contradictoria con otro fenómeno característico de las sociedades contemporáneas, que es la aceleración del proceso del individualismo moderno; es decir, la gente, al mismo tiempo que cada vez más forma parte de grupos, colectividades e identidades colectivas, por un lado, son más y más individuos, por el otro. Eso puede parecer un poco raro, pero es así. ¿Qué significa esto? Que la gente quiere participar más y más como personas, como individuos singula-

res en la vida colectiva; que la gente quiere dinero, quiere trabajar o no trabajar, quiere tener acceso a la salud, a la educación. Pero todo eso es una dimensión del individualismo moderno; esta otra dimensión consiste en que los individuos quieren ser intérpretes personales de sus vidas, quieren ser sujetos de su existencia, quieren más y más dirigir su experiencia personal, su trayectoria de vida. ¿Y por qué eso no es contradictorio con la idea de las identidades colectivas? Por una razón muy simple: que hoy en día, cada vez más las identidades colectivas las selecciona la misma gente; las personas ya no dicen yo soy de tal o cual religión, o de este o aquel grupo étnico, ni de esta o de esa minoría, porque mi padre era de tal o cual grupo; la gente dice con más frecuencia: es mi decisión personal considerarme como miembro de tal o cual grupo, religión. Esta dimensión es cada vez más fuerte y se puede ver en muchos lugares, incluyendo situaciones que parecen muy lejos de eso. Entonces es muy importante saber que el individualismo moderno significa que la gente participa en la modernidad, que son sujetos personales de su vida, que este individualismo moderno puede conectarse con el desarrollo de identidades culturales colectivas. Un ejemplo es mi país, Francia: hoy día tenemos cinco millones de musulmanes y la población total es tal vez de sesenta millones de personas; es decir, son casi un siete u ocho por ciento de la población, y es muchísimo, porque en este país hace cincuenta años casi no había musulmanes.

Si se quiere saber cómo se logró este increíble desarrollo de la que ahora es la segunda religión del país después del catolicismo, hay que tomar en cuenta, claro, que hay migraciones, que llega gente del norte de África, o de Turquía, y que son musulmanes. Pero los hijos y los hijos pequeños de estos migrantes de hecho no dicen que ellos son musulmanes porque su padre o su madre eran musulmanes; dicen: ¡No!, en esta sociedad, ser musulmanes es nuestra decisión personal, porque en Francia es muy fácil no ser musulmán, es muy fácil olvidar la religión. Entonces, los procesos de este tipo son muy importantes.

Una tercera característica de estos actores culturales nuevos o renovados de los que yo hablo es que están muy conectados con la crisis del Estado nación. Para entender esta noción de crisis del Estado nación, conectada con el tema de estos actores culturales, debo decir muchos nombres o evocar algunos. En primer lugar, se debe señalar que hoy en día hay muchísimas migraciones, muchísimas diásporas en el mundo; son fenómenos mundiales, gente que va de un país a otro, y son fenómenos muy diferentes de los movimientos migratorios del pasado. Antes las migraciones eran bastante simples: si uno vivía en Polonia o en Rusia y no le gustaba vivir en ese país, se iba a Estados Unidos; o si era italiano y no podía vivir más en Italia, se marchaba a Argentina; y cuando llegaba a ese nuevo país se convertía en parte de él, y muchos de esos migrantes olvidaban sus relaciones con el país de origen, las tradi-

ciones desaparecían en su mayoría, y las que quedaban eran menos fuertes, salvo las tradiciones culinarias, pues como todos los antropólogos lo saben bien, la cocina se conserva más que otras tradiciones. Se trataba de un movimiento de la gente de un país a otro.

Hoy en día, las migraciones son redes de redes que van y regresan, o que si la gente no regresa, se siente todavía parte del país de origen; son cosas muy difíciles de describir porque no hay un proceso único, sino muchísimos. Hay personas que viven en Estados Unidos y que se dicen méxico-americanos y no que se dicen totalmente americanos, por ejemplo. Hay muchos otros ejemplos como ése. Por citar sólo uno de ellos, porque es interesante: en Francia ha llegado una gran migración de Marruecos; la gente que viene de allá sabe que su raíz es marroquí y se considera conectada con ese país; muchos de ellos no se definen como totalmente franceses, e incluso después de dos, tres o cuatro generaciones, consideran que conviven con dos partes del mundo. Si usted es parte de un proceso de este tipo de diáspora, de migración, el espacio mental imaginario simbólico donde vive no es únicamente el cuadro del Estado nación donde ha llegado. Su espacio es muy diferente. Hay casos, también en Francia, de familias de Sri Lanka, país ubicado cerca de la India, en Asia, que a veces viven a cincuenta kilómetros de París, la capital, y que nunca van a visitarla, y en cambio, cada año van a visitar a su familia en Sri Lanka. Son gente, pues, que vive en Francia, pero cuyo espacio es muy diferente del espacio de un francés clásico.

Estos movimientos hacen que el cuadro del Estado nación no sea suficiente para pensar estas identidades. Esto a veces se prolonga en lo político; por ejemplo, lo que ocurre hoy día con la guerra de Irak, de Estados Unidos e Inglaterra en Irak. Pues bien, si los mexicanos, si el presidente de México dice que él no está a favor de la guerra, la gente que vive en Estados Unidos y que son méxico-americanos no sabe muy bien qué hacer: si ir a la guerra o no ir, si es necesario o no; eso se traduce en tensiones y problemas de tipo casi político. Otro ejemplo: hoy se habla mucho de los kurdos, y hay una minoría kurda muy importante en Alemania; esta minoría ha hecho manifestaciones en la calle, no por obtener alguna cosa del gobierno alemán, ni para ser considerada como parte de la sociedad alemana, sino principalmente para ejercer una presión sobre el gobierno turco. Es decir, hacen una manifestación en Berlín para que el gobierno turco actúe de manera diferente; se trata de una transnacionalización más que de una internacionalización de los problemas, y a veces, de problemas políticos; eso es un fenómeno muy importante.

Si hay una crisis de los Estados nacionales conectada con este tema de las minorías y de las diferencias culturales, se debe también a que hay una crisis de las instituciones que deben hacerse cargo de la socialización y del orden público. No sé exacta-

mente cómo son aquí las cosas, pero lo que voy a decir del caso francés no debe ser muy diferente del caso latinoamericano. En Francia, todas las instituciones públicas viven una crisis muy fuerte. Hay crisis en la escuela pública; la gente considera que no funciona bien, pues existen problemas de violencia, incluyendo problemas de choques de comunidades dentro de la escuela. Hay problemas con la policía pública, y me parece que en México es mucho más grave que en Francia, porque funciona tan mal, que si tienes dinero y quieres un poco de protección, debes pagar a guardias privados. Hay problemas con la justicia, con los servicios públicos.

Cuando se estudia la crisis de las instituciones de este tipo es muy fácil descubrir, en primer lugar, que en estas instituciones trabaja gente que se siente muy mal en su vida, en su existencia; es gente que tiene un trabajo estable, lo cual es una protección muy importante, pero que considera que sus condiciones de existencia no son buenas. En segundo lugar, en estas instituciones se vive una gran tensión entre la voluntad del poder político, de las direcciones de estas instituciones, para a veces modernizarlas, introducir más eficacia, modos más modernos de organización, por un lado, y corporativismo, neocorporativismo y todos los elementos que hacen realmente que no sea posible modernizar estas instituciones.

En Francia, un ministro del sistema de educación nacional fue muy mal visto el día que dijo: “La educación nacional es como un mamut, no es posible cambiar cualquier cosa en un sistema prehistórico como éste”. Bueno, imagínese la reacción de los sindicatos con un ministro que hable así; se generó un conflicto muy grave, y tal vez lo más importante es que haya una crisis de las instituciones, porque los fines de ellas ya no están muy claros. No se sabe muy bien, por ejemplo, cuáles son las finalidades de la escuela pública. Tal vez si hacemos una discusión entre nosotros, algunos dirán que la escuela es pública para que todos los niños puedan por lo menos saber leer, escribir, etc., y otros dirán: “No, no, eso no es lo más importante; es más importante formar a los jóvenes como sujetos personales”, pero otros más opinarán: “¡No!, lo más importante es preparar a los jóvenes para que tengan acceso al trabajo, al mercado de empleos”; y algunos responderán: “Pero ¿cuál es este mercado de empleos que no funciona bien?” No está muy claro lo que esperamos de estas instituciones, y cuando no queda claro lo que esperamos de ellas, significa que hay una crisis bastante fuerte.

Esto tiene una estrecha relación con el tema del desarrollo de las identidades colectivas. Voy a poner un ejemplo: en Francia hoy en día viven, tal vez, quinientos o seiscientos mil judíos; en el pasado estaban mucho menos encerrados en su comunidad que hoy en día, y cuando se trata de ver por qué los judíos de Francia viven hoy día de manera mucho más comunitaria que ayer, hay que tener en cuenta varias dimensiones, algunas de las cuales están conectadas con las crisis de las institu-

ciones. Hay familias judías que envían a sus niños a la escuela pública con los demás niños; pero la escuela pública no funciona bien, hay una crisis muy fuerte. ¿Qué hacemos cuando tenemos un poco de dinero o tenemos acceso a una ayuda para niños en una situación como ésta? Los enviamos a una escuela privada, porque la escuela pública no funciona, y si somos judíos, los mandaremos a una escuela privada judía. ¿Qué va a pasar en esa escuela privada judía? Claro que hay temas que son los mismos que se tratan en la escuela pública, pero hay también otros que más bien son religiosos, o comunitarios, en donde se habla mucho del Estado de Israel. Entonces los jóvenes que van a estas escuelas crecen más y más en una lógica comunitarista, de su comunidad, y eso significa que el papá y la mamá, que tal vez están totalmente lejos del comunitarismo, que tal vez piensan puramente en temas individualistas, sólo quieren que sus niños tengan una buena educación y que no vayan a escuelas que no funcionan bien. A través de una decisión de tipo individual, tomada por razones que no son religiosas, o comunitaristas, que son puramente individualistas, buscando una buena educación para los niños, a través de este tipo de decisión comunitarizan un mundo judío que no es tan comunitarista, o que no era tan comunitarista.

Hablo de este caso muy limitado, muy preciso, para explicitar que hay muchos otros procesos en otros grupos que también están conectados; la crisis de las instituciones tiene su papel en la comunitarización, o en la etnicización, o en el desarrollo de comunidades, minorías, etc., y eso vale para todas las minorías que están en un proceso de migración. Si las autoridades públicas no funcionan, claro que la gente va a organizarse como pueda, y se va a organizar de un modo comunitarista, y por eso me parece que hay una conexión entre el comunitarismo, por un lado, y la crisis de las instituciones, por otro.

Ahora quiero insistir en los procesos que permiten entender cómo hay una conexión entre la injusticia social y el crecimiento de las identidades culturales. Para hablar de eso lo mejor es ofrecer ejemplos muy claros; tengo, entonces, que describir unos casos bastantes limitados pero que pueden ayudar a entender cómo se articula lo social y lo cultural de tal manera que ambos procesos confluyen.

Mi primer ejemplo es impresionante. Se refiere a tratar de explicar cómo hoy en día, en Francia, la gente es más y más musulmana en ciertos medios de la población francesa. La industria en Francia era muy importante en los años cincuenta y sesenta y muy consumidora de mano de obra no calificada; la gente venía para armar coches, para trabajar en la siderurgia. Este tipo de industria necesitaba muchos brazos sin calificación, sin competencia, y por eso durante los años cincuenta y sesenta, el gobierno francés y los patrones franceses iban a Argelia y Marruecos y a otros muchos países diciendo a la gente: “Por favor venga a Francia a trabajar.” ¿Quiénes lle-

gaban a Francia en ese entonces? Eran hombres, no mujeres; solteros que sólo venían a trabajar, pero que sabían o pensaban que todo el dinero que ganaban no era para vivir en Francia, sino para mandar a sus países una remesa. La idea era: “Yo trabajo lo más que puedo y, después, cuando tenga bastante dinero o esté demasiado cansado, qué sé yo, me regreso a mi país, a Argelia o Marruecos, etcétera, y con ese dinero podré comprar un pequeño restaurante, un bar, un garaje, etcétera”. Estos migrantes eran incluidos socialmente como actores explotados y dominados, pero sólo participaban en la producción industrial, se les incluía a través del trabajo, pero eran totalmente excluidos en términos culturales y políticos, o cívicos. Por ejemplo, no querían participar en la vida política francesa, no tenían interés en eso. No querían ser considerados como parte de la vida cultural francesa; no deseaban, por ejemplo, aprender el francés, pues no era necesario para ellos; vivían en hoteles para trabajadores migrantes muy pobres y quedaban excluidos de la cultura y la vida política francesa. Ése fue el caso durante los años cincuenta y sesenta. Un paréntesis: fui a visitar en 1972 o 1973 una ciudad de Estados Unidos, y la comparación con los chicanos en ese país era evidente, los migrantes eran casi únicamente hombres y había muchas cosas similares.

Después vinieron los años setenta y pasaron dos cosas simultáneamente; hubo una crisis económica increíble que ya no era sólo una crisis, sino una mutación en las formas de producción; ya no se necesitaba toda esa mano de obra no calificada para producir las cosas de la industria francesa; por ejemplo, para construir un coche hoy día se requieren mucho menos personas que hace cuarenta años.

Entonces, por un lado tenemos personas sin empleo, o menos empleo, y por el otro, Francia, que ha firmado acuerdos internacionales, toma la decisión de aceptar la reunificación familiar. ¿Qué pasa? Muchos de estos trabajadores migrantes dicen: “Bueno, es mejor vivir en Francia con la ayuda social, sin trabajo, con la familia, con mis hijos, que regresar sin dinero y de manera triste a mi país”. Entonces se quedan y vienen nuevas generaciones que viven más o menos lo contrario de la situación anterior de sus padres; es decir, son quienes sufren más el desempleo, se ven excluidos de la sociedad aunque sus padres sí habían sido incluidos socialmente. Sin embargo, muchos de estos niños saben que su futuro está en Francia, no en Argelia, por ejemplo. Marruecos es un poco diferente, pero saben que su futuro está dentro de la sociedad francesa, no regresan al país de sus padres. Si uno sabe que va a vivir en un país, se va a integrar culturalmente, va a participar de la lengua, irá a las mismas escuelas y participará en el modo de vida, es el reverso de la situación anterior. Estos jóvenes, en los años ochenta y noventa, se ven excluidos socialmente, viven en barrios populares muy pobres, fuera del centro, que en Francia no es como en Estados Unidos, pues el centro por lo general es la parte agradable y hay barrios populares

fuera de la ciudad que son terribles, con altas tasas de desempleo y jóvenes que no tienen nada que hacer. Estos jóvenes, excluidos socialmente, son incluidos cultural y políticamente, son franceses, porque si eres nacido en Francia, tú eres francés, por el hecho de haber nacido en su territorio. Entonces son franceses o van a ser franceses muy rápidamente.

Aquí se agrega una tercera dimensión: excluidos socialmente, incluidos política y culturalmente, por lo menos en teoría, son víctimas de racismo. ¿Qué dicen los racistas? En una situación general de crisis económica, de problemas de empleo, de crisis de las instituciones, los racistas dicen: “Ah, por el cabello que tienes no hay empleo, se lo voy a dar a otro; por el color de tu piel no puedes entrar en mi discoteca”; en cuanto a la policía, ésta va a decir: “Bueno, si hay un problema de terrorismo, ¿a quién vamos a vigilar?, ¿A la señora de piel muy blanca y seria, que parece bastante rica, o al joven de pelo muy sucio y muy moreno?” Por supuesto, este tipo de joven es el que va a ser vigilado; el racismo de la policía funciona así, y el agente de policía dice: “Es nuestro trabajo, nosotros sabemos que una señora así no es una terrorista; pero el joven muy moderno tal vez sí.” Hice muchas entrevistas a policías, y dicen: “Mira, si este joven muy moderno no tiene una bomba en la bolsa, por lo menos tiene un poco de hachís, o de droga, y si él no tiene droga, tal vez su situación es irregular, y por lo menos yo hago mi trabajo de esta manera.” Y si tú eres un joven que está siempre vigilado por la policía, tienes el sentido de vivir en un mundo muy racista y tienes razón. Y no hablo de la justicia, pues en la cárcel hay muchos jóvenes que fueron encarcelados por una pequeña cantidad de droga.

En ese momento aparece el Islam; es decir, la diferencia cultural. Un caso un poco abstracto: ¿qué pasa cuando tú eres joven y te ves excluido socialmente, pero quieres incluirte culturalmente y eres víctima del racismo? Hay muchas personas que dicen: “Yo quiero vivir en este país, en esta sociedad; quiero participar en la modernidad de tipo francesa, pero es difícil, es muy difícil trabajar cuando no hay empleos, es muy difícil rentar un departamento para tener una familia; el Islam debe ayudarme en esta situación.” El Islam viene a ser el recurso para ser capaz de estar en un mundo tan hostil. No digo que sea solamente el Islam; la religiosidad se explica a través de lo social, hay una conexión entre las dificultades generales de la existencia, el deseo de existir como sujeto personal en una sociedad tan difícil, y el hecho de decir: “Soy musulmán”. Y por eso cada día hay más personas que son musulmanas, no para oponerse a la modernidad francesa, pero sí para ser incluido y ser capaz de vivir dentro de esta modernidad; por eso, la mayoría de los musulmanes ha aceptado el Islam no para oponerse, sino para estar dentro de la sociedad. Es un primer caso donde una dimensión cultural se conecta con una dimensión de injusticia social y racismo. Pero

hay veces en que ocurre lo contrario, el mismo joven dice, más o menos: “Es imposible vivir en esta sociedad, siempre soy víctima de racismo, siempre me siento excluido, ¿por qué debo vivir en este barrio popular sin ninguna posibilidad de salir de él, de conocer otras cosas?” Y llega el momento en que este joven tal vez diga: “Soy musulmán y eso me da la fuerza”, no como en el caso precedente de ser incluido dentro de la sociedad, no: “Eso me da la fuerza de oponerme a esta sociedad, para oponerme a esta modernidad que quiero tanto pero que no puedo conseguir, donde no puedo existir.” Entonces vienen comportamientos de diversos tipos que son el reverso del caso precedente; es decir, tendencias al fundamentalismo religioso, que viven de manera únicamente religiosa, proclives al radicalismo religioso. No es lo mismo aquella gente que dice: “Voy a ser cada vez más musulmán, más radical, y, tal vez, más terrorista.” En este segundo caso, la religión no está conectada con el deseo de participar de la modernidad, sino con el deseo de demostrar su odio y su desesperanza por vivir en una situación donde todas las puertas están cerradas, y entonces viene el momento de oponerse a la modernidad y de no participar en ella.

Si queremos entender más el desarrollo de la construcción del Islam en sus diversas formas o en sus diversos sentidos, podemos partir de este tipo de proceso. Conozco bastante bien el Medio Oriente y toda esa parte del mundo; pienso que si queremos entender mejor lo que sucede con el Islam, lo que pasa en muchos países de esa parte del mundo, tal vez podemos pensar a partir de estos mecanismos que hacen que la gente se sienta fuera de la modernidad, y hay dos posibilidades: utilizar el Islam como recurso psicológico para quedarse en la modernidad, o generar más y más una lógica de rabia, de desesperanza, de odio y violencia. Y eso es lo que ocurre; los más viejos de nosotros recuerdan muy bien las imágenes de la revolución en Irán, una revolución contra un régimen muy moderno, pero muy excluyente. El Sha era un hombre que quería modernizar su país de manera muy rápida, pero excluyendo a mucha gente, y muchos pobres que se sentían excluidos y que querían participar en ese proceso, optaron por reconocerse en el Ayatolá Jomeini. Ése es mi primer ejemplo, con el que muestro que para entender, por lo menos en Francia y tal vez en otras partes del mundo, cómo se desarrolla el Islam, hay que introducir dimensiones sociales.

El segundo caso que quiero evocar no está conectado con lo social desde el punto de vista de gente que es pobre, pero sí con gente que pertenece a las clases medias o de mejor posición, porque estos procesos de conexión de lo social y lo cultural no valen únicamente para los pobres, y en toda, o en casi toda Europa, hay procesos donde aparecen movimientos nacionalistas más o menos de extrema derecha. Son movimientos que tienen una dimensión muy fuerte de afirmación cultural, hablan en el nombre de una identidad cultural: la nación francesa, la nación del norte de Italia; o si se va a Bélgica, la nación de Flandes; hay muchas en Noruega, en Austria,

en Holanda, etcétera. Son movimientos políticos pero también culturales, porque hablan en el nombre de una identidad cultural, de una nación. ¿Cómo analizo el proceso de desarrollo de estos movimientos en conexión con lo social? Me parece posible observar por lo menos tres mecanismos que funcionan y que ayudan a comprender mejor cómo se constituyen y se desarrollan estos movimientos. El primer proceso es el más fácil de entender: la caída social. Es el caso, por ejemplo, en Francia, en los años sesenta o setenta, de un barrio popular donde hay trabajo y donde la gente que vive ahí no es pobre; son obreros y no de los más pobres. A estas pequeñas clases medias les sobrevienen los años setenta y ochenta y se les cierran las puertas de las fábricas donde trabajan, y se van del barrio los más activos, los más dinámicos, los que tienen recursos para ir a otro lado a trabajar. Y, en cambio, tú te quedas solo, viejo, sin trabajo, y todo el mundo cambia, y tienes la sensación de que vives una situación de muy fuerte caída social. Cuando vives eso, si eres descendiente de franceses de muchísimas generaciones, y vienen todos estos migrantes a vivir en tu barrio, pobres, pero que tienen cierto dinamismo, y cuando ves todas estas diferencias y no sabes exactamente quiénes son, porque no entiendes lo que pasa, tal vez las ideas nacionalistas te van a dar el sentido que necesitas para poder existir, te van a dar el cuadro imaginario que necesitas para no desaparecer, y por eso hay una relación muy directa en muchos casos entre la gente que vota para el fondo nacional de infancia, para la liga en Italia del norte, etcétera.

Hay una relación directa para cierto número de personas, entre la caída social y este reflejo de considerarse a través de una identidad nacional. Entonces se ve el cuadro social de tu existencia, el cuadro cultural, nacionalista en este caso, pero también racial, porque dices que los otros son de una raza inferior y diferente; ésa va a ser la manera de no desaparecer totalmente y, claro, eso está conectado con ideas de extrema derecha. Es por eso que ciertos investigadores hablan del nacional-populismo para tratar este tipo de fenómenos. Y si nos interesa la sociología electoral, es muy interesante ver cómo las mismas personas que eran comunistas votan por tendencias nacionalistas. En Francia hay muchas cosas de este tipo. Tengo un amigo politólogo que llama a este fenómeno “el izquierdismo derechista”, pues son gente que viene de la izquierda y que acaba en la extrema derecha.

Un segundo proceso conectado con esta situación de voto y de identificación con el nacionalismo es un poco diferente, pero es también un proceso social. Hay muchos casos de personas que dicen: “No soy totalmente pobre y trabajo mucho, no tengo vacaciones, ni me compro un coche maravilloso; pero me salgo de este barrio popular tan pobre, me voy a comprar mi casa propia, tal vez frente al barrio popular, pero no quiero vivir más con esos pobres que son los migrantes”, y hacen muchos sacrificios para eso. Por ejemplo, tú y tu familia tienen muchas deudas, y aunque es

muy difícil, logras escapar de la terrible situación de vivir en estos barrios populares. Y estás en tu pequeña casa, frente al barrio popular, y tienes la sensación de que las autoridades públicas hacen mucho a favor de estos pobres; hacen demasiado por ellos y nunca tienen que pagar por cosas que tú debes pagar. Por ejemplo, ya tienen ascensores porque vienen las autoridades públicas y ponen ascensores en sus edificios, les pintan sus casas cada dos o tres años por cuenta del erario. Estos pobres se benefician de muchas cosas, y tú, mediante sacrificios personales, compras tu pequeña casa, pero no recibes ninguna ayuda. Entonces, en este sentido, puedes pensar que la extrema derecha nacionalista tiene razón, que estas personas del barrio popular, pobres, migrantes, están explotando a la sociedad, a las instituciones; dices que es demasiado: “No quiero más a estas personas y, por eso, voy a ser cada vez más nacionalista y a criticar más a esta gente que son pobres, y las voy a considerar por sus características culturales; por ejemplo, el Islam, y voy a decir que el Islam es una amenaza muy fuerte para mi sociedad.” Es un proceso un poco diferente del precedente, pero el resultado va a ser el mismo: votar por el Frente Nacional o por la Liga del Norte en Italia.

Hay un tercer proceso: la gente que es bastante rica y que dice: “Bueno, yo soy rico; no quiero mezclarme con los pobres, y para no mezclarme con ellos es mejor que existan nudos”. Hay situaciones en que los nudos son muy reales; es decir, personas que dicen: “Vivo en un lugar de gente como yo, clases medias o poco más, y hay un barrio popular muy cerca de aquí, a uno o dos kilómetros; no quiero que la gente del barrio popular permita que sus niños vayan a jugar en mi barrio, y no quiero, por ejemplo, que la gente del barrio popular que desea comprar cosas en el supermercado, que está al otro lado de donde vivo, pase a través de mi barrio de gente adinerada, y por eso construyo un muro”. Hay situaciones de este tipo. Pero los muros no son únicamente materiales, son también simbólicos y el nacionalismo es un muro, porque el nacionalismo dice: “Fuera los migrantes.” Y por eso el nacionalismo puede ser, en este tercer caso, el cuadro simbólico imaginario de gente que no es pobre, que no tiene problemas sociales, pero para no tener que mezclarse con los pobres crean estos muros simbólicos. Eso me parece bastante interesante, porque significa que hay por lo menos tres procesos, tres mecanismos sociales, tal vez hay muchos más, muy diferentes pero que se aglutinan para dar votos nacionalistas. Ésas son cosas muy importantes que valen para muchos países; en ciertos casos, es más frecuente el voto de la caída social; pero en otros lo es más el voto de gente bastante rica. Por ejemplo, me parece que en el norte de Italia, que es la parte rica de ese país, el voto nacionalista de Humberto Bossi es el de gente rica que dice: “Nosotros no tenemos nada que ver con los pobres, corruptos, mafiosos del sur; no queremos nada con esa gente.” En Francia es más complejo. Hasta aquí he analizado el tema:

diferencia cultural e injusticia social, o problema social. Ahora quiero introducir otras dimensiones del problema, que es un problema gigantesco; es el tema de la relación: diferencias culturales y políticas, que es un poco diferente.

En los años setenta, ochenta y noventa, el debate en muchos países sobre este tema fue muy activo, pero me parece que un problema de la discusión de aquellos años fue no diferenciar de manera suficiente las disimilitudes. Claro, hay gente que dice que no es lo mismo el caso de las minorías que estaban aquí antes que todos: “los indígenas, los aborígenes”, que el de las minorías involuntarias, como los negros en Estados Unidos, o en toda América Latina también, pues son gente que no llegó aquí por su propia decisión, sino por la esclavitud. Claro que éste no es el caso de los migrantes más recientes, ni es el de los problemas de los movimientos regionalistas. Desde luego que todo eso es diferente. Pero me parece útil reflexionar de manera un poco diferente y mostrar que hay por lo menos cuatro casos, cuatro tipos de problemas distintos, que hacen que no se pueda imaginar una respuesta política única para un conjunto de problemas distintos. ¿Cuáles son los cuatro casos de problemas distintos que yo considero? El primer caso es cuando las diferencias culturales funcionan únicamente, o casi únicamente, con una lógica de pura reproducción; es decir, cuando existe una identidad cultural que quiere reproducirse tal cual es. Eso significa que la identidad cultural es para los niños lo que los padres le dan, y que si hay problemas, son problemas de resistencia a la disolución de la identidad, a su negación, a su asimilación, etcétera.

El segundo caso es cuando hay una lógica no de reproducción de una identidad cultural, sino más bien de producción, de invención. Hay libros o artículos muy interesante donde se trata la invención de la tradición, es decir, la idea de que las identidades culturales no son únicamente las mismas que las de los padres, o las de antes, sino que son producidas en nuestras sociedades. Eso es válido para muchas de las identidades culturales. Veamos dos o tres ejemplos: en muchos países, la homosexualidad es una identidad cultural; en el pasado, hace cincuenta años, eso no era posible. Hoy tenemos la identidad de los musulmanes, que se fue dando en muchos países. En América del Norte hay mucha gente que es musulmana, pero es una invención, pues hay poca migración y poca participación, y en muchos lugares lo que es importante es la producción de la identidad; siempre hay que mirar las cosas muy de cerca. Por ejemplo, hay muchas identidades que aparecen como fruto de una lógica de reproducción, pero que en realidad son el fruto de una lógica de producción. Veamos un ejemplo francés, aunque tal vez de los indígenas de México se pueda decir lo mismo que voy a comentar sobre Francia. En una parte de Francia que se llama Bretaña, hay una identidad colectiva muy fuerte, la gente está muy contenta de ser “bretona”. Lo que es interesante es que los componentes de esta identidad son

casi todos inventados o reinventados, mucho más que reproducidos. Hay una tesis, que me gusta mucho, que describe cómo la arquitectura bretona fue copiada de la arquitectura del centro de Francia del siglo XIX, otro caso es la música bretona. Si usted va de vacaciones a Francia en julio o en agosto, en esta parte de Francia hay muchos conciertos de música bretona. Claro que no se puede imaginar cómo era esta música hace uno o dos o tres siglos, pero es música bretona. Es decir, la identidad se fabrica, se transforma, se inventa, y yo estoy seguro de que la identidad de los indígenas cuando producen obras de arte, o música, etc., no es estable en un país como México, que cambia mucho, que se transforma; ésa es una segunda lógica.

Ahora hay una tercera lógica, la del mestizaje cultural, la hibridación; es decir, cuando las identidades colectivas están en un proceso de mezcla permanente. Aquí no se trata de la reproducción de cualquier identidad colectiva, no se trata de la producción de cualquier identidad colectiva; se trata de procesos en los que las formas de la vida cultural son el resultado de mezclas de identidades anteriores, son procesos importantes. El cuarto caso es cuando las identidades culturales son únicamente personales; es decir, no están conectadas con una identidad colectiva, sino con la subjetividad personal de tal o cual persona. Los artistas, por ejemplo, o la gente que hace cosas con su cuerpo, son gente que participa en la realidad cultural, tiene una identidad cultural muy fuerte pero sin relación necesaria con un grupo, con una minoría.

Es importante distinguir estos cuatro casos: reproducción, producción, mestizaje y subjetividad personal, porque si queremos reflexionar en términos políticos, la reflexión debe ser diferente en cada ocasión, y el debate también. Si se trata del debate cuando hay una lógica de reproducción, ¿qué quieren las minorías, qué quieren únicamente reproducir exactamente siempre? A veces quieren la independencia política, ser reconocidos como un grupo independiente, o si no quieren derechos culturales claros, que marquen una diferencia entre ellos y otro grupo. Y lo que es muy importante es que en las demandas de estos grupos que funcionan con la lógica de la reproducción, la subjetividad personal no tiene ningún papel, porque estos grupos no funcionan de manera holista; para hablar como el antropólogo Louis Dumont, funcionan con la idea de que la lógica de grupo es más importante que la lógica de las personas; para existir, para reproducirse, el grupo es importante, las lógicas individuales son una amenaza para el grupo. Es decir, en este primer caso, la relación con lo político es una relación de ruptura —crear un estado independiente, por ejemplo, o de obtener derechos que valen únicamente para su minoría, pero no participan más y no dejan a los miembros del grupo participar en la sociedad más general. En el segundo caso, el de producción, la subjetividad de los actores es mucho más importante. La gente dice: “Yo quiero inventar, yo quiero participar”, y es así como se transforman las cosas, y aquí hay un debate político: ¿qué hacer con estos grupos

que se transforman, se producen, pero tienen cierta estabilidad?, ¿qué hacer con ellos? En el debate hay tres posiciones posibles; en el debate político, unos dicen que es un peligro para la democracia, que no debemos aceptar eso, hay que pelear, hay que combatir, y para combatir hay muchas maneras, algunos opinan: “Para combatir hay que exigir a los miembros de estos grupos que se asimilen.” Hay otros que dicen: “Hay que exigir a estos grupos que se vayan”, esto es, las dos maneras de combatir la lógica de producción de identidades colectivas son la asimilación o la destrucción.

La segunda manera de responder políticamente a estas lógicas de producción es proponer una política de tolerancia. La tolerancia es: “Tú puedes quedarte como grupo en tu vida privada; en el espacio público te tolero, pero la condición es que no exageres, que no crees desorden, que no entres en conflicto con otros, ni con el orden general.” La tolerancia, y por eso es un progreso, aunque insuficiente, la tolerancia de los grupos minoritarios significa: “Tú puedes existir, pero eres un ciudadano de segunda clase. Y si haces cosas que no gusten a la mayoría tal vez haya problemas para ti.” Si yo le digo a una persona: “Yo te tolero”, introduzco inmediatamente la imagen de superioridad y de inferioridad, es por eso que defiendo mucho más la tercera manera de tratar políticamente estos grupos minoritarios, que es el reconocimiento, no la tolerancia. El reconocimiento, si tenemos formación de filosofía política, es idea de Charles Taylor, un filósofo canadiense. Bueno, hubo un debate muy largo, y fue muy intenso durante los años setenta, ochenta y noventa entre las tres posiciones posibles: combatir las diferencias, tolerar las diferencias, reconocer las diferencias.

Veamos ahora el mestizaje, que es la tercera posibilidad. El mestizaje significa que no se da paso al nivel político, porque la lógica del mestizaje es la lógica contraria de la estabilidad, pues los mestizos culturales son gente que se mezcla, si hay mezcla, no hay grupos estables que puedan decir que quieren ser representados en el ámbito político. Por ejemplo, si soy hijo de una persona que viene de Senegal y de otra que viene de Suecia, y mañana, como hijo de estos grupos, me caso con una señora mexicana, cuyo padre era mexicano y cuya madre era estadounidense, y tengo hijos, bueno, no hay representación política porque mis niños van a ser casos muy particulares; pero todo eso puede participar en la identidad cultural. Entonces, en el caso del mestizaje, de la hibridación, el problema no se puede hablar en términos de tolerancia o de reconocimiento. No son problemas políticos del mismo tipo; cambia el debate político, y más si se trata de personas individuales; claro que cuando eres un artista, por ejemplo, no necesitas, ser representado por tu cultura. No hay un paso al nivel político comparable a lo que ocurre con la lógica de producción.

Tal vez lo digo de manera demasiado rápida, pero poco importa. Lo que importa y sí es relevante es ver por lo menos que hay problemas distintos, y que cuando las diferencias son de un tipo o de otro, el debate político debe cambiar. Lo que ha

pasado durante los años ochenta y noventa es que estas distinciones que presento no fueron realmente tan discutidas, y que la más importante fue la discusión que vale para las lógicas de producción. Pero el análisis sobre la lógica de reproducción, principalmente acerca de lo que es el mestizaje, no estuvo realmente en el centro del debate.

Si hablo del mundo anglosajón, por ejemplo, la polémica se daba entre liberales y comunitarios; si me refiero al mundo francés, la controversia era entre republicanos y demócratas. Y en todos los casos el problema era tolerar, asimilar o reconocer; eso vale para los problemas de la producción de identidades colectivas bastante estables, pero no vale para los otros tipos de problemas. Y lo que es más importante, la discusión se centró en los temas culturales, pero no tomó en cuenta los temas sociales que he presentado; los problemas de desigualdad social, de injusticia social, no fueron realmente discutidos en estos debates sobre qué hacemos con las diferencias culturales.

Pero hay un tema donde los aspectos sociales y culturales estaban presentes en los debates: era el tema del multiculturalismo, y ahora quiero hablar un poco de él. El tema del multiculturalismo fue inventado en Canadá en los años sesenta, y surgió ahí por razones puramente políticas y culturales; es decir, ¿qué hacemos con el caso de Quebec?, ¿qué hacemos con la cuestión francesa? Porque, como lo saben, Canadá es un país grande con una mayoría inglesa, pero con una parte francesa, donde se habla francés, que se llama Quebec. Y en los años sesenta, el gobierno de Canadá publicó un informe sobre el tema del biculturalismo y el bilingüismo; es decir, qué hacer con las dos culturas. Lo que es muy interesante es que las conclusiones del informe oficial establecían que era mejor hablar de multiculturalismo y multilingüismo. Mi opinión es que eso era una manera de no hablar de la cuestión francesa; si dices que no hay un problema determinado —el de la cuestión francesa—, pero sí muchos problemas, disfrazas un poco el problema central. Pero así fue como surgió la noción de multiculturalismo; esto es, al decir que en Canadá hay migrantes no únicamente franceses o ingleses, sino que hay gente que viene de Ucrania, de Polonia, de Alemania, y por eso los canadienses fueron más o menos los inventores de la discusión.

Pero lo que es muy interesante son dos cosas. La primera es que, después de veinte o treinta años de que se hicieron los informes, se necesitó mucho tiempo para introducir la noción en las instituciones, en un documento oficial; en un anexo a la constitución de Canadá dice que el multiculturalismo debe ser parte de la vida institucional y, después de veinte o treinta años de multiculturalismo, es muy interesante ver cuál es la situación en un país como ése. Si se trata de la cuestión francesa, de Quebec, el multiculturalismo no tiene nada que ver. ¿Por qué? Porque el multiculturalismo es una manera de tratar varias identidades culturales dentro de la

misma sociedad, y lo que quieren los independentistas franceses es estar fuera de Canadá, ser independientes. Por eso la cuestión nacional no se puede tratar con el multiculturalismo.

El segundo punto es que el multiculturalismo se conectó con lo que los canadienses llaman “los pueblos o las naciones primeras”, “nativas”, dicen los estadounidenses. Tampoco funciona. El único lugar en donde funciona el multiculturalismo es con los migrantes recientes, con gente que viene, por ejemplo, de Haití y que llega a Canadá y que es pobre, y que tiene una gran diferencia cultural. Pero el tema nacional y el tema de las minorías indígenas no pueden ser tomados en cuenta a través de políticas de tipo multicultural. Ahora bien, ¿qué son estas políticas? Es muy interesante distinguir el caso de Canadá, pero también los de Australia y de Suecia, respecto del caso de Estados Unidos. ¿Qué pasó en Canadá? La idea fue la siguiente: cuando hay una minoría cultural es muy probable que tenga problemas sociales particulares, es muy posible que, por un lado, esta minoría no esté reconocida por sus características culturales, y que al mismo tiempo, por otro lado, sea víctima de fuertes desigualdades sociales. Entonces la idea de los canadienses puede ser: “La misma política, que vamos a llamar multiculturalismo, va a reconocer culturalmente, va a dar derechos culturales a minorías, pero de manera simultánea, va a ayudar socialmente a los miembros de esta minoría que tienen problemas.” Este multiculturalismo es al mismo tiempo una política que trata simultáneamente las dos dimensiones cultural y social. Eso significa, por ejemplo, reconocer las lenguas de origen de los niños procedentes de una minoría, y reconocer la historia particular de este grupo, reconocer su contribución a la historia general de Canadá, etcétera., y ayudar a las familias a que tengan empleo para que los niños puedan ir a la escuela, para que tengan alojamiento decente, etcétera. Es decir, políticas sociales, escuela, educación, salud, trabajo, empleo, alojamiento, conectadas directamente con una política de derechos culturales, de reconocimientos culturales. Ése es el modelo, si puedo hablar así, el modelo canadiense, y a este modelo lo llamo “multiculturalismo integrado”; es decir, un multiculturalismo que toma en cuenta en una política única en lo cultural y lo social.

Ahora bien, si voy a los Estados Unidos, parece que se trata de problemas desarticulados. ¿Qué hay ahí? Por un lado, un debate cultural muy activo sobre el problema del reconocimiento; hay muchos grupos que dicen de una manera u otra que el universalismo de los dominantes en Estados Unidos no admite que exista otra cosa que valores universales, pero este universalismo es la negación de muchos valores particulares. Este universalismo olvida que hay mujeres, y no únicamente hombres; este universalismo olvida que hay gente que no es protestante, que hay gente que viene de otra cultura; este universalismo olvida en la universidad que la literatura no es únicamente la europea o la norteamericana, sino que existe una literatura de África,

de India, etcétera. Es decir, se trata de grupos que dicen: “Queremos más reconocimiento cultural.” Y eso es muy fácil de ver si ustedes van a Estados Unidos, y hallarán que en cualquier biblioteca universitaria hay muy pocos libros de sociología hoy día, y más y más libros de Cultural Studies, African-American Studies, entre otros. Es decir, hay grupos que actúan para ser conocidos, y ése es el modo de funcionar de muchas universidades. Bueno, esto a veces sucede con razón cuando la gente afirma que tal es el canon, que éstos son los libros que los jóvenes deben conocer. Es muy importante eso y está conectado con lógicas de ser reconocido culturalmente. Eso es muy trascendental, si miramos el funcionamiento de cierto número de minorías. Hoy día hay muchos negros que dicen: “No queremos ser ‘black’, porque es un color o una ausencia de color; yo no soy ‘black’, yo soy afroamericano.” Eso significa: “Quiero ser reconocido por mi cultura”, porque ser afroamericano significa estar conectado con una historia, con una parte del mundo, con otro continente, y lo mismo sucede con la diferencia entre ser chicano o mexicano.

Hay quienes dicen. “No quiero ser considerado mexicano-americano, soy de Norteamérica.” Entonces hay, por un lado, una demanda muy fuerte de reconocimiento cultural, y esa demanda la tratan de manera más o menos satisfactoria las universidades o los programas de escuela para los niños; pero, por otro lado, hay políticas en Estados Unidos, que ellos llaman de afirmación, de acción afirmativa. No se equivocan: no son políticas culturales, son políticas sociales. ¿Qué es la acción afirmativa? Es una política que dice: hay grupos que por varias razones históricas son víctimas de injusticias sociales. Estos grupos tienen miembros individuales y vamos a ayudarlos con una política muy voluntarista; por ejemplo, obligando a las universidades a aceptar más gente de tal o cual grupo. Pero otro ejemplo de afirmación se da en ciertos estados sureños de Estados Unidos, donde dicen: en las licitaciones se presentan empresas hispánicas que tienen dificultades, y vamos a dar prioridad a esas empresas pertenecientes a empresarios hispanos.

Lo más importante y lo más debatido actualmente es el tema de las universidades. Es decir, los miembros de una minoría que estructuralmente es víctima de desigualdades sociales tienen derechos sociales superiores a los otros para establecer cierto equilibrio social. Eso no tiene nada que ver con ningún reconocimiento cultural: si eres un negro que quiere ir a la universidad, no vas a ser considerado como un afroamericano que tiene su cultura. No, tú eres víctima de injusticia social porque eres negro y puedes ir más fácilmente que otros a la universidad. No sé si soy claro, pero insisto mucho en que estas políticas son sociales. Claro, tal vez después las cosas se mezclen; por ejemplo, si en una universidad hay muchos negros jóvenes que se han beneficiado de una política de afirmación, después tal vez deseen que se hable de manera diferente de un determinado número de problemas. Tal vez quieren

que se desarrolle en esta universidad un departamento de African-American Studies, que tengan reconocimiento cultural. Pero eso no es una política de acción afirmativa, tal vez pueda ser una prolongación de estas políticas. Lo importante es que se mezcla en eso una política social que está desconectada de la política cultural y que llamo “multiculturalismo desarticulado”. El multiculturalismo de tipo canadiense dice: lo social y lo cultural están en una misma política; el multiculturalismo de tipo norteamericano está desarticulado: lo cultural va por un lado, y lo social, por otro.

Ahora no voy a discutir las políticas, hay gente que está de acuerdo, pero a otros no les gusta. El debate es muy complejo y muy interesante. Hay que señalar que eso es sólo un tipo de respuesta que no vale para todos los problemas de las diferencias culturales. Para acabar la discusión, quiero decir las cosas de manera un poco diferente. Me parece que en nuestras sociedades hay, por un lado, problemas sociales que exigen justicia social y que por su tratamiento político están conectados directamente con los valores universales; la justicia social y la seguridad son valores universales. Por el otro, creo que en nuestras sociedades hay más y más diferencias sociales en las que los actores quieren ser reconocidos por su particularidad, no por valores universales, y mucho más por sus características limitadas propias. Y el problema aquí es precisamente éste: si queremos un mundo más justo debemos saber qué hacer cuando se ponen valores particulares por un lado, y valores universales por otro. Si tratamos únicamente un tipo u otro, vamos a tener dificultades y problemas muy graves. El universalismo puro, que es la negación de los particularismos, es muy peligroso. Y el particularismo cultural sin los valores universales puede ser un peligro muy grave. Las primeras víctimas de este peligro son, en general, las mujeres, porque los grupos más comunitaristas, más cerrados, son los más machistas, son los grupos que no dejan a las mujeres existir como sujetos. Entonces hay dos posturas posibles respecto de este problema; la primera consiste en considerar que es imposible conjugar el universalismo y, su contrario, el particularismo. Entonces puede recurrirse a lo que es menos peligroso, y si la gente piensa de esta manera, en general opta por el universalismo; pero el riesgo es la negación de las identidades particulares.

Por otro lado, se puede pensar que tal vez es posible articular lo universal y lo particular. Por ello me parece interesante preguntarnos si es posible plantear que se puede ayudar socialmente, introducir más justicia social, más seguridad, y al mismo tiempo reconocer grupos culturales diferentes. Voy a comentar un ejemplo. En Francia tenemos un debate muy fuerte a propósito del Islam, y hay quienes opinan que no podemos aceptar el Islam, porque en él se cae muy rápidamente en la negación de las mujeres. Bueno, me parece muy posible afirmar que queremos reconocer el Islam y, además, decir a los musulmanes: “El Islam sí; pero la negación de las mujeres, que es la negación del individualismo, no.” Creo que se pueden crear las condiciones de ar-

ticulación, aunque sea muy difícil; pero para mí lo más importante del debate público hoy día es conciliar la lucha por los derechos humanos, por un individualismo para todos, por la justicia social y por la igualdad con el respeto y el reconocimiento de las diferencias sociales. Debemos conciliar, articular y conjugar, y no oponer los dos tipos de comportamiento político. Sin embargo, es un problema fácil de plantear, pero más difícil de resolver.

Isidro Cisneros: Vamos a abrir una ronda de preguntas y discusiones a propósito de lo que Michel Wieviorka nos ha presentado. Es muy interesante contar con su presencia. Primero me gustaría mucho saber si es posible que usted nos ayudara a entender este tema de las políticas de acción afirmativa, porque ahora tenemos en México una discusión muy viva sobre el tema de la discriminación. Sé que usted ha trabajado el tema en su obra sobre los “espacios del racismo”, donde nos presenta la discriminación como un trato diferenciado entre personas que son formalmente iguales. Una de las críticas que acá se escuchan respecto del tema de la acción afirmativa es que este tipo de políticas sociales termina produciendo nuevas discriminaciones, e incluso se habla de discriminación positiva garantizando ciertas cosas a ciertas minorías. Al final de cuentas resulta que se crean nuevas exclusiones. Entonces, la pregunta es: ¿cree usted que tal vez adoptando este tipo de políticas afirmativas con un carácter temporal, se pueda abordar de una manera democrática el tema de la discriminación?

Una segunda pregunta tiene que ver con el problema de la xenofobia. Usted nos ha explicado muy bien el mecanismo a través del cual los migrantes en la sociedad francesa sufren exclusiones y marginaciones; tengo la idea de que mis colegas politólogos que están muy dispuestos a analizar estos problemas desde la perspectiva del *rational choice* quizás tengan razón acerca de la actitud de rechazo hacia los extranjeros pobres, porque no es un rechazo a todos los extranjeros. Por ejemplo, las comunidades judías son más o menos bien aceptadas en algunos países, digamos, industrializados; pienso en algunas minorías como las hindúes en Sudáfrica, que también se incorporan muy bien a las sociedades receptoras. Entonces, ¿podríamos decir que la xenofobia tiene básicamente un mecanismo de racionalidad económica, por medio de la cual un ciudadano que ve que su trabajo está en problemas, como reacción primaria pide que aquellos que son diferentes, que viven entre nosotros pero que no son como nosotros, se vayan del país?

Y esto me lleva también a otro tema que quiero plantear. Giovanni Sartori es un liberal, un profesor que ha sostenido siempre la idea de que la democracia es esencialmente un sistema político, un sistema para tomar decisiones y representar a los ciudadanos, y me parece que es una visión muy restringida pensar que la democracia es sólo un sistema político, pues empobrece el mismo ideal democrático. Esto lo

traigo a colación por el tema de su reflexión entre injusticia social y diferencia cultural. Me gustaría imaginar una idea de la democracia que vaya más allá de lo político, cuya verdadera esencia sea estrictamente extrapolítica; es decir, pensar un tipo de democracia social y cultural como la que usted nos está proponiendo. ¿Qué le parece un poco esta idea, que a final de cuentas es la vieja discusión entre igualdad y libertad? ¿Somos más libres o queremos ser más libres, y somos o queremos ser más iguales? Esto me lleva inevitablemente al tema de la tolerancia; usted me propone una secuencia que iría de combatir las diferencias a tolerar las diferencias y finalmente a reconocer las diferencias. El cuarto paso sería estar en el paraíso y en el edén; pero, por desgracia, la realidad es distinta y nuestra obligación es ser realistas en relación con los fenómenos políticos. Tengo la impresión de que cuando hablamos de tolerancia ocurre un poco como cuando hablamos de democracia, que es un concepto tan elástico que se le pueden asignar todos los contenidos. Cuando decimos 'democracia' nos gusta objetivar, porque se dice que hay una democracia ideal, otra sustancial, una formal, de tipo directo, la representativa y que tiene que ver más con las cuestiones sociales. Aquí creo que la tolerancia ha sufrido también una transformación, digamos, en sintonía con las grandes transformaciones sociales y culturales. La tolerancia nace como un valor liberal: yo te tolero, o como decía Voltaire, "Puedo estar en contra de lo que tú dices, pero voy a defender hasta la muerte tu derecho a decirlo"; es decir, hay aquí una concepción en la que el derecho a expresarse es del individuo, y de hecho podríamos decir que la tolerancia es un tema jurídicamente resuelto en nuestras sociedades, porque todos los ordenamientos constitucionales establecen el derecho a que nadie pueda ser molestado en su persona, en sus ideas, en su forma de organización o de vida; pero el problema va más allá con las sociedades pluralistas, complejas, multiculturales o como se las quiera adjetivar en nuestros tiempos. Hablar de tolerancia nos obliga también a pensar en una lógica de tolerancia pluricultural o multicultural. Creo que cuando decimos tolerancia hay un significado negativo que se remonta a su origen etimológico, ese viejo sustantivo femenino latino según el cual tolerar quiere decir resistir. Usted ha dicho que no le gusta por la imagen de superioridad que presenta; pero yo observo que en los últimos doscientos años, después de la revolución francesa, el concepto de tolerancia está cargado de otro sentido que ya no está articulado con los derechos y deberes de la persona, sino con los derechos y deberes de los grupos, que hoy se conocen como derechos culturales y derechos colectivos. Pienso, entonces, que más que una digresión intelectual entre nosotros, como usted parto también de la idea de que hay una definición positiva de tolerancia según la cual tolerar no quiere decir soportar, sino reconocer. Entonces, es posible que haya que pensar en la tolerancia no como una resistencia a las diferencias, sino como principio ético de la convivencia civil, porque ¿qué pasa

si es más fuerte en una determinada circunstancia? Tolerar quiere decir, bueno, imponer una concepción del mundo. Si soy el más débil, tolerar quiere decir una lógica de salvación, porque si yo me expreso voy a ser aplastado y, conmigo, mis ideales. Pero ¿qué pasa en una situación en la que, al menos formalmente, somos iguales? Una situación en donde la democracia siempre nos ha llegado con la idea de que es un sistema en el cual todos debemos ser al menos jurídicamente iguales; la ley es igual para todos, reza el refrán. Entonces, si somos iguales, decir tolerancia quiere decir pensar en la reciprocidad, en la capacidad de pensar y de colocarse en la situación del otro. Por eso yo creo que no hay una tensión entre reconocimiento y tolerancia; yo creo que aquí, más bien, tendríamos que inventar un nuevo concepto para decir que si hay una lógica que busca cancelar las diferencias, hay una lógica que expresa políticamente las diferencias y plantea la idea de la tolerancia; creo que decir reconocer las diferencias, al final quiere decir vivir en un ambiente, en una sociedad fundada en la tolerancia y en el mutuo reconocimiento. Perdón, señor.

Wieviorka: No te perdono, te digo gracias porque me interesan mucho estas acotaciones. Bueno, no sé si pueda responder a todas.

Sobre el tema de la discriminación hay que tomar en cuenta, en primer lugar, que en Estados Unidos no hay cuotas, es un problema de hechos. No hay cuotas en las universidades y hay un libro bastante famoso de un filósofo estadounidense que señala que no hay cuotas después de los años setenta debido a un caso jurídico verídico, muy famoso en los ese país, en el que la conclusión de la Corte Suprema, después de años de proceso, dice que las universidades, por razones constitucionales, no pueden introducir cuotas. Pero la discriminación positiva es una cosa muy positiva. Entonces las cuotas están prohibidas, pero hay que inventar maneras de hacer cuotas sin decir que son cuotas; bueno, es más o menos eso. Pero para hablar del fondo del problema, lo que me parece interesante es ver si es posible o no conjugar la noción de equidad con la noción de legalidad. La equidad no es lo mismo que la legalidad. El problema es que si no hay equidad, es decir, si no hay políticas voluntarias que ayuden a las personas a no ser víctimas de injusticia social, la estricta aplicación de la noción de legalidad no es suficiente. Vengo de un país donde la palabra legalidad es la primera palabra política. Si cualquiera de ustedes visita Francia, en todas las entradas de las escuelas públicas o de los edificios públicos encontrará las siguientes palabras; “Liberté, égalité, fraternité”. La legalidad es muy importante, pero la legalidad abstracta desemboca en desigualdades reales. Por ejemplo, el funcionamiento de la escuela pública en teoría es muy equitativo, pero los resultados cada vez más inequitativos en términos sociales para los niños. Sin embargo, el objetivo de la legalidad es maravilloso, todos estamos, me parece, a favor de eso. Considero interesante considerar que estas discriminaciones positivas son políticas de equidad,

pero no contra la legalidad, sino con el objetivo, con el horizonte, de más legalidad. Es un medio cuando la legalidad es un fin. (Ese es el primer elemento de respuesta.) Y para que funcione bien, y ésta es mi respuesta más concreta, para que eso funcione bien, necesitamos dispositivos de evaluación permanentes de esas políticas. Yo vivo en un país donde hay ciertas escuelas públicas en barrios muy pobres que reciben más dinero que otras, y éstas son medidas de discriminación política. Pero lo importante es saber que cada dos o tres años hay una evaluación: ¿es necesario o no lo es?, ¿es útil o no es útil? Porque si no hacemos evaluaciones periódicas tal vez ya no sea útil, tal vez sea contraproducente, tal vez se creen nuevos problemas. Entonces la respuesta al problema de la discriminación positiva, acerca de que puede introducir nuevas formas de discriminación, es la evaluación periódica, sistemática, con instrumentos incontrastables para hacer que las ciencias sociales y políticas tengan un papel muy importante. Es una parte de nuestro trabajo, de ser capaces de decir a la gente cuáles son los instrumentos de evaluación de una política de este tipo en la escuela. Esto es para responder tu primer punto.

Acerca del segundo punto sobre el *rational choice*, la racionalidad de los actores: son problemas que valen para todo el debate de las ciencias sociales y políticas. ¿Podemos aceptar o no la reducción del comportamiento humano a la noción de racionalidad? Si aceptamos el debate de esta manera estamos perdidos. Todos los comportamientos humanos, fuera de la locura extrema y no sé si algún otro, pero fuera de eso, creo que en todos los comportamientos humanos debemos ser capaces de descubrir las razones de los actores. Pero eso no significa que haya una racionalidad económica en todos los comportamientos humanos. Si reducimos el comportamiento humano a la idea de racionalidad, no podremos entender la magia, no podremos entender las supersticiones, ni la religión, que es una cosa importante. Por eso no puedo entrar en estas discusiones, ya que en el mismo momento en que los actores actúan con orientaciones no racionales, a veces, en ese mismo momento son muy racionales. Y les voy a dar un ejemplo nada más: Bin Laden es, por un lado, totalmente religioso, fuera de toda razón, pero al mismo tiempo, es una inteligencia instrumental increíble. Es decir, hay una razón muy instrumental que puede estar conectada con otras cosas y por eso se trata de un debate casi imposible de resolver.

Ahora bien, hablando de la noción de tolerancia, me parece útil distinguir dos niveles de discusión: uno es un nivel muy abstracto, muy teórico, como si la tolerancia fuera una noción universal, y podemos discutir sobre ella sin conectar esta noción con la experiencia real, concreta de un pueblo, de un grupo humano, de un país, de un continente, etcétera. Pero hay otro nivel de discusión cuando hablamos de tolerancia no únicamente de manera universal y abstracta, sino como una experiencia histórica real, y entonces vemos que hay gente que habla de tolerancia o, por el con-

trario, de intolerancia. Entonces puedo compartir tu definición abstracta puramente filosófica. Pienso exactamente como tú; todo lo que tú has dicho sobre la reciprocidad, etc., son valores abstractos que puedo compartir, y si tú la llamas tolerancia, ¿por qué no? Pero vengo de un país, es decir, de una situación histórica cultural delimitada, donde esta palabra, tolerancia, tiene un sentido que no es exactamente el mismo que el sentido de tu pregunta general. En mi país, durante dos siglos hemos tenido un modelo dominado por la idea republicana, que en Francia es la idea de que en el espacio público hay únicamente individuos libres e iguales en derechos. Mientras que en la vida privada la gente hace lo que quiere, en la vida pública no hay minorías, no hay comunidades. Y lo que pasó de manera muy concreta durante dos siglos es que ciertos grupos fueron tolerados; es decir, en teoría no podían existir en esta cultura política, en el espacio público; pero si no dan problemas, si son discretos, si no hablan demasiado, si no intervienen en el espacio público, ¿por qué no pueden estar ahí? Bueno, eso es la definición concreta de la tolerancia a la francesa; así, para responder de manera muy global a lo que tú dices, podemos ser más filósofos o podemos ser más sociólogos. Tú eres más filósofo, entonces, si hablas en términos de sujetos que tiene un valor universal; yo soy más sociólogo si no hablo únicamente o tal vez no mucho en términos filosóficos, y pienso inmediatamente qué significa la tolerancia para un francés que vive hoy día en Francia, o para el inglés, o para algún otro. Entonces la única discusión es saber si nos podemos comunicar o no, y me parece que sí, y qué bueno.

José Luque. Por lo que entiendo, para que exista un reconocimiento también tiene que haber una distribución de los recursos; cuando lo estaba escuchando tuve la sensación de que el Estado-nación como poder político de la vida cotidiana cada vez carece más de legitimidad para impulsar políticas que relacionen estos dos conceptos: reconocimiento y distribución. En este sentido, en un contexto globalizado, ¿cuál sería el cuadro político que permitiera enganchar estas dos opciones: reconocimiento y redistribución?

Wieviorka. Ésa es una cuestión tan central hoy día que necesito un poco más de quince o de veinte segundos para responder. Pienso que actualmente tenemos un mundo con países en los que lo político es muy difícil, en donde la capacidad de solucionar este problema es muy difícil. Todos los días tengo el sentido de una crisis muy fuerte de lo político en el sentido de su capacidad de articular el reconocimiento y la redistribución. Esta crisis empezó en los años setenta, y se expresó en la crisis del Estado asistencial, en la crisis del Estado fuerte; vivimos la crisis de los sistemas políticos, vivimos las dificultades de comunicar, de discutir, de imponer formas de regulación, lugares de negociaciones. Esto vale a escala internacional donde lo que domina no es tanto la globalización como la fuerza y la violencia, por ejemplo, y la

guerra y el terrorismo. Entonces, todo eso vale tal vez a nivel nacional, y es posible que tenga una respuesta o que no. En primer lugar, me parece que mucha gente considera que hay más posibilidades, y más fuertes, en el ámbito local, y que tal vez podemos repolitizar la vida colectiva a nivel local; bueno, ése es un primer tipo de respuesta. Un segundo tipo de respuesta es decir: hay movimientos colectivos de protesta que tienen dimensiones de repolitización del mundo, y desde este punto de vista me interesa mucho el movimiento que en el pasado se denominaba movimiento anti-globalización y que hoy día se llama movimiento alterglobalización. Es decir, este movimiento tiene dimensiones de pura crítica, sólo de denuncia del capitalismo, del neoliberalismo, de Estados Unidos, del imperialismo, etc., la sola crítica, la sola denuncia, son necesarias, pero no me interesan mucho porque no proponen nada para responder la cuestión. Sin embargo, hay dimensiones de este movimiento que son propositivas y que contribuyen a repolitizar un poco el mundo.

Si este movimiento dice que queremos más regulación internacional en términos de comercio, no es lo mismo que decir que queremos que se acaben todas las instituciones de organización del comercio mundial. Si aquel movimiento dice que queremos más justicia internacional, no es lo mismo que decir que no hay justicia nunca, y que la justicia internacional es la justicia de los vencedores, etc. Yo pienso que este tipo de actores, con sus dimensiones muy inquietantes, tiene también dimensiones positivas desde el punto de vista de cómo podemos reconstruir la política. Vivimos, desde mi punto de vista, en un mundo donde no hay bastante política, en el sentido de política constructiva, y no únicamente de política de pura crítica. El papel de las ciencias sociales es de crítica, pero es también de reflexión acerca de las condiciones que permiten construir un mundo más justo, más tolerante.

Público: En México, la cuestión de las identidades, la cuestión del reconocimiento de los derechos colectivos, son temas poco debatidos. México vive un proceso interesante. Por ejemplo, se reconoce a veces al sujeto sin sus derechos y a veces los derechos (algunos) sin el sujeto. Y eso es fundamental para el caso mexicano. En este tenor pasamos del discurso monocultural al multiculturalismo; es decir, ya no sólo queremos ser una cultura, ahora queremos ser multiculturales. Con esa otra línea que he mencionado, que es reconocer el derecho o al sujeto sin sus derechos, se pasa de la discusión del Estado monocultural a un discurso de un Estado pluricultural para construir una nación multiétnica, multicultural, como se reconoce en la Constitución. ¿Por qué pasar de un discurso monocultural a un discurso pluricultural, sin intentar en realidad reconocer al sujeto y sus derechos? Es un debate internacional; en las Naciones Unidas se discute mucho esta cuestión en el grupo de trabajo sobre poblaciones indígenas, donde se dice: los reconocemos como pueblos indígenas, son sujetos de derecho, o no son sujetos de derecho, o sólo son sujetos de derecho sin

sus derechos. Ése es un discurso internacional también y que estamos viendo aquí. Tradicionalmente, históricamente, México combatió la multiculturalidad, y en algunos casos, en algunos aspectos, lo logró. Pero ahora hay un discurso diferente.

Wieviorka: Es realmente muy interesante ver la imagen que ustedes tienen de este país, especialmente cuando la comparo con la imagen que tengo de él. Para mí, debo decirlo de manera muy simple, México es el país del subcomandante Marcos. Lo digo así. Claro que tengo una idea en general de lo que ocurre, de las discusiones de Marcos con la ETA en España; pero fuera de eso, para mucha gente del mundo, México como país, es el país donde ha aparecido un movimiento que no es una guerrilla clásica, un movimiento que dice queremos hacer (es mi imagen de este movimiento, tal vez es una imagen un poco romántica, pero no importa) un movimiento que signifique la capacidad de articular demandas sociales, la afirmación de una identidad cultural, de derechos culturales, y un proyecto muy democrático: participar en la vida nacional que sin poner en cuestión la idea de nación, y todo eso conformado además como una respuesta a las formas más brutales del neoliberalismo; no es malo, tal vez la realidad del zapatismo no es tan romántica, tal vez haya que criticar más. Pero, desde mi punto de vista, México es el país donde estas ideas fueron expresadas por actores reales; pienso que México es el país donde ha nacido este movimiento.

El tema del que usted habla me parece un tema que nos obliga a distinguir dos tipos de discusiones de manera muy clara. Nunca sabemos muy bien si hablamos en términos de sociología o en términos de filosofía política. Nunca sé muy bien si hablamos para hacer una descripción o un análisis de la sociedad, cómo funciona, o si hablamos de lo que queremos para la sociedad. Una cosa es analizar la diversidad cultural de un país, decir que este país es monocultural o es pluri o multicultural, lo cual es hacer el trabajo de un sociólogo que va a analizar, que va a decir que en México hay mucha diversidad; todo eso es análisis sociológico, ¿de acuerdo? Otra cosa es querer decir lo que me parece bueno y lo que me parece malo, o decir lo que me parece justo y lo que me parece injusto, lo que yo quiero para el futuro y lo que yo no quiero para el futuro; ésas son discusiones de filosofía política, y si yo digo eso es porque la cuestión que plantea usted es doble: por un lado, que este país es monocultural o es pluricultural, y por el otro, si quiero o no una política, un sistema institucional, un modo de funcionamiento democrático que permita que convivan varias culturas, y si este sistema tal vez se demoraría más porque es multiculturalista, no multicultural.

Entonces mi respuesta es que hay dos discusiones y no una. Tenemos la discusión del estado de la sociedad, en qué mundo vivimos. Y otra discusión es lo que queremos, en qué mundo queremos vivir. Son dos discusiones, pero si somos capaces de discutir ciertos temas de filosofía política es porque hay actores que introducen o

que imponen qué discutir. Si no hay ninguna diferencia cultural —que si yo quiero existir pero no puedo, que soy víctima de exclusión, que no soy reconocido, etc.—, si no hay ningún acto de este tipo, la discusión de filosofía política no va a existir, porque va a ser una abstracción total. Si hay actores que aparecen de una manera u otra, entonces la discusión se va a producir, y por eso son dos tipos de discusiones distintas; no obstante, las discusiones de filosofía política y las discusiones de sociología se comunican, no están totalmente desarticuladas. Ésa es mi respuesta.

José Luque: Doctor, ya que ha hablado de la percepción en general de México a través del ejército zapatista, del diálogo que tienen los pueblos a raíz de las diferencias, ¿qué papel cree usted que desempeñan los medios para el reconocimiento, el tratamiento de las diferencias y la noción en la sociedad de este tema?

Wieviorka: ¿Habla de los medios, de los mass media? Bueno, es siempre necesario cuando hablamos de este tipo de problemas, porque su papel es gigantesco, y desde mi punto de vista, no es un papel que va en una dirección única. A veces los medios tienen un papel muy positivo para que se descubra la importancia de tomar en cuenta las diferencias culturales, pero hay veces en que ocurre lo contrario. En ocasiones los mass media tienen un papel muy positivo para enfrentar el racismo, la xenofobia, la intolerancia; pero también pueden desempeñar un papel totalmente negativo. Es muy difícil generar una respuesta global, lo que es importante es que los mass media son el lugar donde se forman las categorías con las cuales la gente piensa. Si los mass media empezaran a hablar todos los días de la nación mexicana, y de los indígenas únicamente para decir que han robado a tal persona, que han secuestrado a otra, que se comportan de manera estúpida, etc., si todos los días fuera así, las categorías de la gente que está viendo esta televisión o leyendo estos periódicos, sus categorías mentales van a ser: “La nación mexicana es grande, maravillosa; qué pena que estos indígenas actúen de manera tal.” Bueno, no es lo mismo si los medios proponen otro discurso; por eso la responsabilidad de los mass media es muy importante. Después de eso hay que decir que es muy difícil para los periodistas hacer un trabajo limpio. Voy a poner un pequeño ejemplo para explicar esto. En muchos periódicos franceses hay gente que dice: “Debemos actuar en la lucha contra el racismo, pero al mismo tiempo debemos dar noticias.” Imaginen un periódico local —en Francia, los periódicos locales son muy importantes, porque la gente sabe de qué se trata—. Imaginen que un joven migrante (en Francia la gente lo llama un árabe), un joven árabe ha matado a una anciana para robar su dinero. Si el periódico dice que el joven que ha matado a la señora se llama Mohamed o algo así, no es la misma cosa que si un periodista dice que un joven, sin dar el nombre, ha matado a una señora para robar su dinero. Ahora bien, la gente que lee el periódico puede decir: “¡Ah Mohamed!, ésa es la confirmación de que todos los árabes son criminales.”

Bueno, pero si no hay nombres, mucha gente va a decir: “¡Ajá! Este periódico no quiere dar el nombre, seguramente se trata de un árabe y de seguro este periódico no me va a decir la verdad y está a favor de los árabes.” Entonces, si tú eres el director de este periódico, ¿vas a escribir el nombre del joven, o no? Bueno, por eso hay que señalar que la responsabilidad es muy fuerte; he estado mirando la televisión durante estos momentos de guerra, y como en el hotel hay un televisor con no sé cuántos canales, he visto varios de ellos; no hay franceses, pero hay norteamericanos; ingleses, la BBC, que son muy interesantes; mexicanos, claro, y españoles. Es muy interesante, pues si miro uno o dos, no tendré la misma percepción de lo que es la guerra y no te hablaré de Al Jazeera ni de los medios árabes. Entonces los medios realmente contribuyen a fabricar mi representación, mis percepciones de lo que pasa en el mundo. Pienso que no debemos satanizar a los mass media. Debemos reflexionar mucho más sobre los límites del trabajo de los periodistas. Ése es un tema central.

Karla Ambrosio: Ya que estamos hablando de los discursos y de cómo van cambiando en el transcurso del tiempo, quisiera saber cuál es su opinión o su perspectiva, por ejemplo, de los blancos (europeos) y cómo ellos dan un vuelco al discurso del racismo. ¿Cómo cambian su discurso los blancos y cómo se sienten agredidos por esta ola migratoria? ¿Es esto una forma de antirracismo?, o ¿cómo cambian el discurso para decir que no soy racista, porque ahora yo soy la víctima de este proceso?

Wieviorka: Cuando hay una sociedad homogénea, el horizonte para todos es la nación o el pueblo, con la imagen de que todos somos iguales, de que no hay distinción, que no hay problemas. Pero cuando vienen minorías que tienen un cierto dinamismo, que son capaces de trabajar, que hacen cosas que tal vez los dominantes no quieren hacer porque el trabajo difícil no les gusta o qué sé yo, lo que va a pasar es que se van a desarrollar varios mecanismos para responder a estas sensaciones de cambio, de amenaza, y a veces a más que eso, a cosas reales. En ese momento el discurso de la víctima no va a ser el primer discurso. Lo que va a ocurrir en primer lugar son formas de racismo, y hay dos maneras de ser racistas que pueden conjugarse: un racismo de dominación y otro de inferiorización. “Los otros que vienen son inferiores, son diferentes físicamente, pero esta diferencia física significa que son intelectualmente inferiores y por eso ellos van a hacer el trabajo difícil, los voy a explotar, y si hay tensiones muy fuertes, tal vez los voy a matar.” Hay muchas situaciones en la historia, incluyendo la historia del movimiento obrero, donde los obreros del grupo blanco, como se dice, los dominantes, dicen que los obreros negros o migrantes son un peligro para la clase obrera. Entonces tenemos un racismo de dominación o de explotación. Pero también el racismo francés de diferenciación quiere decir: “No queremos a estas personas en nuestra sociedad, no necesitamos a todos estos migrantes, son una amenaza para nuestros valores culturales, son una

amenaza para nuestra nación.” Y es un tema muy clásico. Entonces me parece que ésa es una primera manera de responder al “otro”. Pero en nuestra sociedad el tema de la víctima es muy fuerte hoy día; el tema de la víctima se ha desarrollado a partir de los años sesenta o setenta. La presencia muy fuerte de la noción de víctima es un argumento, es un recurso simbólico que los grupos dominantes van a utilizar si ellos, por razones justas o no, se sienten amenazados. Por ejemplo, estuve estudiando el racismo en Francia; cuando entrevisté a los policías, me decían: “¡Ah! Somos víctimas de un racismo antipolicial y antifrancés.” Comprendo bien la subjetividad de estas personas, que utilizan la noción de víctima para presentarme en el espacio público como una persona que hace las cosas bien, justas, pero que es la víctima; sin embargo, es un discurso que aparece cuando la opinión pública esta capacitada o desea que se hable de la víctima. Pero ésa no es la única manera de actuar. Entonces, mi respuesta a lo que dice usted es que la noción de víctima es una noción que se ha desarrollado en toda la sociedad, en todas partes de nuestras sociedades, y que siempre es una manera de interpelar a la opinión pública para justificar, tal vez, comportamientos que no son tan justificables. Ésa es mi respuesta; pero realmente ésa es una característica muy reciente de nuestras sociedades. Muchas gracias por su atención.

Isidro Cisneros. Muchas gracias, doctor Wiewiorka.

recibido en febrero de 2003
aceptado en febrero de 2003