

ALAIN
TOURNAINE

¿PODREMOS
VIVIR JUNTOS?

LA DISCUSIÓN PENDIENTE!

*EL DESTINO
DEL HOMBRE EN
LA ALDEA GLOBAL*



¿PODREMOS
VIVIR
JUNTOS?

Iguales y diferentes

ALAIN TOURAINE



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Otras obras de Alain Touraine en FCE:
Crítica de la Modernidad
¿Qué es la democracia?

MÉXICO - ARGENTINA - BRASIL - CHILE - COLOMBIA - ESPAÑA
ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA - PERU - VENEZUELA

Traducción de
HORACIO PONS

Primera edición en francés, 1997
Primera edición en español, 1997
Cuarta reimpresión, agosto de 1999

Para
SIMONETTA
este libro que hemos vivido juntos

Título original: *Pourrons-nous vivre ensemble? Égaux et différents*

© 1997, Éditions Arthème Lavard
ISBN de la edición original: 2-213-59872-X

D.R. © 1996, FOSDO DE CULTURAL ECONOMICA DE ARGENTINA, S.A.
11 Salvador 5665, 1114 Buenos Aires
Av. Pío Baroja 227, México, 14200, D.F.

ISBN 950-557-236-0

IMPRESO EN BRASIL - *PRYDETA BR 011*
Hecho el depósito que previene la ley 11.723

PRESENTACIÓN

Las informaciones, como los capitales y las mercancías, atraviesan las fronteras. Lo que estaba alejado se acerca y el pasado se convierte en presente. El desarrollo ya no es la serie de etapas a través de las cuales una sociedad sale del subdesarrollo, y la modernidad ya no sucede a la tradición; todo se mezcla; el espacio y el tiempo se comprimen. En vastos sectores del mundo se debilitan los controles sociales y culturales establecidos por los estados, las iglesias, las familias o las escuelas, y la frontera entre lo normal y lo patológico, lo permitido y lo prohibido, pierde su nitidez. ¿No vivimos en una sociedad mundializada, globalizada, que invade en todas partes la vida privada y pública de la mayor cantidad de personas? Por lo tanto, la pregunta planteada, ¿podemos vivir juntos?, parece exigir en primer lugar una respuesta simple y formulada en presente: ya vivimos juntos. Miles de millones de individuos ven los mismos programas de televisión, toman las mismas bebidas, usan la misma ropa y habitan, para comunicarse de un país al otro, el mismo idioma. Vemos cómo se forma una opinión pública mundial que debate en vastas asambleas internacionales, en Río o en Pekín, y que en todos los continentes se preocupa por el calentamiento del planeta, los efectos de las pruebas nucleares o la difusión del sida.

¿Basta con ello para decir que pertenecemos a la misma sociedad o la misma cultura? Ciertamente no. Lo característico de los elementos globalizados, ya se trate de bienes de consumo, medios de comunicación, tecnología o flujos financieros, es que están separados de una organización social particular. El significado de la globalización es que algunas tecnologías, algunos instrumentos, algunos mensajes, están presentes en todas partes, es decir, no están en ninguna, no se vinculan a ninguna sociedad ni a ninguna cultura en particular, como lo muestran las imágenes, siempre atractivas para el público, que yuxtaponen el surtidor de nafta y el camello, la Coca-Cola y la aldea andina, el *blue jean* y el castillo principesco. Esta separación de las redes y las colectividades, esta indiferencia de los signos de la modernidad al lento trabajo de socialización que cumplen las familias y las escuelas, en una palabra, esta desocialización de la cultura de masas, hace que sólo vivamos juntos en la medida en que hacemos los mismos gestos y utilizamos los mismos objetos, pero sin ser capaces de comunicarnos entre nosotros más allá del intercambio de los signos de la modernidad. Nuestra cultura ya no gobierna nuestra organización social, la cual, a su vez, ya no gobierna la actividad técnica

AGRADECIMIENTOS

Este libro no habría sido realizado sin Jacqueline Blayac, que no sólo aseguró su presentación sino que me ayudó constantemente con su inteligencia y generosidad. La obra es producto del esfuerzo que hacemos en común en el Centro de Análisis e Intervención Sociológica, en el que Michel Wiewiorka, François Dubet y todos los investigadores y colaboradores generan un medio de trabajo estimulante.

Como muchos de mis libros precedentes, éste fue preparado por numerosos seminarios, cursos y conferencias dictados sobre todo en América Latina, Italia y España; agradezco a todos los que me permitieron elaborar poco a poco mis ideas junto con ellos. También y principalmente tomó forma en mi seminario de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales durante los años 1994 a 1996, en diálogo con estudiantes provenientes de medios culturales muy diversos. Espero que ellos encuentren las huellas de nuestros intercambios.

y económica. Cultura y economía, mundo instrumental y mundo simbólico, se separan.

En lugar de que nuestras pequeñas sociedades se fundan poco a poco en una vasta sociedad mundial, vemos deslucirse ante nuestros ojos los conjuntos a la vez políticos y territoriales, sociales y culturales, que llamábamos sociedades, civilizaciones o simplemente países. Vemos cómo se separan, por un lado, el universo objetivado de los signos de la globalización y, por el otro, conjuntos de valores, de expresiones culturales, de lugares de la memoria que ya no constituyen sociedades en la medida en que quedan privados de su actividad instrumental, en lo sucesivo globalizada, y que, por lo tanto, se cierran sobre sí mismos dando cada vez más prioridad a los valores sobre las técnicas, a las tradiciones sobre las innovaciones.

A fines del siglo pasado, en plena industrialización del mundo occidental, los sociólogos nos enseñaron que pasábamos de la comunidad, encerrada en su identidad global, a la sociedad, cuyas funciones se diferenciaban y racionalizaban. La evolución que hoy vivimos es casi la inversa. De las ruinas de las sociedades modernas y sus instituciones salen por un lado redes globales de producción, consumo y comunicación y, por el otro, crece un retorno a la comunidad. Habíamos sido testigos del ensanchamiento del espacio público y privatización; zno se desintegra ahora bajo los efectos opuestos de la tendencia a la privatización y el movimiento de globalización?

Es cierto que vivimos un poco juntos en todo el planeta, pero también lo es que en todas partes se fortalecen y multiplican los agrupamientos comunitarios, las asociaciones fundadas en una pertenencia común, las sectas, los cultivos, los nacionalismos, y que las sociedades vuelven a convertirse en comunidades al reunirse estrechamente en el mismo territorio sociedad, cultura y poder, bajo una autoridad religiosa, cultural, étnica o política a la que podría llamarse carismática porque no encuentra su legitimidad en la soberanía popular o la eficacia económica y ni siquiera en la conquista militar, sino en los dioses, los mitos o las tradiciones de una comunidad. Cuando estamos todos juntos, no tenemos casi nada en común, y cuando compartimos unas creencias y una historia, rechazamos a quienes son diferentes de nosotros.

Sólo vivimos juntos al perder nuestra identidad; a la inversa, el retorno de las comunidades trae consigo el llamado a la homogeneidad, la pureza, la unidad, y la comunicación es reemplazada por la guerra entre quienes ofrecen sacrificios a dioses diferentes, apelan a tradiciones ajenas u oponen las unas a las otras, y a veces hasta se consideran biológicamente diferentes de los demás y superiores a ellos. La idea tan seductora del *melting pot* mundial que haría de nosotros los ciudadanos de un mundo unido no merece ni el entusiasmo ni los insulfitos que suscita con tanta frecuencia; está tan alejada de la realidad observable, aun en Estados Unidos, que no es otra cosa que la ideología muelle de los empresarios de espectáculos mundiales.

Quienes hablan de imperialismo estadounidense u occidental en lugar de globalización cometen el mismo error que los moralistas optimistas, en la medida en que la sociedad estadounidense es una de las más disociadas que existen, entre redes globales y comunidades cerradas sobre sí mismas. Si bien muchas redes mundiales tienen su centro en Los Angeles, esta zona urbana no es ni una ciudad ni una sociedad sino un conjunto de guetos o comunidades ajenas unas a las otras, atravesadas por autopistas. Aunque esto también se da en Nueva York, esta ciudad presenta todavía las formas de vida urbana que las civilizaciones pasadas legaron en todos los continentes, y en especial en Europa. Como el imaginario vehiculado por las comunicaciones masivas es cada vez más de origen americano, una parte de nosotros se americaniza, como mañana podría japonizarse o pasado mañana brasileñizarse, y ello con tanta más facilidad porque esas imágenes no se transforman en modelos de conducta y en motivaciones: cuanto más masivamente y sin relevos sociales se transmite un mensaje, menos modifica las conductas. Es inmensa la distancia entre los habitantes de los tugurios de Calcuta o de una aldea perdida del altiplano boliviano y las películas de Hollywood que ven. Lo que hay que percibir no es una mutación acelerada de las conductas sino la fragmentación creciente de la experiencia de individuos que pertenecen simultáneamente a varios continentes y varios siglos: el yo ha perdido su unidad, se ha vuelto múltiple.

¿Cómo podremos vivir juntos si nuestro mundo está dividido en al menos dos continentes cada vez más alejados entre sí, si de las comunidades que se defienden contra la penetración de los individuos, las ideas, las costumbres provenientes del exterior, y aquel cuya globalización tiene como contrapartida un débil influjo sobre las conductas personales y colectivas?

Algunos responderán que siempre fue así, que todas las sociedades conocieron una oposición entre la calle y la casa, como dicen los brasileños, entre la vida pública y la vida privada. La idea clásica de lo mismo separaba y combinaba el espacio público que debía estar regido por la ley del padre y la razón, y el espacio privado en que podía mantenerse la autoridad de la madre, la tradición y las creencias. Pero esta complementariedad descansaba a la vez sobre la extensión limitada de la vida pública y el mantenimiento de géneros de vida locales, y sobre una jerarquización social que reservaba esa vida pública a las categorías superiores; una y otra desaparecieron. La cultura de masas penetra en el espacio privado, ocupa una gran parte de él y, como reacción, refuerza la voluntad política y social de defender una identidad cultural, lo que conduce a la reconmunitarización. La desocialización de la cultura de masas nos sumerge en la globalización pero también nos impulsa a defender nuestra identidad apoyándonos sobre grupos primarios y reprivatizando una parte y a veces la totalidad de la vida pública, lo que nos hace participar a la vez en actividades completamente volcadas hacia el exterior e inscribir nuestra vida en una comunidad que nos impone sus mandamientos. Nuestros sabios equilibrios entre la ley

y la costumbre, la razón y la creencia, se derrumban como los estados nacionales, por un lado invadidos por la cultura de masas y por el otro fragmentados por el retorno de las comunidades. Nosotros, que desde hace mucho estamos acostumbrados a vivir en sociedades diversificadas, tolerantes, en que la ley garantiza las libertades personales, nos sentimos más atraídos por la sociedad de masas que por las comunidades, siempre autoritarias. Pero el vigoroso retorno de éstas se observa también en nuestras sociedades, y lo que llamamos prudentemente minorías tiende a afirmar su identidad y a reducir sus relaciones con el resto de la sociedad.

Estamos atrapados en un dilema. O bien reconocemos una plena independencia a las minorías y las comunidades y nos contentamos con hacer respetar las reglas del juego, los procedimientos que aseguran la coexistencia pacífica de los intereses, las opiniones y las creencias, pero renunciamos entonces, al mismo tiempo, a la comunicación entre nosotros, puesto que ya no nos reconocemos nada en común salvo no prohibir la libertad de los otros y participar con ellos en actividades puramente instrumentales, o bien creemos que tenemos valores en común, más bien morales, como estiman los estadounidenses, más bien políticos, como estiman los franceses, y nos vemos llevados a rechazar a quienes no los comparten, sobre todo si les atribuimos un valor universal. O bien vivimos juntos sin comunicarnos de otra manera que impersonalmente, por señales técnicas, o bien sólo nos comunicamos dentro de comunidades que se cierran tanto más sobre sí mismas por sentirse amenazadas por una cultura de masas que les parece ajena. Esta contradicción es la misma que vivimos durante nuestra primera gran industrialización, a fines del siglo XIX y hasta la guerra de 1914. La dominación del capital financiero internacional y la colonización entrañó el ascenso de los nacionalismos comunitarios, a la vez en países industriales como Alemania, Japón o Francia, y en países dominados, cuyas revoluciones antiimperialistas a menudo habrían de conducir, en el transcurso del siglo XX, a comunitarismos totalitarios.

¿Estamos ya reviviendo la historia de esa ruptura de las sociedades nacionales en beneficio, por un lado, de los mercados internacionales y, por el otro, de los nacionalismos agresivos? Esta ruptura entre el mundo instrumental y el mundo simbólico, entre la técnica y los valores, atraviesa toda nuestra experiencia, de la vida individual a la situación mundial. Somos a la vez de aquí y de todas partes, es decir, de ninguna. Se debilitaron los vínculos que, a través de las instituciones, la lengua y la educación, la sociedad local o nacional establecía entre nuestra memoria y nuestra participación impersonal en la sociedad de producción, y nos quedamos con la gestión, sin mediaciones ni garantías, de los órdenes separados de experiencia. Lo que hace pesar sobre cada uno de nosotros una dificultad creciente para definir nuestra personalidad que, en efecto, pierde irremediablemente toda unidad a medida que deja de ser un conjunto coherente de roles sociales. Con frecuencia, esa dificultad es tan grande que

no la soportamos y procuramos escapar a un yo demasiado débil, demasiado desgarrado, mediante la huida, la autodestrucción o la diversión agotadora.

Lo que denominábamos política, la gestión de los asuntos de la ciudad o la nación, se desintegró de la misma manera que el yo individual. Gobernar un país consiste hoy, ante todo, en hacer que su organización económica y social sea compatible con las exigencias del sistema económico internacional, en tanto las normas sociales se debilitan y las instituciones se vuelven cada vez más modestas, lo que libera un espacio creciente para la vida privada y las organizaciones voluntarias. ¿Cómo podría hablarse aún de ciudadanía y de democracia representativa cuando los representantes electos miran hacia el mercado mundial y los electores hacia su vida privada? El espacio intermedio ya no está ocupado más que por llamamientos cada vez más conservadores a valores e instituciones que son desbordados por nuestras prácticas.

Los medios ocupan un lugar creciente en nuestra vida, y entre ellos la televisión conquistó una posición central porque es la que pone más directamente en relación la vivencia más privada con la realidad más global, la emoción ante el sufrimiento o la alegría de un ser humano con las técnicas científicas o militares más avanzadas. Relación directa que elimina las mediaciones entre el individuo y la humanidad y, al descontextualizar los mensajes, corre el riesgo de participar activamente en el movimiento general de desocialización. La emoción humanitaria no se transforma en motivaciones y tonas de posición. No somos espectadores mucho más comprometidos cuando miramos los dramas del mundo que cuando observamos la violencia en el cine o la televisión. Una parte de nosotros mismos se baña en la cultura mundial, mientras que otra, privada de un espacio público en el que se formen y apliquen las normas sociales, se encierra, ya sea en el hedonismo, ya en la búsqueda de pertenencias inmediatamente vividas. Vivimos juntos, pero a la vez fusionados y separados, como en la "muchedumbre solitaria" evocada por David Riesman, y cada vez menos capaces de comunicación. Ciudadanos del mundo sin responsabilidades, derechos o deberes por una parte, y, por la otra, defensores de un espacio privado que invade un espacio público sumergido por las olas de la cultura mundial. Así se debilita la definición de los individuos y los grupos por sus relaciones sociales, que hasta ahora dibujaba el campo de la sociología, cuyo objeto era explicar las conductas mediante las relaciones sociales en las cuales estaban implicados los actores.

Aun ayer, para comprender una sociedad procurábamos definir sus relaciones sociales de producción, sus conflictos, sus métodos de negociación; hablabamos de dominación, de explotación, de reforma o de revolución. Hoy sólo hablamos de globalización o exclusión, de distancia social creciente o, al contrario, de concentración del capital o de la capacidad de difundir mensajes y formas de consumo. Habíamos adquirido la costumbre de situarnos unos con

respecto a otros en escalas sociales, de calificación, de ingresos, de educación o de autoridad; hemos reemplazado esa visión vertical por una visión horizontal: estamos en el centro o en la periferia, adentro o afuera, en la luz o en la sombra. Localización que ya no recurre a unas relaciones sociales de conflicto, cooperación o compromiso y da una imagen astronómica de la vida social, como si cada individuo y cada grupo fueran una estrella o una galaxia definida por su posición en el universo.

La experiencia cotidiana de esta disociación creciente entre el mundo objetivo y el espacio de la subjetividad sugiere en primer lugar unas respuestas que hay que mencionar, aunque no aporten una contestación a las preguntas: ¿Cómo puedo comunicarme con otros y vivir con ellos? ¿Cómo podemos combinar nuestras diferencias con la unidad de una vida colectiva?

La primera respuesta, la más débil, es la ya mencionada: procura hacer revivir los modelos sociales pasados. Apela a la conciencia colectiva y la voluntad general, a la ciudadanía y la ley. ¿Pero cómo puede detener el doble movimiento de globalización y privatización que debilita las antiguas formas de vida social y política? Aunque los estadounidenses, como neotocquevilianos, hablen de valores morales, o los franceses, como neorrepúblicanos, de ciudadanía, se trata más de rechazos que de afirmaciones y, por consiguiente, de ideologías que, creadas para acoger, conducen a excluir a quienes no las reivindicau.

La segunda respuesta se opone a la primera. No sólo hay que aceptar esta ruptura que ustedes parecen deplorar, nos dice, sino acelerarla y vivirla como una liberación. Dejamos de ser definidos por nuestra situación social e histórica: tanto mejor; nuestra imaginación creadora ya no tendrá límites; podremos circular libremente por todos los continentes y todos los siglos; somos posmodernos. Como la disociación de la instrumentalidad y la identidad está en el corazón de nuestra experiencia personal y colectiva, de alguna manera, en efecto, todos somos posmodernos. En primer lugar, porque creemos cada vez menos en la vocación histórica de una clase o una nación, en la idea de progreso o en el fin de la historia, y porque nuestra reivindicación, como lo decía un ecologista en una de nuestras investigaciones, ya no es vivir mañana mejor que hoy, sino de otra manera. Sin embargo, la seducción de lo posmoderno no es grande salvo cuando se ejerce en dominios cercanos a la expresión cultural; se debilita cuando se aproxima a las realidades sociales, puesto que si la decadencia de lo político se acepta sin reservas, sólo el mercado regulará la vida colectiva. Si aceptamos la desaparición de los controles sociales de la economía, ¿cómo evitar que el fuerte aplaste al débil o que aumente la distancia entre el centro y la periferia, como podemos notarlo ante nuestros ojos en las sociedades más liberales? Atraído cuando apela al debilitamiento de las normas y las pertenencias, el elogio del vacío nos deja sin defensa frente a la violencia, la segregación, el facis-

mo, y nos impide establecer comunicaciones con otros individuos y otras culturas.

Para superar la oposición insoportable entre quienes no quieren más que la unidad y quienes no buscan sino la diversidad, entre quienes sólo dicen "nosotros", con el riesgo de excluir a lo que se denomina las minorías, y quienes no dicen más que "yo" o "eso" y se prohíben toda intervención en la vida social, toda acción en nombre de la justicia y la equidad, se conformó una tercera respuesta, a la que podría llamarse inglesa, por corresponder tan bien a la tradición que desde hace mucho ilustra la política británica. Para vivir juntos y seguir siendo al mismo tiempo diferentes, respetemos un código de buena conducta, las reglas del juego social. Esta democracia "procedimental" no se contenta con reglas formales; asegura el respeto de las libertades personales y colectivas, organiza la representación de los intereses, da forma al debate público, institucionaliza la tolerancia. Con esta concepción se asocia la idea, lanzada en Alemania por Jürgen Habermas, de un patriotismo de la constitución. La conciencia de pertenecer a la sociedad alemana ya no debe ser la de formar parte de una comunidad de destino cultural e histórico, sino la de ser miembro de una sociedad política que respeta los principios de libertad, justicia y tolerancia proclamados y organizados por la constitución democrática.

Esta respuesta, como lo reconoció el mismo Habermas, tiene las ventajas y los inconvenientes de las soluciones minimalistas. Protege la coexistencia, no asegura la comunicación. Aun cuando va más allá de la mera tolerancia y reconoce positivamente en cada cultura un movimiento hacia lo universal, la creación y expresión de la significación universal de una experiencia particular, deja sin solución el problema de la comunicación. Nos coloca frente a los otros como frente a las vitrinas de un museo. Reconocemos la presencia de culturas diferentes de la nuestra, su capacidad de enunciar un discurso sobre el mundo, el ser humano y la vida, y la originalidad de esas creaciones culturales nos impone respeto y nos incita además a conocerlas; pero no nos permite comunicarnos con ellas, vale decir, vivir en la misma sociedad que ellas. Nos sitúa en caminos paralelos desde los que, en el mejor de los casos, sólo podemos saludarnos cordialmente; no facilita la interacción, del mismo modo que el hecho de saber que el chino es una lengua de cultura no nos ayuda a conversar con los chinos si no hemos aprendido su idioma.

Esta respuesta, por lo tanto, es poco eficaz contra los peligros que la amenaza, de la misma manera que la democracia política del siglo pasado se reveló poco eficaz para impedir la proletarización y la explotación de los trabajadores, la destrucción y la inferiorización de las culturas colonizadas. Quiénes recurren a la primera de las respuestas evocadas aquí no se equivocan al recordar a esos liberales moderados y tolerantes la necesidad de valores e instituciones comunes cuando se trata de resistir a la barbarie, al totalitarismo, al racismo, a los efectos de una grave crisis económica.

¿Cómo no concluir, a partir de este breve examen de las respuestas propuestas con mayor frecuencia, que la debilidad de cada una de ellas conduce a no buscar más una solución social o institucional a la disociación entre la economía y las culturas, puesto que la consecuencia más directa de esta gran ruptura es el debilitamiento de todas las mediaciones sociales y políticas? Frente a esta desocialización, se comprende que muchos exhorten a una resocialización, un retorno al espíritu ciudadano, nacional o republicano, pero no hay en ello más que un homenaje nostálgico a un pasado caduco. La idea de sociedad nacional o de Estado nacional de derecho fue la gran creación de nuestra primera modernidad. Para unir la racionalización triunfante y el individualismo estimulados por la Reforma y por la crítica de las instituciones políticas y religiosas, los modernos de los siglos XVII y XVIII forjaron la idea de soberanía popular, en la que se reunieron individualismo y racionalismo al dar al ser de derecho una supremacía absoluta sobre el ser social y oponer el derecho natural al derecho positivo, hasta alcanzar la formulación más elevada, la de las Declaraciones estadounidenses y francesas de los derechos del hombre y el ciudadano. El individualismo universalista se convirtió en el fundamento del orden político, orden de la libertad, único capaz de gobernar el orden social, que siempre está dominado por el interés privado, las tradiciones, los privilegios y el irracionalismo. Pero es este imperio de lo político el que fue destruido poco a poco por la autonomía creciente de los hechos económicos que se liberaron de su marco social, cada vez con mayor rapidez a partir de fines del siglo XIX y luego, tras la Segunda Guerra Mundial y el período de construcción o reconstrucción nacional que la siguió, por la globalización económica, la aparición de muchos nuevos países industriales y las revoluciones tecnológicas.

La síntesis institucional, política y jurídica entre la racionalización y el individualismo moral resistió mientras el individuo no participó en la vida pública más que como ciudadano, en tanto que su vida económica como productor o consumidor seguía inscrita en gran medida en una sociedad local con sus costumbres y sus formas tradicionales de poder. Se podía identificar entonces la sociedad con la creación de un orden político. Es por eso que las revoluciones estuvieron al servicio de la soberanía popular de los ciudadanos y la nación. La concepción individualista-universalista del derecho unía casi naturalmente el universalismo de la razón con un individualismo que desbordaba la defensa del interés personal. La aparición de la sociedad industrial reemplazó al ciudadano por el actor económico y, más concretamente, por clases antagónicas. A partir de allí desapareció todo principio de integración de la ciencia y la economía, y la sociedad industrial se presentó ante los mejores pensadores como dominada por la lucha de clases. Desde fines del siglo XIX, primero en Gran Bretaña y Alemania, mucho más tarde en Francia y Estados Unidos, se instauró, es cierto, una democracia industrial, pero pese a su nombre ésta no restableció el reino del ciudadano; instauró antes bien unos principios negociados

de justicia que aspiraban a hacer compatibles esos intereses opuestos. Principios frágiles, pues las revoluciones técnicas y económicas obligan a rever los estatutos profesionales establecidos y hacen más difícil combinar competitividad y protección del empleo y de las condiciones laborales. El modelo europeo de protección social, que no hay que confundir con las intervenciones económicas y corporativas del Estado, se mantiene en lo esencial en Europa occidental, pero no tiene la solidez de que disfrutó el modelo institucional originado en las revoluciones holandesa, inglesa, norteamericana y francesa. Se ve desbordado, sin desaparecer, por la globalización de la economía, que hace que en gran medida ésta escape a unas autoridades políticas que siguen siendo nacionales. Esto entraña, en la misma Europa y en todos los lugares donde se introdujo su modelo, el triunfo de los nacionalismos culturales, de las políticas de la identidad, que apelan a creencias y herencias culturales y conducen al rechazo de la diversidad y la comunicación.

Desde hace un siglo hemos sido testigos de la aparición de movimientos políticos que identifican el Estado con una herencia nacional, racial, étnica o religiosa. A la disociación de la economía y la cultura, esta solución responde mediante su fusión, mediante la movilización más completa posible de los recursos culturales al servicio de un Estado que se define como defensor de la comunidad. Esta solución define al Estado totalitario. Nació a partir del momento en que una nación no se consideró ya como la creación de la soberanía popular sino como víctima de una economía desnacionalizada, sin patria. De allí la reacción anticapitalista que a veces asumió la forma exacerbada de un antisemitismo radical que acusaba a los judíos de traicionar al país en nombre de un universalismo abstracto, el del dinero, el pensamiento y el arte sin raíces. Con el nazismo, este totalitarismo conoció su forma más agresiva, pero triunfó también con el despotismo estalinista al imponer la construcción de una sociedad homogénea, mediante la eliminación de la burguesía, los intelectuales “que defienden sus intereses” y los traidores “al servicio del extranjero”.

Más recientemente, ese totalitarismo reapareció, a la vez, en la forma de una movilización de fuerzas religiosas islámicas contra el capitalismo extranjero y el gran Satán, pero también en la de un nacionalismo radical que impuso en una parte de la ex Yugoslavia una purificación étnica transformadora del nacionalismo serbio (y a veces croata) en agente de destrucción de los aloígenos. Todos los movimientos denominados integristas, que son variantes del modelo totalitario, muestran en este fin de siglo el vigor de esta solución antiliberal que podrá asumir nuevas formas en el siglo XXI. Así como el período del imperialismo fue seguido por el triunfo de las revoluciones leninistas, luego de un período de globalización podríamos ser testigos de la reforma de los regímenes totalitarios o, en los nuevos países industriales, de la alianza entre el liberalismo económico y el nacionalismo cultural. Si en algunos países las luchas sociales llevan a la democratización, como en Corea del Sur y Tai-

wan, en otros ese nacional liberalismo puede conducir a movilizaciones cada vez más totalitarias.

Frente a esta amenaza que sería riesgoso creer desaparecida luego de la caída de Hitler y la descomposición de la Unión Soviética, el modelo social europeo puede y debe ser defendido, pero ya no contiene en sí una fuerza teórica y movilizadora suficiente. En cuanto al modelo estadounidense de yuxtaposición de un gran desarrollo técnico económico y una fuerte fragmentación cultural, no es concebible más que en una sociedad integrada en torno de la conciencia de una vocación colectiva de dirigir el mundo, que se vio fortalecida por la caída de su principal adversario, las dificultades económicas de Japón y por ausencia de voluntad política de los europeos.

El sociólogo, como el historiador, funda su reflexión en la observación de los hechos antes de elaborar nuevos conceptos o reinterpretar otros. Antes de formular una concepción de la justicia o de la libertad, tomemos conciencia entonces de que ante nuestros ojos se desintegra la imagen de una sociedad construida y manejada por un proyecto político, instituciones y agencias de socialización. La política socialdemócrata, el Estado-providencia e incluso las políticas económicas inspiradas en Keynes, dieron notables expresiones concretas del triunfo del pensamiento político sobre las prácticas sociales; pero todos están en decadencia o en descomposición.

El Estado, como agente central del crecimiento y la justicia, sufre por un lado el ataque de la internacionalización de la economía, y por el otro el de la fragmentación de las identidades culturales. Una reflexión filosófica puede habernos comprender mejor *a posteriori* de qué manera las instituciones políticas y jurídicas procuraron combinar libertad e igualdad y, en nuestras democracias, cada ciudadano se siente en principio partícipe activo en la búsqueda de la solución más racional y equitativa. Pero esta vez, cuando el pájaro de Minerva emprende el vuelo ya ha caído la noche. ¿La alondra sociológica es más capaz que la lechuza filosófica de descubrir qué pueden ser la libertad, la solidaridad y la igualdad en una situación social en que el lugar central, el del príncipe, está vacío, y en que la sala del trono es barrida por corrientes de aire e invadida por bandadas de espectadores y *paparazzi*?

Compartamos al menos el trabajo entre las ávidas aves. Los sociólogos se levantan temprano; tratan de descubrir, desde el alba, el nuevo paisaje creado por las connotaciones de la noche y se prohíben aplicar a nuevas realidades interpretaciones cuya extrema elaboración sólo pudo tomar forma luego de una larga jornada de análisis y reflexión. Nuestro papel, ante todo, es el de señalar las discontinuidades, no mirar más hacia las luces del pasado sino antes bien hacia la confusión de la realidad visible y formular el interrogante más inquietante: si las instituciones perdieron su capacidad de regulación e integración, ¿qué fuerza puede en lo sucesivo accear y combinar una economía transnacional y unas identidades infranacionales? Y como ya no es posible

que esa fuerza sea directamente institucional, ¿cómo pueden reconstruirse a partir de ella unos mecanismos de regulación de la vida social?

Este libro se esfuerza por responder, en parte al menos, a estas preguntas. Pero, más que con la formulación de una respuesta, debe iniciarse con el reconocimiento del hecho de que las respuestas pasadas se han vuelto inaudibles o inaplicables y las instituciones de las que se esperaba que instauraran un orden se convirtieron en agentes de desorden, ineficacia, injusticia y parálisis.

Una respuesta eficaz a la disociación de la economía y la cultura debe introducir un nuevo principio de combinación entre los dos universos que se separan. Sabemos que ese principio ya no puede ser abstracto, ya no puede ser el del derecho natural y la ciudadanía puestos por encima de la realidad social y económica. También sabemos que, a la inversa, no puede ser immanente a la realidad económica. El mercado no aporta por sí solo un modelo de regulación social, pues si bien permite la diversificación de las demandas y la adaptación de la producción a ellas, si entran también una reducción de las barreras tradicionales y de los sistemas autoritarios de control social, si permite, por último, negociaciones colectivas y compromisos útiles, del mismo modo somete las demandas de los consumidores a un sistema de oferta muy concentrado. El modelo del mercado competitivo equilibrado, directamente opuesto al del Estado republicano, está tan alejado como éste de las realidades sociales contemporáneas. Uno y otro suponen la existencia de un orden estable, político o económico, mientras que nuestra realidad es la de los cambios torrenciales, las innovaciones, las empresas y las redes que se anticipan cada vez más a la demanda, sus leyes y los movimientos colectivos.

Es a esta situación que buscamos una respuesta. Ya no se trata de derrotar un poder absoluto o de contrarrestar el poder capitalista, sino de encontrar un punto fijo en un mundo en movimiento en el cual nuestra experiencia está fragmentada y donde el lugar que antes ocupaban las instituciones fue reemplazado por las estrategias de las grandes organizaciones financieras, técnicas y mediáticas. Se acaba el tiempo del orden; comienza el del cambio, como categoría central de la experiencia personal y la organización social. Ulrich Beck expresó con claridad esta idea al hablar de la "sociedad de riesgo", gobernada por la incertidumbre y sobre todo por riesgos de escasa probabilidad pero de considerables efectos posibles, como una explosión nuclear, la transformación notable de las condiciones atmosféricas o la difusión de epidemias sin remedio médico conocido. Esta visión no anuncia en modo alguno catástrofes ineluctables, pero nos impide creer durante mucho tiempo más en soluciones institucionales. Aun cuando ninguna concepción de la vida personal y colectiva pueda prescindir de garantías jurídicas y por ende de decisiones políticas, ya no es en un orden político concebido como superior al orden social donde podemos encontrar el medio de resis-

wan, en otros ese nacional liberalismo puede conducir a movilizaciones cada vez más totalitarias.

Frente a esta amenaza que sería riesgoso creer desaparecida luego de la caída de Hitler y la descomposición de la Unión Soviética, el modelo social europeo puede y debe ser defendido, pero ya no contiene en sí una fuerza teórica y movilizadora suficiente. En cuanto al modelo estadounidense de yuxtaposición de un gran desarrollo técnico económico y una fuerte fragmentación cultural, no es concebible más que en una sociedad integrada en torno de la conciencia de una vocación colectiva de dirigir el mundo, que se vio fortalecida por la caída de su principal adversario, las dificultades económicas de Japón y por ausencia de voluntad política de los europeos.

El sociólogo, como el historiador, funda su reflexión en la observación de los hechos antes de elaborar nuevos conceptos o reinterpretar otros. Antes de formular una concepción de la justicia o de la libertad, tomemos conciencia entonces de que ante nuestros ojos se desintegra la imagen de una sociedad construida y manejada por un proyecto político, instituciones y agencias de socialización. La política socialdemócrata, el Estado-providencia e incluso las políticas económicas inspiradas en Keynes, dieron notables expresiones concretas del triunfo del pensamiento político sobre las prácticas sociales; pero todos están en decadencia o en descomposición.

El Estado, como agente central del crecimiento y la justicia, sufre por un lado el ataque de la internacionalización de la economía, y por el otro el de la fragmentación de las identidades culturales. Una reflexión filosófica puede hacernos comprender mejor *a posteriori* de qué manera las instituciones políticas y jurídicas procuraron combinar libertad e igualdad y, en nuestras democracias, cada ciudadano se siente en principio partícipe activo en la búsqueda de la solución más racional y equitativa. Pero esta vez, cuando el pájaro de Minerva emprende el vuelo ya ha caído la noche. ¿La alondra sociológica es más capaz que la lechuza filosófica de descubrir qué pueden ser la libertad, la solidaridad y la igualdad en una situación social en que el lugar central, el del príncipe, está vacío, y en que la sala del trono es barrida por corrientes de aire e invadida por bandas de especuladores y *paparazzi*?

Compartamos al menos el trabajo entre las dos aves. Los sociólogos se levantan temprano; tratan de descubrir, desde el alba, el nuevo paisaje creado por las conmociones de la noche y se prohíben aplicar a nuevas realidades interpretaciones cuya extrema elaboración sólo pudo tomar forma luego de una larga jornada de análisis y reflexión. Nuestro papel, ante todo, es el de señalar las discontinuidades, no mirar más hacia las luces del pasado sino antes bien hacia la confusión de la realidad visible y formular el interrogante más inquietante: si las instituciones perdieron su capacidad de regulación e integración, ¿qué fuerza puede en lo sucesivo acercar y combinar una economía transnacional y unas identidades infranacionales? Y como ya no es posible

que esa fuerza sea directamente institucional, ¿cómo pueden reconstruirse a partir de ella unos mecanismos de regulación de la vida social?

Este libro se esfuerza por responder, en parte al menos, a estas preguntas. Pero, más que con la formulación de una respuesta, debe iniciarse con el reconocimiento del hecho de que las respuestas pasadas se han vuelto inaudibles o inaplicables y las instituciones de las que se esperaba que instauraran un orden se convirtieron en agentes de desorden, ineficacia, injusticia y parálisis.

Una respuesta eficaz a la disociación de la economía y la cultura debe introducir un nuevo principio de combinación entre los dos universos que se separan. Sabemos que ese principio ya no puede ser abstracto, ya no puede ser el del derecho natural y la ciudadanía puestos por encima de la realidad social y económica. También sabemos que, a la inversa, no puede ser inmanente a la realidad económica. El mercado no aporta por sí solo un modelo de regulación social, pues si bien permite la diversificación de las demandas y la adaptación de la producción a ellas, si entraña también una reducción de las barreras tradicionales y de los sistemas autoritarios de control social, si permite, por último, negociaciones colectivas y compromisos útiles, del mismo modo somete las demandas de los consumidores a un sistema de oferta muy concentrado. El modelo del mercado competitivo equilibrado, directamente opuesto al del Estado republicano, está tan alejado como éste de las realidades sociales contemporáneas. Uno y otro suponen la existencia de un orden estable, político y económico, mientras que nuestra realidad es la de los cambios torrenciales, las innovaciones, las empresas y las redes que se anticipan cada vez más a la demanda, sus leyes y los movimientos colectivos.

Es a esta situación que buscamos una respuesta. Ya no se trata de derrotar un poder absoluto o de contrarrestar el poder capitalista, sino de encontrar un punto fijo en un mundo en movimiento en el cual nuestra experiencia está fragmentada y donde el lugar que antes ocupaban las instituciones fue reemplazado por las estrategias de las grandes organizaciones financieras, técnicas y mediáticas. Se acaba el tiempo del orden; comienza el del cambio, como categoría central de la experiencia personal y la organización social. Ulrich Beck expresó con claridad esta idea al hablar de la "sociedad de riesgo", gobernada por la incertidumbre y sobre todo por riesgos de escasa probabilidad pero de considerables efectos posibles, como una explosión nuclear, la transformación notable de las condiciones atmosféricas o la difusión de epidemias sin remedio médico conocido. Esta visión no anuncia en modo alguno catástrofes ineluctables, pero nos impide creer durante mucho tiempo más en soluciones institucionales. Aun cuando ninguna concepción de la vida personal y colectiva pueda prescindir de garantías jurídicas y por ende de decisiones políticas, ya no es en un orden político concebido como superior al orden social donde podemos encontrar el medio de resis-

tinios a las fuerzas cuyas estrategias imponen cambios no controlados a nuestra experiencia de vida.

La reflexión sobre las sociedades contemporáneas está gobernada por los dos constataciones principales que acaban de enunciarse: en primer lugar, la disociación creciente del universo instrumental y el universo simbólico, de la economía y las culturas, y en segundo lugar, el poder cada vez más difuso, en un vacío social y político en aumento, de acciones estratégicas cuya meta no es crear un orden social sino acelerar el cambio, el movimiento, la circulación de capitales, bienes, servicios, informaciones. El poder ya no es el del príncipe que impone sus decisiones arbitrarias, y ni siquiera el del capitalista que explota al asalariado; es el del innovador estratega o el del financista que más que gobernar o administrar un territorio conquista un mercado. Lo que buscamos, por lo tanto, debe ser a la vez una fuerza de reintegración de la economía y la cultura y una fuerza de oposición al poder de los estrategas.

¿Cómo escapar a la elección inquietante entre una ilusoria globalización mundial que ignora la diversidad de las culturas y la realidad preocupante de las comunidades encerradas en sí mismas? La respuesta a este interrogante parece en principio imposible; tanto como la cuadratura del círculo, me decía hace poco un eminente antropólogo. La fórmula es provocativa y podría descorazonar; de hecho, es imprudente, puesto que combinar la unidad y la pluralidad culturales no es más contradictorio que combinar la acumulación de las inversiones y la difusión masiva de los resultados del crecimiento o la unidad de la ley con la diversidad de las opiniones y los intereses. Toda sociedad moderna, definida por su historicidad, es decir su capacidad de producirse y transformarse, debe a la vez incrementar su acción sobre sí misma (y por lo tanto concentrar recursos y poder) y ampliar sus mecanismos de participación. Desde hace siglos, discutimos sobre las contradicciones que oponen libertad e igualdad o capitalismo y justicia social; sin embargo, a través de esos debates pudimos inventar la democracia política y luego la democracia social. ¿Por qué habríamos de renunciar a combinar la razón instrumental y las identidades culturales, la unidad del universo tecnológico y mercantil con la diversidad de las culturas y las personalidades?

Y si no encontráramos soluciones aceptables a los problemas planteados, nos condenaríamos a aceptar una guerra civil mundial, cada vez más caliente, entre quienes dirigen las redes mundiales de técnicas, flujos financieros e información, y todos aquellos, individuos, grupos, naciones, comunidades, que sienten amenazada su identidad a causa de esta globalización. Pero debemos apreciar la magnitud de la tarea a cumplir, ya que no encontraremos una solución de compromiso a la oposición de la unidad y la diversidad.

Dos ideas van a guiar nuestra búsqueda. La primera, en torno de la cual se organiza la primera parte del libro, la impone directamente el tema de la disociación que conduce a lo que denomino la desmodernización. Esta idea afirma que el único lugar donde puede efectuarse la combinación de la instrumentalidad y la identidad, de lo técnico y lo simbólico, es el proyecto de vida personal, para que la existencia no se reduzca a una experiencia calcadoscópica, a un conjunto discontinuo de respuestas a los estímulos del entorno social. Este proyecto es un esfuerzo para resistirse al desgarramiento de la personalidad y para movilizar una personalidad y una cultura en actividades técnicas y económicas, de manera que la serie de situaciones vividas forme una historia de vida individual y no un conjunto incoherente de acontecimientos. En un mundo en cambio permanente e incontrolable no hay otro punto de apoyo que el esfuerzo del individuo para transformar unas experiencias vividas en construcción de sí mismo como actor. Ese esfuerzo por ser un actor es lo que denomino Sujeto, que no se confunde ni con el conjunto de la experiencia ni con un principio superior que lo oriente y le dé una vocación. El Sujeto no tiene otro contenido que la producción de sí mismo. No sirve a ninguna causa, ningún valor, ninguna otra ley que su necesidad y su deseo de resistirse a su propio desmembramiento en un universo en movimiento, sin orden ni equilibrio.

El Sujeto es una afirmación de libertad contra el poder de los estrategias y sus aparatos, contra el de los dictadores comunitarios. Doble combate, que lo hace resistirse a las ideologías que quieren adecuarlo al orden del mundo o al de la comunidad. No se puede, por lo tanto, separar las respuestas a las dos preguntas planteadas: la apelación al Sujeto es la única respuesta a la disociación de la economía y la cultura, y también la única fuente posible de los movimientos sociales que se oponen a los dueños del cambio económico o a los dictadores comunitarios. Afirmación de libertad personal, el Sujeto es también, y al mismo tiempo es un movimiento social.

A partir de ese principio no social debe reconstruirse una concepción de la vida social, a lo cual se consagra esencialmente la segunda parte de este libro. Ese trabajo se efectúa en dos tiempos. En primer lugar, la transformación del individuo en Sujeto sólo es posible a través del reconocimiento del otro como un Sujeto que también trabaja, a su manera, para combinar una memoria cultural con un proyecto instrumental. Esto define una sociedad multicultural, tan alejada de la fragmentación de la vida social en comunidades como de una sociedad de masas unificada por sus técnicas y su lógica mercantil y que rechaza la diversidad cultural. La idea de Sujeto gobierna la de comunicación intercultural, pero es el conjunto de estas dos ideas lo que constituye la respuesta a la pregunta planteada: ¿cómo podemos vivir juntos en una sociedad cada vez más dividida entre redes que nos instrumentalizan y comunidades que nos encierran e impiden que nos comuniquemos con los otros?

El segundo momento de la reconstrucción de la vida personal y colectiva se funda sobre la idea de que el Sujeto personal, como la comunicación de los Sujetos entre sí, necesita protecciones institucionales. Lo que nos conduce a reemplazar la antigua idea de democracia, definida como participación en la voluntad general, por la nueva idea de instituciones al servicio de la libertad del Sujeto y de la comunicación entre los Sujetos. Denominé política del Sujeto a esta concepción, y quise aplicarla a un dominio importante, la educación, presentando lo que podría ser la escuela del Sujeto.

Así, pues, el sentido principal de este libro reside en la unidad de las dos partes que lo componen. No podemos vivir juntos, es decir, combinar la unidad de una sociedad con la diversidad de las personalidades y las culturas, si no se pone la idea de Sujeto personal en el centro de nuestra reflexión y nuestra acción. El sueño de someter a todos los individuos a las mismas leyes universales de la razón, la religión o la historia siempre se transformó en pesadilla, en instrumento de dominación; la renuncia a todo principio de unidad, la aceptación de diferencias sin límites, conduce a la segregación o la guerra civil. Para salir de ese dilema, este libro describe al Sujeto como combinación de una identidad personal y una cultura particular con la participación en un mundo racionalizado, y como afirmación, por ese mismo trabajo, de su libertad y su responsabilidad. Solo este enfoque permite explicar cómo podemos vivir juntos, iguales y diferentes.

No me propongo describir aquí las transformaciones de nuestra vida social, los efectos de la mundialización de la economía, de los nuevos medios de información o del debilitamiento de los marcos sociales tradicionales, puesto que, antes de percibir con claridad el espectáculo que se nos ofrece, tenemos que estar seguros de la calidad de nuestra propia mirada y por lo tanto de los instrumentos de conocimiento que empleamos para percibir el mundo que nos rodea y percibirnos a nosotros mismos. En los grandes países industriales y los estados nacionales de más antigua constitución, el apego a un pasado que merece admiración puede provocar una resistencia a los cambios intelectuales necesarios, pero ésta, si cediéramos a ella, se traduciría prontamente en la confusión del debate político y la multiplicación de los obstáculos a todas las formas de innovación. Por cierto, no tenemos que adaptarnos pasivamente a una sociedad y una cultura de masas detrás de las cuales se ocultan fuerzas muy reales de dominación que deben señalarse y combatirse; pero la elección que hay que hacer no es entre la defensa del orden pasado y la aceptación del desorden presente; debemos concebir y construir nuevas formas de vida colectiva y personal.

La apuesta de este libro, que trata sobre ideas más que sobre hechos, es sin embargo tanto práctica como teórica. Al comprender que pasamos de una etapa de la modernidad a otra y definir la naturaleza de la crisis que vivimos, se trata de darnos los medios de reconstruir nuestra capacidad de manejar las

mutaciones en curso y determinar las opciones posibles allí donde hoy sentimos la tentación de no ver más que un progreso indefinido o un laberinto sin salida.

La historia no está hecha únicamente del éxito de quienes construyeron intelectual y prácticamente un mundo nuevo; también la conforma la caída de las sociedades que no comprendieron, permitieron y organizaron las nuevas formas asumidas por la vida económica, política y cultural. Ningún país, ninguna institución, ningún individuo tiene, por sus éxitos pasados, la seguridad de comprender y dominar las nuevas formas de vida personal y colectiva. ¿Somos capaces, en este inicio de un siglo que se abrió en el momento en que cayó el Muro de Berlín, de comprender el mundo en que ya hemos ingresado?

V. LA SOCIEDAD MULTICULTURAL.

QUENES SITUAN POR ENCIMA de la sociedad un principio rector se preocupan por mostrar sus efectos en el detalle de la organización social y en las conciencias individuales. En el umbral de la segunda parte de este libro, nos encontramos ante un problema inverso, ya que en los capítulos precedentes iluminamos la vida social no desde arriba sino desde abajo, y no a la luz de un principio universal o un mensaje divino sino a la de la voluntad personal de individualización que nos impulsa a combinar nuestra personalidad individual y nuestra herencia cultural con la participación en el mundo de las técnicas de la economía y la gestión de la vida colectiva, para construir nuestra experiencia de vida personal. ¿Cómo puedo remontarme, a partir de lo que algunos considerarán erróneamente una posición tan individualista, al problema de la vida social, su organización y sus instituciones?

La respuesta a esta pregunta es, desde luego, que el Sujeto no se confunde con el individuo, que no es el conjunto constantemente cambiante de sus estados de conciencia o sus determinantes sociales sino un trabajo, siempre atenuado e inconcluso, de defensa del actor desgarrado por las presiones opuestas de su actividad instrumental y sus identidades culturales. Nuestro análisis no partió del individuo y el Yo, sino de la desmodernización, la dislocación creciente de las sociedades modernas. De modo que en lugar de pasar del individuo a la sociedad, nuestra tarea consiste ahora en explicitar por qué la invocación del Sujeto es la única respuesta hoy disponible, al menos en las sociedades democráticas, a nuestra pregunta inicial.

Mientras el continente de los mercados se aleja cada vez más del de las identidades culturales y se nos incita de manera creciente a vivir al mismo tiempo en una economía globalizada y comunidades obsesionadas por la pureza, únicamente la idea de Sujeto puede crear no sólo un campo de acción personal sino, sobre todo, un espacio de libertad pública. No logremos vivir juntos más que si reconocemos que nuestra tarea común consiste en combinar acción instrumental e identidad cultural, por lo tanto si cada uno de nosotros se construye como Sujeto y nos damos leyes, instituciones y formas de organización social cuya meta principal sea proteger nuestra demanda de vivir como Sujetos de nuestra propia existencia. Sin ese principio central y mediador, la combinación de las dos caras de nuestra existencia es tan imposible de realizar como la cuadratura del círculo.

No hay ninguna discontinuidad entre la idea de Sujeto y la de sociedad multicultural, y más precisamente de comunicación intercultural, porque sólo podemos vivir juntos con nuestras diferencias si nos reconocemos mutuamente como Sujetos. Trataré de mostrar que la democracia debe definirse como la política del Sujeto, como el régimen que brinda al mayor número de personas la mayor cantidad posible de oportunidades de alcanzar su individuación, de vivir como Sujetos. Lo que nos llevará bien lejos de la imagen antigua de la democracia directa, expresión de la voluntad general, y más lejos aún de la identificación, tantas veces proclamada en Francia y otros países, de la nación y el Estado.

Estos análisis deberían desembocar en algunas proposiciones en los dos dominios institucionales donde se elaboran y aplican las normas más importantes: el derecho y la educación. El primero de esos ámbitos está aún fuera de mi alcance, y espero que los juristas me precedan para llevar a buen puerto esta tarea indispensable; sobre el segundo, la educación, tan asombrosamente descuidada en beneficio de proyectos que se limitan a adaptar la escuela a lo que con una expresión oscura se denominan las necesidades de la economía, formularé en cambio unas proposiciones. De tal modo, los cuatro capítulos de esta segunda parte tienen los mismos objetivos: combatir constantemente en dos frentes, por un lado contra las ideologías y las políticas comunitaristas, y por el otro contra la ideología neoliberal que disuelve las sociedades reales en los mercados y las redes globalizadas; pero también, y más allá de esos tratamientos críticos, colocar en el centro del análisis y la acción no la sociedad, sus necesidades, sus funciones y su conciencia, sino el Sujeto personal, su resistencia, sus esperanzas y sus fracasos.

LOS LÍMITES DE LA TOLERANCIA

Los poderes autoritarios tienen la voluntad de unificar culturalmente la sociedad para imponer un control absoluto a unos individuos y grupos cuyos intereses, opiniones y creencias son siempre diversos. Cuanto más se identifican esos poderes con un principio cultural unificador, ya se trate de la nación, la raza o la religión, más rápidamente arrastran hacia el infierno totalitario a la sociedad que dirigen. Pero también existen tentativas más moderadas de homogeneización cultural, que recurren menos al poder de coacción del Estado: las más pacíficas estuvieron animadas por la convicción de que las luces de la razón tenían que disipar las brumas de la superstición, y confiaron más en la educación y los efectos benéficos de la ciencia que en una racionalización autoritaria. A medio camino entre los despotis-

mos que se creían ilustrados y ese racionalismo laico, la racionalización industrial identificó el progreso de la razón con el milujo cretente y necesario de los organizadores del trabajo sobre una clase obrera estimada naturalmente rutinaria y perezoza, convicción que llevó a E. W. Taylor a asociar el galimatrío y la zambomba para lograr la aceptación de los métodos de organización laboral que juzgaba científicos y sometían a los trabajadores a la dominación de los amos de la industria.

Entre quienes anhelan la unificación de su población mediante creencias y prácticas religiosas, existen también grandes diferencias entre los que se refieren a la predicación y el ejemplo (y que son tan poco peligrosos como los racionalistas que creen en los buenos efectos de la educación) y los que imponen una religión con las armas en la mano y son tan reprensivos como quienes quieren establecer la dictadura de la razón. Igualmente peligrosos de manera virtual, pero molensivos en la práctica, están por último aquellos que, como Diderot, aspiran a la unificación del mundo por la destrucción de las morales y las leyes artificiales y el triunfo de la naturaleza. Peligrosos, porque la moral natural ambicionada por Diderot conduciría a fundar una sociedad tan jerarquizada como una sociedad animal; una sociedad en la que, por ejemplo, como lo decía el mismo Diderot en el *Supplément*, sería normal que la mujer estuviera sometida al hombre, porque la naturaleza hizo más fuerte y violento a éste. Naturalismo y utilitarismo extremos que Rousseau criticó vigorosamente.

Separemos vida pública y vida privada, respetemos todas las mismas leyes y dejemos que cada uno sea libre en sus opiniones y creencias, dicen algunos. ¿Por qué, añaden, interrogarnos sobre un multiculturalismo demasiado vagamente definido y que no puede llevar más que al choque de las comunidades, y por consiguiente al fortalecimiento de los estados autoritarios o totalitarios, cuando en realidad ejercemos un multiculturalismo bien moderado al que llamamos tolerancia y laicismo? Cuando tenemos la suerte, agregan, de vivir en Gran Bretaña, Francia o Estados Unidos, ¿por qué hacer correr a nuestros países, cuya integración es antigua, riesgos que condujeron al Líbano, Yugoslavia y hasta la India a conflictos sangrientos? Durante mucho tiempo, el aislamiento de la vida local había protegido la diversidad cultural contra las ambiciones de un poder central cuya capacidad de intervención, en realidad, era muy limitada; cuando la integración nacional y el poder administrativo se fortalecieron, al mismo tiempo que se desarrollaba la movilidad industrial, el espíritu democrático asumió la forma de leyes que protegían el pluralismo cultural. Es cierto que en Francia, como en otros países, el enfrentamiento entre clericales y laicos fue violento, pero se trata de una violencia que retrospectivamente nos parece más ideológica que real. Y hoy son poco numerosos y escasamente influyentes quienes dan al laicismo un énfasis antirreligioso militante, cuando casi todos esperamos de él que favorezca la coexistencia pacífica y hasta las buenas

relaciones entre una cultura cristiana y una cultura racionalista, pero también que asegure el respeto por las religiones, las creencias, las opiniones y las costumbres minoritarias, en una población en la que las prácticas y las creencias religiosas o ideológicas se han visto debilitadas. ¿No hay un paralelismo evidente entre este fin de las guerras de religión y el debilitamiento de las luchas de clases, que fueron reemplazadas por una conciencia creciente de la interdependencia entre inversiones, crecimiento y nivel de vida?

Decidí presentar en primer lugar este punto de vista moderado porque escribo en una región del mundo en la que la tolerancia, e incluso el relativismo cultural, no dejan de ganar terreno. Sin embargo, ese punto de vista, que niega casi toda su importancia al tema del multiculturalismo, no podría satisfacerme durante mucho tiempo.

En principio, porque en numerosos países, algunos de los cuales están muy cerca del nuestro, los conflictos sangrientos entre culturas, religiones, nacionalidades o etnias causan estragos, y el hecho de que se mezclen con ambiciones o conflictos propiamente políticos no impide que su dimensión cultural sea dramáticamente importante. Además, porque en los países más ricos, pacíficos y democráticos, la afirmación contestataria de las identidades culturales y de los derechos de las minorías étnicas, sociales o morales se manifiesta por doquier. La pacificación a la que aludí no fue, en realidad, obra del espíritu de tolerancia, sino más bien el efecto del triunfo de la sociedad nacional como modo principal de organización social. En ciertos países, Francia entre ellos, durante un breve período llegó incluso a imponerse la idea de que, más allá de la simple tolerancia, sólo la integración nacional podía asegurar la superación del modelo capitalista de industrialización y de identidades culturales: demasiado ancladas en lo local. La nación se presentaba como la forma política de la sociedad moderna, compleja y cambiante, donde decaen las pertenencias particulares locales, étnicas o religiosas y triunfa una racionalidad que se traduce en reglas administrativas, sistemas de comunicación y programas de educación.

Ese modelo nacional democrático permitió, gracias a las libertades públicas, combinar el pluralismo (de los intereses y las opiniones) y la unidad política. Elizo que triunfara el laicismo. Pero también, y de manera complementaria, a menudo impuso, en nombre del progreso y la ley, las mismas reglas y formas de vida a todos. Lo que se etiquetaba como arcaico, marginal o minoritario fue prohibido, inhibido, inferiorizado. En los estados nacionales más antiguos, esa obra de integración parece hoy haber sido pienes violenta que en otros lugares, porque se extendió durante un largo período. Pero con frecuencia estuvo acompañada por una negación, más radical que en otras partes, de la diversidad cultural. Gérard Noiriel mostró de qué manera el pensamiento francés, y en particular los estudios históricos y sociológicos, habían occultado, durante la Tercera República, la realidad de la inmigración, mientras señalaban su importancia en Estados Unidos. Cuando se multiplicaron los estudios sobre las mi-

norías étnicas, nacionales o regionales, se descubrió hasta qué punto habían sido destruidas algunas culturas y sociedades, aun independientemente de las guerras a través de las cuales se habían constituido los estados nacionales. Por ejemplo, la legislación canadiense posterior a la Segunda Guerra Mundial, al imponer el empadronamiento de la población y la escolaridad de los niños inmigrantes, transformó, en apenas una generación, una sociedad en un grupo de personas dependientes de la asistencia social, la mejora de cuyas condiciones de vida tuvo como precio una pérdida de identidad colectiva y personal. Más dramática aún es la situación de muchas reservaciones indias en Estados Unidos, la de los sioux en particular, donde la desorganización social y personal se traduce en un índice muy elevado de suicidios.

La imposición de un modelo supuestamente progresista y científico no condujo únicamente a la destrucción de grupos étnicos: también hundió a las diversas minorías en la marginalidad. Esta estigmatización, a su vez, hizo que los análisis científicos de su situación fueran imposibles o se demoraran. En Francia, por ejemplo, el reconocimiento de los discapacitados, no sólo en cuanto a la ayuda que se les debe brindar sino sobre todo de sus propias posibilidades, fue tardío y todavía sigue siendo extremadamente parcial. Aun estamos lejos del reconocimiento de las minorías, que hoy se juzga generalizadamente como una de las principales apuestas de la democracia. Y si no menciono aquí la emancipación de las mujeres, es porque sería falso —ya lo dije— considerarlas como una minoría, y porque su acción y los cambios que introdujo en nuestras representaciones sociales tienen una importancia tan central que la examinaré aparte.

La síntesis republicana, la formación del Sujeto político nacional democrático, fueron poderosas creaciones, abrieron un espacio público y aseguraron la libertad política. Pero también impusieron fuertes coacciones sociales y culturales que no pueden aparecer como limitaciones temporarias de la libertad, porque la destrucción de la diversidad cultural y la racionalización autoritaria se consideraron como las condiciones del triunfo del universalismo político. El apogeamiento de ese modelo hace que su imagen actual sea demasiado blanda, e incapaz de dar cuenta de su fuerza pasada. Si nuestro siglo estuvo dominado por la violencia de los regímenes comunistas y, sobre todo después de 1968, se intensificó la puesta en evidencia de la exclusión de las minorías, debe criticarse, con el mismo vigor que los integristas étnicos, nacionales o religiosos, la negación de las identidades culturales en las sociedades democráticas liberales y principalmente en las que identificaron con más fuerza la libertad del pueblo con la omnipotencia del Estado republicano (o imperial).

Así, pues, en la actualidad se debilita ese modelo ideal de la sociedad nacional, con sus cualidades y sus defectos. Por eso hablamos hoy de multiculturalismo. La declinación de aquél proviene a la vez de que en ocasiones se trans- formó en nacionalismo agresivo para defenderse contra la globalización de la

economía y de que las identidades particulares resistieron esa globalización mejor que el modelo, que procuraba conservar el control de la modernización económica y las identidades colectivas. Sin duda fue de su debilitamiento que surgieron el tema, los problemas y las contradicciones mismas de un multiculturalismo que no tiene nada que ver con las reivindicaciones de sociedades y culturas locales o minoritarias en unos imperios o estados todavía premodernos y mal integrados.

La adhesión que sentimos hacia la libertad de opinión y la tolerancia cultural no brinda una respuesta suficiente a los problemas originados en el debilitamiento de ese modelo de la sociedad nacional, del que ya dije que fue una figura de la modernidad y del Sujeto mismo, porque esta nación democrática quiso ser un Sujeto político capaz de combinar de manera particular la unidad de la razón y la diversidad de los intereses. Así como el elogio de la tolerancia responde eficazmente a antiguos enfrentamientos que, en efecto, pierden su sentido, del mismo modo nuestra marcha acelerada hacia la modernidad fortalezca, década tras década, la oposición de la racionalidad instrumental y los dioses en guerra, el conflicto abierto entre los mercados mundiales y las identidades culturales y sociales. Un país como Francia, tan aterrado a la tradición del estado nacional-liberal, está desgarrado entre su necesaria apertura a la economía y la cultura mundializadas y la defensa de una identidad política que a veces tiende a cerrarse en una concepción esencialista de sí misma. Ya no podemos creer que las instituciones políticas son lo bastante fuertes para controlar y combinar las fuerzas económicas, los mecanismos de la personalidad y las pertenencias culturales, aun y sobre todo cuando seguimos convencidos de la absoluta necesidad de instituciones políticas democráticas para proteger y atender al Sujeto personal en su voluntad de combinar la racionalidad instrumental y la identidad cultural en una historia de vida personal.

EL COMUNITARISMO

Fue el debilitamiento, y en ocasiones incluso el derrumbe del Estado nacional-liberal, a la vez causa y efecto de la disyunción de la economía y las culturas, el que ocasionó el avance del comunitarismo al mismo tiempo que el de las fuerzas económicas transnacionales. Esta ideología reclama la correspondencia completa, en un territorio dado, de una organización social, orientaciones y prácticas culturales y un poder político; quiere crear una sociedad total. Es inútil volver aquí a la oposición clásica de la comunidad y la sociedad, elaborada por Tönnies y reinterpretada por Louis Dumont como la oposición entre sociedades holistas e individualistas. Puesto que ya casi no conocemos comunidades

"tradicionales". En cambio, puede hablarse de comunitarización (*Vergeminschaftung*) cuando un movimiento cultural, o más correctamente una fuerza política, crea, de manera voluntarista, una comunidad a través de la eliminación de quienes pertenecen a otra cultura u otra sociedad, o no aceptan el poder de la élite dirigente.

Hoy en día, la influencia de la lengua inglesa difundida por todas partes emplea mucho más débiles de la palabra comunidad, que designa a la sazón colectividades locales, barrios, grupos religiosos o étnicos, incluso grupos definidos por costumbres o gustos, con la condición de que gocen de cierta organización interna y en particular de la capacidad de estar representados ante los poderes públicos. Pero aquí me referiré menos a las organizaciones comunitarias que a los regímenes y la reconstrucción comunitaristas, que dan a la defensa de una identidad colectiva una fuerza política o militar y una cohesión social que en general se traducen en el rechazo de lo extranjero.

En todos aquellos lugares en que se procuró construir culturas homogéneas, cuya pureza estuviera garantizada por un control político estricto y la eliminación de las minorías consideradas desviadas, hubo derramamientos de sangre, desde el exterminio de las razas juzgadas inferiores por los nazis hasta la depuración étnica puesta en práctica por los serbios luego del estallido de la ex Yugoslavia. ¿Acaso no es normal, dicen, que cada nación pueda vivir en su lengua, sus costumbres y sus programas escolares lo mismo que en un territorio y bajo un gobierno que corresponda a la voluntad popular? Pero así como esta reivindicación es legítima, la homogeneización y la purificación forzadas de una población diversificada destruyen la idea misma de ciudadanía. La respuesta necesaria a estos nacionalismos culturales, cualesquiera sean su forma y su intensidad, es la separación de la cultura, la sociedad y el poder. La ruptura de la unidad comunitaria es una condición indispensable de la modernidad, y las sociedades nacionales o los grupos sociales que intentan recrear un modelo comunitarista se condenan a la vez al fracaso económico, la represión social y la destrucción de la cultura en nombre de la cual habla el poder comunitario. Un pueblo tiene el derecho de luchar por su independencia nacional, y esta lucha es más fuerte cuando se apoya sobre una identidad cultural, lingüística e histórica. Pero si la construcción de la soberanía nacional entraña el rechazo de las minorías y la "preferencia nacional", la catástrofe está cerca, dado que la comunidad ya no es entonces más que un instrumento al servicio de un poder absoluto, una dictadura comunitarista o nacionalista que destruye la cultura lo mismo que la economía y sustituye la conciencia nacional por el rechazo de lo extranjero.

Nada está más alejado del multiculturalismo que la fragmentación del mundo en espacios culturales, nacionales o regionales extraños los unos a los otros, obsesionados por un ideal de homogeneidad y pureza que los asfixia y que, so-

bic todo, sustituye la unidad de una cultura por la de un poder comunitario, las instituciones por un mando y una tradición por un librito de uno u otro color, imperativamente enseñado y citado a cada instante.

¿Estoy acaso abogando, bajo la apariencia de un análisis sociológico, por el tipo de régimen político que domina en los países más ricos? No. Al contrario, me parece que la ausencia de combinación entre la participación en la economía mundial y la integración social y nacional entraña efectos destructivos, tanto cuando se trata de países que caen bajo el dominio de un estado comunitarista como de los que aplican un modelo político de economía totalmente volcada hacia el exterior. Fue el fracaso de muchos nacionalismos modernizadores el que ocasionó la victoria de regímenes hiperliberales, así como el de muchas democracias liberales condujo a la victoria de regímenes autoritarios. Muy lejos de identificarme con las democracias pluralistas de Occidente contra los regímenes autoritarios comunitaristas de todo tipo, veo en el liberalismo económico "globalizador", al igual que en el comunitarismo político, unas amenazas graves, y hasta mortales, contra la democracia, porque son las dos caras de la misma desmodernización. El nacionalismo cultural no sería tan poderoso si no se presentara desde hace un siglo como una respuesta a la globalización.

En el extremo opuesto de las ilusiones universalistas que imaginan una unificación del mundo por la racionalización, vivimos la disociación (y la mezcla) de la cultura de masas y la obsesión identitaria. Lo que muestra, en primer lugar, que el monoculturalismo, como el multicomunitarismo en sus formas extremas (la de una sociedad mundial o, a la inversa, la de una multiplicidad de universos separados unos de otros y sólo comunicados por el mercado), son afirmaciones ideológicas u operaciones políticas más que realidades sociales y culturales.

La primera etapa del análisis, más allá de la comprobación de que el mundialismo y el nacionalismo cultural se enfrentan en una hostilidad recíproca, debe consistir, por lo tanto, en el reconocimiento de la dimensión liberadora de las reivindicaciones multiculturalistas.

Estamos perfectamente preparados para comprenderla, habida cuenta de que desde hace tiempo hemos desechado la idea de que la palabra "pueblo" remite a la vez al conjunto de los dominados, la mayoría política y el poseedor de la racionalidad. Esa inversión se operó durante la industrialización. Mientras el socialismo conservaba el espíritu de la filosofía de las Luces y el Progreso, el movimiento obrero defendía la autonomía de la clase contra una racionalización que se pretendía el agente del universalismo y estaba al servicio de los dominadores, clase dirigente o elite política. Hoy en día, como el poder, tras haber invadido la vida económica, hace lo mismo con la vida cultural, las culturas amenazadas reivindican su especificidad o su superioridad. Sociedad mundial y culturas locales se oponen; la defensa de lo local (incluida la de nues-

tro planeta) se resiste al orgullo industrializador y comunicador de los centros financieros de la producción y difusión de la cultura de masas.

Desde los primeros ataques de Frantz Fanon, prologados por Jean Paul Sartre y difundidos en Oriente por Chaharti, se desarrolló la ofensiva contra la dominación cultural del mundo por un capitalismo que desborda el ámbito de la economía. Aunque constantemente corra el riesgo de inclinarse hacia el comunitarismo agresivo, es preciso entenderla. De la misma manera, el movimiento obrero condujo a la dictadura del proletariado y los regímenes autoritarios que se proclamaron sus dirigentes, pero con frecuencia extendió el campo de la democracia al suscitar la creación de la democracia industrial. De igual modo, en el orden cultural estamos en una encrucijada de caminos: entre una democracia cultural que reconoce el pluralismo cultural (y los derechos de las minorías) y un integrista comunitario que identifica un poder con una sociedad y una cultura.

Cultura y comunidad no deben confundirse, porque ninguna sociedad moderna, abierta a los cambios y los intercambios, tiene una unidad cultural total y las culturas son construcciones que se transforman constantemente con la reinterpretación de nuevas experiencias, lo que hace artificial la búsqueda de una esencia o un alma nacional, y también la reducción de una cultura a un código de conductas. Pero sobre todo porque la idea de una cultura comunitaria implica la existencia de un poder absoluto, que impone normas jurídicas, el respeto de reglas de la vida colectiva, un sistema educativo. La ideología comunitarista no es de naturaleza cultural sino política.

Por sí misma, una cultura religiosa nunca es comunitaria en el mundo moderno, puesto que en toda religión hay una invocación no social y hasta antisocial y antipolítica a imitación de un modelo divino, transmitido por Dios, el Hijo de Dios o su profeta. Cosa que recuerda Olivier Roy cuando opone el fundamentalismo de los ulemas, y en particular el pietismo del *tabligh* al islamismo político. Éste es más político que religioso, y especialmente en sus formas más extremas. Farhad Khosrokhavar recordó que Khomeini fue aclamado antes de 1979, y aun durante un breve periodo luego de la revolución y hasta el desencadenamiento de la guerra con Irak, en su carácter de hombre político, y Olivier Roy muestra que el tercermundismo islámico se difunde en las categorías urbanas y educadas con mayor facilidad que el marxismo leninista, que, por su parte, parece mejor arraigado, paradójicamente, en el mundo rural. Es por eso que la categoría de neofundamentalismo, propuesta por Roy, parece escasamente convincente. Se comprende, es cierto, que en los países de emigración la referencia a una *ummah** abstracta reconplace el nacionalismo religioso que domina en los países musulmanes. Pero,

* Comunidad de los creyentes (n. del t.)

laissez-faire o la pura tolerancia, en principio porque impone respetar la libertad de cada uno y por lo tanto implica el rechazo de la exclusión; además, porque exige que toda referencia a una identidad cultural se legitime mediante el recurso a la libertad y la igualdad de todos los individuos, y no por la apelación a un orden social, una tradición o las exigencias del orden público.

Esta concepción es atacada por los defensores del multiculturalismo radical en nombre de un relativismo insuperable. Vuestra concepción, dicen, es muetra del liberalismo occidental más extremo y tan ajena como inaceptable para todos aquellos que se definen por la pertenencia a un conjunto cultural amenazado y dominado. Esta crítica está cargada de confusiones. Así como la hago mía en la medida en que asume la defensa de las culturas dominadas y destruidas en nombre de un progreso identificado ingenua o cínicamente con los intereses de países o clases dominantes, la juzgo inadmisiblemente cuando propicia el relativismo cultural radical. Posición tan artificial que transforma inevitablemente la defensa de la independencia en instrumento de fortalecimiento de un poder autoritario, de la misma manera que la crítica justificada del monopolio detentado por las agencias mundiales de información se reveló rápidamente como un instrumento al servicio de dirigentes autoritarios que querían controlar todas las noticias transmitidas sobre sus países. Por otra parte, ya se habían producido las mismas desviaciones en el corazón de la sociedad industrial, cuando ciertos militantes obreros intentaron valorar la cultura proletaria contra la cultura burguesa; su tentativa no tuvo gran efecto práctico, pero sirvió luego de justificación a la dictadura del proletariado, que emprendió muy pronto la tarea de destruir toda acción obrera independiente del poder.

Estos debates asumieron hace poco un cariz político importante. ¿Puede hablarse de derechos universales de los seres humanos, o hay que reconocer que la idea misma de derechos del hombre asume formas muy diferentes en las distintas civilizaciones? Es preciso adherir aquí a las proposiciones de la UNESCO. Debe criticarse la identificación de los derechos del hombre con ciertas formas de organización social, en particular con el liberalismo occidental, pero es aún más importante afirmar el derecho a la libertad y la igualdad de todos los individuos, y por lo tanto los límites que no debe cruzar ningún gobierno, ningún código jurídico, y que conciernen a la vez a los derechos culturales, como los de las mujeres, y los derechos políticos, como la libertad de expresión y de elección. Esta posición es amenazada tanto por quienes reducen la sociedad al mercado como por quienes quieren transformarla en comunidad.

La concepción que defiendo aquí no se identifica con las prácticas dominantes de los países ricos, que definen a los seres humanos a la vez por lo que hacen y por los marcos sociales y culturales en los cuales se forma su personalidad. Se inscribe en cambio en la huella de todos los movimientos sociales, desde el movimiento obrero al de liberación nacional y el de las

como lo subraya el propio Roy, lo que denomina neofundamentalismo, en particular en Gran Bretaña y también en Francia, es de la misma naturaleza que el islamismo político: se nutre del rechazo de la sociedad dominante, de la contradicción vivida entre una voluntad de ingresar en la civilización técnica y mercantil y la experiencia de un fracaso experimentado como un rechazo. Por doquier, tanto en los países dependientes como en los dominantes, el islamismo es ante todo político y combativo, y se distingue del fundamentalismo propiamente dicho. Este tampoco es ajeno al mundo moderno, ya que se apoya sobre una concepción moral, pero sobre todo es la distancia entre el fundamentalismo y el integrismo político la que, en el mundo islámico, crea una fisura análoga a la que condujo a la ruptura de la cristiandad y el desarrollo conjunto en Occidente de las luchas sociales y el individualismo moral.

En conclusión, reetiquemos la idea de que el multiculturalismo no es ni una fragmentación sin límites del espacio cultural ni un *melting pot* cultural mundial: procura combinar la diversidad de las experiencias culturales con la producción y la difusión masivas de los bienes culturales.

DEFINICIONES

Hoy es más urgente criticar el comunitarismo, presente e invasor en todas partes, que el sueño de una sociedad racional que provocó desastres igualmente dramáticos pero se disolvió en la abigarrada diversidad de la sociedad de consumo. Pero más importante aún es criticar lo que las dos concepciones tienen en común: la idea de que la sociedad debe tener una unidad cultural, sea ésta la de la razón, la de la religión o la de una etnia. Lo esencial, sobre todo, es rechazar la separación, que no deja de agravarse, entre la unidad del mercado y la fragmentación de las comunidades. A la pregunta formulada por este libro: ¿cómo podemos vivir juntos?, es decir, cómo podemos combinar la igualdad y la diversidad, no hay en mi opinión otra respuesta que la asociación de la democracia política y la diversidad cultural fundadas en la libertad del Sujeto.

No hay sociedad multicultural posible sin el recurso a un principio universalista que permita la comunicación entre individuos y grupos social y culturalmente diferentes. Pero tampoco la hay si ese principio universalista gobierna una concepción de la organización social y la vida personal considerada normal y superior a las demás. El llamamiento a la libre construcción de la vida personal es el único principio universalista que no impone ninguna forma de organización social y prácticas culturales. No se reduce al

mujeres, que ampliaron la concepción original de los derechos cívicos, defendida victoriosamente por los revolucionarios de los primeros siglos de la modernidad, a la conquista de derechos sociales y culturales. Reconoce además que el peligro más grande, el totalitarismo, se define como la búsqueda de la homogeneidad cultural, la ortodoxia cultural o la pureza étnica, y por lo tanto como una recomunitarización de la sociedad. Pero también considera que la sociedad de masas, regulada únicamente por el mercado, amenaza de igual modo la existencia del Sujeto al destruir o reducir a la condición de espectáculo la diversidad de las culturas. Y afirma que la defensa de la pluralidad social y cultural en los países liberales, así como la revalorización de la tecnología y los nuevos modos de consumo en los países amenazados por el comunitarismo, actúan en favor de la creación de sociedades multiculturales.

Es necesario oponerse con vigor a la colonización cultural y la imposición de un modo de vida dominante al mundo entero, pero también hay que tomar nota de que el aislamiento de las culturas ya no existe y que oponer sin más precauciones culturas dominadas y cultura dominante es la expresión de un proyecto político autoritario que en definitiva se preocupa poco por la tradición. Es así como fracasaron los indigenistas que en diversas regiones de la América andina quisieron poner en pie un movimiento político de defensa de las culturas indígenas, cuando en realidad es urgente que las poblaciones indias puedan manejar, dentro de instituciones democráticas, sus intereses culturales y económicos.

Todo lo que incrementa la distancia entre sociedad y comunidades, entre economía globalizada y culturas aisladas, tiene efectos negativos, conduce a la destrucción de las culturas, la violencia social y las aventuras autoritarias. Al contrario, en todo el planeta, tanto en los países ricos como en los países pobres, de formas opuestas pero complementarias, se trata de luchar contra la fractura del mundo, las sociedades racionales y la vida personal, combinando en todos los niveles la unidad y la diversidad, el intercambio y la identidad, el presente y el pasado.

Si nos negamos a internarnos en ese camino, si nos encerramos en el relativismo cultural extremo, nos veremos llevados a ambicionar la separación de culturas definidas por su particularidad, y por lo tanto la construcción de sociedades homogéneas. Tampoco debemos aceptar ese multiculturalismo cargado de discriminación y violencia, del mismo modo que no aceptamos la racialización social que conduce a tratar como inferiores a quienes se alejan del modelo dominante.

Tales son los principios que definen la idea de sociedad multicultural. Ésta ocupa en la actualidad un lugar tan central como lo fue y sigue siéndolo el de las ideas de soberanía popular y sociedad justa, que se crearon en etapas anteriores de nuestra modernización política. Esta idea se opone a la de

sociedad multicommunitaria con la misma fuerza que a la de sociedad homogénea, ya provenga esta homogeneidad del tráfico de reglas uniformes, de la economía mercantil o del mantenimiento de una tradición. Apela a la separación de las normas técnicas y económicas y los valores culturales diversos, pero también afirma que, separados, esos dos órdenes sólo pueden volver a vincularse y combinarse entre sí mediante el recurso a la idea *no social* de la libertad del Sujeto personal, y por lo tanto a la idea de que todo poder, social, político, económico y cultural, debe estar limitado por el respeto de lo que concebimos como los derechos humanos fundamentales. Idea que es tan amenazada por el reino de la mercancía como por la obsesión de la identidad colectiva. Es por eso que una sociedad multicultural no puede ser una sociedad fragmentada sino, al contrario, una sociedad jurídica e institucionalmente fuerte.

La comunicación intercultural sólo es posible si el Sujeto logra previamente apartarse de la comunidad. El Otro no puede ser reconocido como tal más que si se lo comprende, acepta y ama como Sujeto, como trabajo de combinación, en la unidad de una vida y un proyecto vital, de una acción instrumental y una identidad cultural que siempre debe disociarse de formas históricamente determinadas de organización social.

El reconocimiento del Otro sólo es posible a partir del momento en que cada uno afirma su derecho a ser un Sujeto. Complementariamente, el Sujeto no puede afirmarse como tal sin reconocer al Otro en ese mismo carácter, y ante todo si no se libera del temor a él que conduce a su exclusión. "El miedo más grande —dice Peter Brook (*Le Monde* del 14 de septiembre de 1996)— es abrirse al otro, y eso es lo que constituye el cauce de la extrema derecha y el terrorismo."

Si cito aquí a un hombre de teatro, es porque el teatro es el lugar por excelencia en que el Sujeto se da a ver, de la misma manera que la novela fue la forma natural de presentación de personajes cuya individualidad se inscribía en una situación histórica, definida social y políticamente. Sobre el escenario, el actor está tan libre como comprometido se encuentra el personaje de la novela. Y lo que nos atrae en el mejor cine es que combina las dos situaciones, cuando coloca figuras teatrales, tan liberadas de sus roles sociales como lo están los personajes del *western*, en situaciones novelescas. Pero la comunicación intercultural no se reduce a unas relaciones interpersonales o a la comunicación teatral, en la que, dice además Peter Brook, "tenemos la posibilidad de crear con los espectadores una pequeña serie de modelos de lo que podrían ser unas relaciones humanas desbarazadas de todo temor": conduce a construir formas generales de vida social y cultural.

La posición que acaba de presentarse no se acepta con facilidad. Algunos le oponen una resistencia política: la distancia entre ciertas culturas es tan grande, dicen, que no pueden mezclarse y ni siquiera comprenderse; deben

distanciarse una de la otra en territorios separados o colocarse en una relación de dominación-subordinación claramente afirmada, como ocurrió en el sistema colonial. Esta concepción holista es la forma que asume hoy el racismo, y lleva a juzgar inevitables, y hasta deseables, las guerras entre culturas y religiones, o a organizar la segregación de las culturas minoritarias. Posiblemente tan contraria a nuestra cultura individualista, y tan directamente atacada por la difusión mundial de formas de producción, consumo y comunicación en las que participan personas de culturas muy diferentes, que sólo es importante y peligrosa cuando se muestra como ideología a la cual recurren poblaciones que se sienten amenazadas en su posición social o su identidad cultural.

Mucho más importante es la crítica individualista liberal, de orientación exactamente opuesta. Louis Dumont la expresó con el mayor vigor (p. 260): "Si los abogados de la diferencia reclaman para ella la igualdad y el reconocimiento a la vez, reclaman lo imposible". Toda diferencia se asocia a una desigualdad, dice más explícitamente aún.

A mi desacuerdo con esta afirmación obedece a que yo no defino el Sujeto en términos universalistas y por lo tanto no sociales (criatura de Dios hecha a su imagen, portador de un derecho natural, ciudadano de una ciudad que se basa en un contrato social y por ende en el imperio de la ley), sino en términos de combinación de una actividad racional y una identidad cultural y personal. La sociedad democrática descansa sobre este esfuerzo de combinación, y no sobre la conformidad con principios universales, que son los del conocimiento científico y que serían también los del juicio moral y estético, cosa menos clara. El Sujeto está en la encrucijada de principios generales y principios particulares de conducta. Vuelvo a comprobar aquí, de manera más central, la distancia que me separa de la concepción del individualismo presentada por Louis Dumont, que éste asocia al universalismo gracias a (yo diría al precio de) la eliminación de las pertenencias sociales y culturales particulares que, brutalmente rechazadas, oponen al igualitarismo abstracto un diferencialismo concreto, demasiado concreto, y cuyas consecuencias son tan peligrosas y aún más dramáticamente devastadoras que las del individualismo universalista. Entre los individuos empíricos existe la desigualdad: unos son más fuertes, otros (o los mismos) tienen tal vez aptitudes de razonamiento o memorización más grandes; corresponde a la ciencia responder a esos interrogantes, no a la moral o la sociología. Pero el mundo de la moral no es el de un imperativo categorico, el de los valores; es el de la construcción y protección del Sujeto. Es por eso que la diferencia y la igualdad no sólo no son contradictorias, sino que son inseparables una de la otra. Una sociedad sin diferencias reconocidas por la moral sería una dictadura que impondría la homogeneidad a sus miembros, una especie de taylorismo extendido al conjunto de la vida social, y hasta una empresa de purificación étnica; a la inversa, una sociedad sin igualdad nos rebajaría al

orden jerárquico de las sociedades holistas que destruimos desde el inicio de nuestra modernidad política y no tenemos ningún deseo de reconstruir.

Es evidente de por sí nuestro rechazo de una sociedad jerarquizada en "órdenes", como lo era la del Antiguo Régimen, pues el desarrollo de las actividades económicas reemplazó por su cuenta las sociedades de reproducción por las de producción, los estados (*Stände*) por las clases sociales y los grupos de interés. En cambio, la apelación al reino de la razón, tantas veces presentada como la formulación teórica de esta evolución práctica, no se avocia claramente al progreso de la igualdad. Puede decirse, al contrario, que dio su fundamento moderno a una desigualdad que, como ya no puede ser legitimada por la tradición, procura serlo por la eficacia y la utilidad colectiva.

La idea republicana se asoció durante mucho tiempo a la existencia e incluso el fortalecimiento de barreras sociales que debían separar a la élite de los seres racionales de la masa de quienes no se elevan hasta el dominio de la razón y viven encerrados en sus necesidades, pasiones y creencias tradicionales. De tal modo, en Inglaterra, Estados Unidos y Francia, los teóricos y dirigentes de las jóvenes democracias del siglo XVIII y principios del XIX, habida cuenta de la desigual distribución de los talentos y obsesionados como estaban por el miedo a la plebe, fueron partidarios de una democracia limitada. ¿Hace falta recordar que el establecimiento del sufragio universal en Francia en 1848 dejó a las mujeres al margen de la vida cívica, explícitamente y por razones de principio, y que el país democrático por excelencia, Gran Bretaña, recién extendió el sufragio universal masculino a los obreros no calificados en 1884-1885 y siguió siendo una sociedad en la que las distancias de clase están fuertemente marcadas? En Francia, el racionalismo de la burguesía se movilizó tanto contra el movimiento obrero como contra el clericalismo. Quiénes no querían hablar de otra cosa que de la igualdad de los ciudadanos ante la ley, se decían disgustados por el hecho de que se defendieran no los derechos de todos los seres humanos sino los de algunas categorías profesionales específicas, obreros panaderos, mineros, marinos e inclusive niños y mujeres; lo están aún más cuando se dan beneficios particulares a los más desamparados. Más de una vez, la invocación de la igualdad de los derechos cívicos sirvió ayer para alentar la resistencia a los derechos sociales, como se opone hoy al reconocimiento de los derechos culturales. La democracia se redujo en principio a los derechos de una minoría de ciudadanos ilustrados, pero se extendió cuando reconoció derechos sociales o culturales a categorías particulares, por lo tanto cuando reconoció y organizó las relaciones de la igualdad y la diferencia. Así, pues, en lugar de oponerlas es preciso admitir claramente la necesidad de combinarlas para que la democracia se desarrolle. Pero existen, es cierto, muchas maneras de hacerlo. Voy a definir tres, cuyas relaciones y diálogo esbozan el conjunto de las formas de construcción de las sociedades multiculturales.

EL ENCUENTRO DE LAS CULTURAS

La primera respuesta es la que, según parece, evoca más directamente el tema multiculturalista y sus connotaciones, al definirlo como *encuentro de culturas*. Afirmar la existencia de conjuntos culturales fuertemente constituidos cuya identidad, especificidad y lógica interna deben reconocerse, pero que, al mismo tiempo que son diferentes entre sí, no son completamente ajenos unos a otros. Es la concepción de los etnólogos, interesados en luchar contra el etnocentrismo que tantas veces llevó a su propia sociedad a destruir, ignorar o desfigurar la cultura de las sociedades que dominó o domina. Claude Lévi-Strauss sostiene que la defensa de la diversidad de las culturas no permite más que comunicaciones bastante limitadas entre ellas para protegerlas del peligro mayor de la hegemonía de una en particular, autocalificada de única universalista, sobre las otras. Lévi-Strauss fundó principalmente el reconocimiento de las diferencias entre las culturas en el rechazo de todo humanismo, toda apelación a un Sujeto humano universal. Rechazo que es la consecuencia lógica de su búsqueda estructuralista del funcionamiento de los sistemas de intercambio y de las creaciones culturales, que se inspiró en los descubrimientos de la lingüística. Las subjetividades no se comunican, y por otra parte son cambiantes y poco coherentes; muy lejos de ellas y de toda conciencia es donde hay que descubrir las leyes generales de funcionamiento del espíritu humano y de los sistemas que forman las sociedades.

En un plano político, el reconocimiento de la diversidad de las culturas conduce a la protección de las culturas minoritarias, por ejemplo las culturas indígenas de la Amazonia u otras partes del continente americano que están a punto de ser destruidas, sea debido a la invasión de sus territorios, sea por el exterminio de los indígenas, sea, por último, por la creación de reservas donde se acelera la descomposición de las sociedades y los individuos. En el mundo europeo, es en Gran Bretaña donde esta concepción se aplica más concretamente, en particular en la política con respecto a los inmigrantes, que da amplia cabida a la autoorganización de las comunidades, como lo había hecho antes, en la India y otras partes, con el *indirect rule*. Reduce la pertenencia social al reconocimiento de reglas constitucionales de respeto de las libertades fundamentales y organización de los poderes públicos, lo que deja a la autoorganización social y cultural, y por ende a la pluralidad de las culturas, un espacio inmenso dentro de reglas que, en lo esencial, se contentan con formalizar el principio kantiano de que hay que dejar que la libertad de cada uno se extienda mientras no constituya un riesgo para la de los demás.

También es esta concepción la que dio al museo un lugar cada vez más importante en nuestras sociedades, contra la opinión de quienes creían que una sociedad moderna debía borrar el pasado y no mirar sino hacia el futuro. Los comienzos de la revolución industrial en el siglo XVIII suscitaron la moda de las ruinas, los progresos de la arqueología y hasta la creación del modelo de la Grecia clásica. De la misma manera, a nuestra época le gusta reunir en los museos obras culturales procedentes de civilizaciones diferentes de la nuestra. En gran medida, la evocación y glorificación de las antigüedades nacionales dejaron su lugar al deseo de comunicar con los mundos distantes, reconocer su diferencia y al mismo tiempo reencontrarse en ellos temas o inquietudes comunes, mitos fundamentales o, al contrario, elementos de modernidad, como la aparición del monoteísmo en la cultura egipcia en la época de Akenatón y Neferití. André Malraux exaltó ese papel del arte.

Esos ejemplos, escogidos *ex profeso* en ámbitos muy diversos de la vida social, muestran que la búsqueda de la comunicación intercultural es una tendencia vigorosa de nuestra sociedad. Esta búsqueda intelectual, sin embargo, no se traduce con la misma evidencia en las prácticas sociales. En primer lugar, porque en las sociedades en que se imponen las formas de organización económica, social y administrativa que integran individuos y grupos culturales diferentes, ya no pueden observarse culturas tan autónomas como las que estudian los etnólogos. A Jean-François Bayart le cuesta poco desarmar la construcción arbitraria de identidades por parte de ideologías que son o bien exteriores a la sociedad considerada o bien utilizadas por grupos dirigentes como instrumentos de poder. La situación en las sociedades complejas, que no están sometidas a un poder comunitarista y homogeneizador, se caracteriza por la aplicación del principio de laicismo. Noción que implica el nivel más débil de reconocimiento de la diversidad cultural, porque su lógica profunda consiste en tolerar la diversidad de creencias y costumbres con la esperanza de una asimilación progresiva e irreversible de todos los sectores de la población al universalismo de la razón y la ciudadanía. Lógica muy alejada de la posición de Claude Lévi-Strauss y de todos aquellos que defienden la diversidad de las culturas, puesto que detrás de una tolerancia aparente, siempre condujo a destruir las culturas locales o minoritarias, así como mantuvo resueltamente una relación jerárquica entre los hombres, dueños de la vida pública, y las mujeres, encerradas en la vida privada.

El debilitamiento de las diferencias y la comunicación intercultural en las sociedades modernas complejas obedece también a que en ellas no existe una relación social que no entrañe una dimensión jerárquica. Ya se hable de empleadores y asalariados, ricos y pobres, adultos y niños, instruidos e iletrados, siempre se hace referencia a una riqueza, un poder o una influencia desigualmente distribuidos. ¿Es posible hablar únicamente en términos culturales de los turcos en Alemania, los argelinos o irroquines en Francia, los ja-

maniquitos en Gran Bretaña? El índice muy elevado de desempleo que afecta a los jóvenes de origen migrante en los países europeos hace difícil su integración social, lo que constituye un obstáculo para el encuentro de las culturas. Además, ¿cómo se produciría éste en una sociedad de masas, cuando casi todos los individuos que la componen participan en la producción y el consumo al mismo tiempo que adhieren a una identidad cultural colectiva y personal? El reconocimiento de la diversidad de las culturas que entraña el elogio de la tolerancia sólo extrajo su fuerza de la lucha contra el despotismo. Fue Montesquieu, en las *Cartas persas*, quien lo mostró con más vigor. Su idea inicial (no se conoce bien sino la sociedad de los otros) no lo arrastra hacia un relativismo absoluto —que sería contrario a su racionalismo—, sino hacia una crítica del despotismo que impone un tipo de sociedad y cultura. La tolerancia está en el origen de la libertad y la crítica del poder absoluto. A la misma conclusión, crítica más que constructiva, llegan muchos de nuestros contemporáneos, sea que se sientan preocupados por las pretensiones que una sociedad y una cultura tienen de reivindicar el monopolio del universalismo, sea que hayan hecho en su vida personal, como Tsvetan Todorov, la experiencia de la diversidad de las sociedades y las culturas, y también la de la disociación, en los intelectuales franceses entre los que vive, de convicciones universalistas proclamadas y prácticas de vida y pensamiento muy diferentes.

Pero el espíritu de tolerancia, tan fuerte cuando combate las empresas hegemónicas, no brinda una verdadera respuesta a la cuestión planteada sobre las relaciones de lo particular y lo universal, o más bien tiende naturalmente a privilegiar el reconocimiento de las diferencias, y en consecuencia a observar una sociedad desde afuera, como lo hizo Montesquieu, en vez de ubicarse en su interior, como deben hacerlo el legislador o el sociólogo.

EL PARENTESCO DE LAS EXPERIENCIAS CULTURALES

Una segunda concepción del multiculturalismo es la que resume claramente Michael Walzer en su artículo reciente en *Esprit*: "Respetamos las diferentes expresiones de la regla en la medida en que las reconocemos como reiteraciones de nuestro propio esfuerzo moral, efectuadas en ocasiones similares pero en circunstancias históricas diferentes y bajo la influencia de creencias diferentes en lo que se refiere al mundo" (p. 132). Es lo que llama un universalismo reiterativo, que opone a la ley "suspendida por encima" que procura imponerse directamente a todos. El origen de esta distinción se remonta a Kant. En tanto que el juicio científico es un juicio determinante, que desciende de lo

universal a lo particular, el del gusto, el juicio estético, es un juicio reflexivo-nante, que asciende de lo particular a lo universal. Como siento en mi experiencia particular algo que la supera, creo que los otros tienen la misma sensación, aunque a partir de experiencias diferentes; cosa que, para respetar la naturaleza de la mía propia, me obliga a postular la existencia de una concepción común de la belleza o el bien. Pero Pierre Hassner observa con razón que, en la concepción de Walzer, y en términos más generales en este ascenso de las experiencias particulares hacia lo universal, lo más real es la diversidad, mientras que el punto en que convergen las experiencias particulares está tan distante, tan separado de situaciones y coacciones particulares, que corre el riesgo de reducirse al principio kantiano de tratar a los demás como fines y no como medios. No se trata aquí, entonces, de un diálogo, de una comunicación, sino más bien de un reconocimiento del otro, esencial, en efecto, porque lo protege y le deja o le devuelve su dignidad, pero que no permite la integración de las experiencias en un conjunto en que cada uno pueda reconocerse. De hecho, el encuentro de las culturas produce más a menudo el enfrentamiento directo que el reconocimiento distante, debido a que cada cultura es un conjunto coherente, diferente de las otras, que se protege de las culturas ajenas.

El análisis del obrar comunicacional que elaboró Jürgen Habermas se aleja de este rumbo y su multiculturalismo. "El las normas que se aceptan como válidas son aquellas y solamente aquellas que expresan, una *voluntad general*, dicho de otra manera —como Kant no dejó de sostenerlo—, las que convienen a la 'ley universal'. A partir de ello puede comprenderse el imperativo categórico como un principio que exige que las *maximas de obrar* y las *maximas* —o más bien los *intereses* que éstas toman en cuenta y se corporizan por lo tanto en las normas de acción — sean universalizables" (1983, p. 84). Ese principio obliga a cada individuo a no aceptar como normas morales más que aquellas que son aceptadas por todas las personas en cuestión, conclusión que conduce a una concepción cognitivista de la moral, fundada sobre la razón y su principio universalizador. En efecto, el resultado de la discusión, cuando es positivo, consiste en definir las normas universales. Sin embargo, ¿cuál es el contenido de esos valores aceptados por todos como universales, como no sea la idea del universalismo mismo, según un tratamiento que en su inicio está cerca del de John Rawls? Este universalismo se funda en la razón, como lo quiere el ideal de las Luces. Pero, ¿en qué aspecto puede sernos útil ese modelo teórico para comprender la posibilidad de la comunicación en unas sociedades fracturadas por conflictos sociales y fragmentadas por la multiplicidad de las culturas? Esta concepción, que se sitúa en una posición opuesta a la de Claude Lévi-Strauss, recurre, como ella, a una solución no sociológica: el conocimiento de las estructuras inconscientes del lenguaje y la organización social en un caso, la invocación de un universalis-

LA RECOMPOSICIÓN DEL MUNDO

La endeblez de esta forma débil de la segunda concepción se debe a que se intenta con un nivel distante y abstracto de diálogo intercultural y se limita al dominio de las relaciones entre cultura y medio ambiente o entre individuo y grupo, sin penetrar en la misma construcción cultural, preocupación que estaba más presente en la primera perspectiva, la del encuentro de las culturas.

La integración de las culturas no se puede efectuar si se las considera como manifestaciones particulares de una cultura universal, reducida a principios demasiado generales para imponer reglas de conducta particulares. Nuestra historia cultural está dominada por el debilitamiento de este universalismo sustancial. De la misma manera que la racionalidad real, sustancial, fue reemplazada por la racionalidad formal, instrumental, la idea de una verdad universal fundante de una Humanidad unificada fue sustituida por la separación kantiana (y luego weberiana) del mundo secularizado y el de los valores. Conclusión que los nacionalismos modernos sacaron, por su lado, en el plano político con una fuerza que dominó y ensangrentó el siglo que termina.

En nuestras sociedades posttotalitarias y antitotalitarias, el temor a todo principio capaz de legitimar un poder absoluto es tan grande que muchos retomaron la idea antigua, recordada por Albert Hirschman, de que el comercio suaviza las costumbres y el supermercado es la expresión más positiva de un multiculturalismo reducido a la diversidad de las demandas. Pero esta respuesta tiene la debilidad de todas las representaciones que reducen la sociedad a un mercado. La libertad de intercambio y compra no impide ni la discriminación ni la segregación, y este libro se inició con la constatación de que la sociedad de masas y las identidades culturales se separan cada vez más, en lugar de que las segundas se disuelvan en la primera. El problema de la comunicación intercultural no es zanjado por la globalización económica.

Lo que me incita a dar a los problemas de la comunicación intercultural la misma respuesta que, en la primera parte del libro, brindé al problema más general de la disociación de la instrumentalidad y la identidad. No hay otro universalismo que el de un Sujeto definido ya no por valores, ya no por la apelación a la universalidad de su experiencia, sino únicamente por su trabajo de combinación de la instrumentalidad y la identidad.

El tema del Sujeto, aplicado al problema de las relaciones entre las culturas, se convierte en el de la recomposición del mundo, cuya meta es recuperar y reinterpretar todo lo que la modernidad racionalista y voluntarista había eliminado como contrario a la razón, a su universalismo y luego a su instrumentalismo. Durante los inicios de nuestra modernización, acumulamos los recur-

mo de la razón en el otro. Pero tanto una como otra nos dejan sin respuesta frente a la pregunta: ¿cómo pueden comunicarse y, por consiguiente, pertenecer a la misma sociedad individuos y grupos que tienen intereses y culturas diferentes?

La concepción que se apoya sobre la investigación del parentesco de las experiencias culturales se resiste a esas críticas al sociologizar y limitar su ambición. Procura establecer la comunicación, ya no entre conjuntos constituidos, diferentes pero animados por la misma búsqueda del sentido universal de normas aceptadas, sino más bien entre conductas colectivas que se esfuerzan por resolver los mismos problemas fundamentales: ¿cómo combinar el orden y el cambio, y sobre todo la socialización y la individuación? El diálogo intercultural es sustituido entonces por el parentesco de las experiencias culturales. Para la mayor parte de aquellos a quienes los demás —más que ellos mismos— definen como cristianos o musulmanes, el diálogo entre el cristianismo y el Islam sigue siendo algo lejano; resulta más fecundo, en cambio, interrogarse sobre la historia comparada de la secularización de las grandes religiones. Más concretamente aún, vemos a personas jóvenes divididas entre su deseo de independencia y consumo y su apego a una familia y las normas que transmite, tanto en el universo llamado cristiano como en el que se reputa de islámico.

Esta concepción brinda una respuesta acorde con la hipótesis general planteada en la primera parte de este libro: en una sociedad de cambio más que de orden, el Sujeto emerge en el nivel de la experiencia individual y la voluntad de cada uno de dar un sentido a su vida, y no en el más elevado —demasiado elevado, demasiado irreal— de sistemas culturales y sociales fuertemente constituidos. Se establece una comunicación entre culturas diferentes cuando descubrimos en la madre inmigrante del niño enfermo o herido los mismos sentimientos que en las nuestras, cuando vemos en las fotografías de Claude Lévi-Strauss jóvenes indígenas brasileños entregados a juegos eróticos que nos parecen cercanos a los nuestros, o cuando el mismo antropólogo ve en nuestro bricolaje una forma de pensamiento salvaje.

Lo que equivale a decir que, al menos en el mundo moderno en que vivimos, las culturas no son entidades separadas y cerradas sobre sí mismas, sino modos de gestión del cambio, así como sistemas de orden que, en particular, no rechazan al extranjero como un enemigo; al contrario, reconocen en él la presencia necesaria de una exterioridad, una diferencia, del mismo modo que la sociedad francesa de los siglos XVI o XVIII se interesaba en el buen salvaje. Así, pues, este segundo enfoque se aleja de la idea de un reconocimiento global y respetuoso de la alteridad, porque no reconoce la alteridad completa sino más bien parentescos más o menos lejanos entre las culturas.

nos, intensificamos las luchas entre los dueños del cambio y quienes lo sufrirían, encerramos a las mujeres en una vida privada también mantenida bajo control, colonizamos continentes enteros y por lo tanto aumentamos por doquier la diferencia de potencial entre un polo caliente y un polo frío, para crear energía, según la célebre metáfora de Claude Lévi-Strauss. Esta fase heroica y represiva de nuestra modernización, la de los primeros países que fueron capaces de despegar, llegó a su fin a la vez bajo el efecto de la rebelión de los dominados y debido al reemplazo, tantas veces mencionado aquí, de una sociedad de producción por la sociedad de comunicación. Aprendimos que nuestro objetivo ya no debía ser el dominio de la naturaleza sino el dominio de este dominio, que nuestras civilizaciones son mortales, que nuestro planeta puede tornarse invivible, que nuestras ciudades pueden arder a causa de la violencia desencadenada. Aprendimos entonces una obra aún más vasta que la del despegue económico: la recomposición de un mundo que habíamos descompuesto, roto, manipulado, tecnificado durante varios siglos.

Esa recomposición consiste en reunir lo que fue separado, reconocer lo inhibido o reprimido, tratar como una parte de nosotros mismos lo que rechazamos como ajeno, inferior o tradicional. Mucho más allá de un diálogo de las culturas, se trata aquí de la construcción, por la comunicación entre ellas, de un Sujeto humano cuyo monumento jamás se terminará y del cual, por consiguiente, nadie (individuo, sociedad o cultura) podrá decirse portavoz o representante privilegiado. Esta recomposición del mundo no es la construcción de una nueva torre de Babel, porque se trata ante todo de resistencia a la desmodernización, a la disociación del universo de la instrumentalidad y el de la identidad. De la misma manera que la sociedad industrial estuvo dominada por la oposición de dos movimientos, la revolución industrial que concentró capitales, desarrollo técnico y desarraigó poblaciones, y la democracia social, que procuró restablecer unos controles sociales y políticos de la actividad económica, vivimos hoy el enfrentamiento constante de la desmodernización y la recomposición del mundo. El tema del multiculturalismo sigue siendo demasiado vago si no se lo piensa en el marco más vasto de esta última.

Todas las regiones del planeta participan en ella. Los países dominantes o centrales elaboraron la nueva idea del desarrollo durable o sustentable (*sustainable growth*), que va mucho más lejos que la del desarrollo endógeno (*self-sustaining growth*), y sufrieron transformaciones por la disminución de las barreras sociales, la crisis de una educación autoritariamente racionalista y sobre todo la acción de las mujeres. Los países dependientes, por su parte, procuran combinar la modernización con la defensa de su identidad y la industrialización con la limitación de las desigualdades sociales. La comunicación cultural se establece entre actores que son como nadadores a los que las corrientes acercan y alejan sucesivamente, cuyas voces deforman el viento y que hablan tam-

bién lenguas diferentes o dan sentidos diferentes a las palabras de la lengua vehicular que todos tratan de emplear para entenderse un poco.

Estamos todavía tan dominados por la imagen arrogante de los imperios coloniales y las burbujas conquistadoras o la de los hombres que excluyen a las mujeres del espacio público, que tratamos ante todo de hacer estallar esas dominaciones abusivas, liberar a los dominados, prestar oídos a las minorías, ya sean nacionales, étnicas, morales, religiosas u otras. Esta ansia de pluralismo es, desde luego, necesaria, y el tema del reconocimiento del otro está aún lejos de haber agotado su fuerza de transformación cultural. Pero hay que preparar un principio de unidad que debe ser la búsqueda —siempre inconclusa— de la reconstrucción de los individuos y las sociedades fragmentadas a partir del momento en que se concentraron los recursos materiales, intelectuales y políticos con vistas a la inversión y grupos colocados bajo la dominación de los dirigentes erigieron líneas de resistencia. El multiculturalismo no podría reducirse a un pluralismo sin límites; debe ser definido, al contrario, como la búsqueda de una comunicación y una integración parcial entre conjuntos culturales separados durante mucho tiempo, como lo estuvieron hombres y mujeres, adultos y niños, propietarios y trabajadores dependientes. La vida de una sociedad multicultural se organiza alrededor de un doble movimiento de emancipación y comunicación. Sin el reconocimiento de la diversidad de las culturas, la idea de recomposición del mundo correría el riesgo de caer en la trampa de un nuevo universalismo y hundirse en el sueño de la transparencia. Pero sin esta búsqueda de recomposición, la diversidad cultural no puede llevar más que a la guerra de las culturas.

A medida que la modernidad se difunde a través de formas de modernización muy diversas, se impone la idea de que hay que hacer posible la comunicación entre las culturas y detener la guerra de los dioses. Lo que nos conduce muy lejos del relativismo cultural, que pocas veces va más allá de una curiosidad de aficionados y no tiene influencia sobre las relaciones de dominación, segregación y destrucción de los débiles por los fuertes que se estiman depositarios de lo universal y la modernidad. La comunicación entre las culturas es imposible o limitada mientras no se acepta la referencia a un doble trabajo común a todas ellas: la creación del Sujeto y la reunificación de los elementos de la experiencia y el pensamiento humano que fueron separados y enfrentados entre sí por la fuerza a la vez conquistadora y discriminadora de la modernización occidental. Ésta puso el progreso y la razón al servicio de su propio sistema de dominación social, cultural y psicológica, lo que provocó la disociación de lo universal dominante y los particularismos dominados. Ahora se trata de reconciliar la razón y las culturas, la igualdad y las diferencias en cada proyecto de vida individual y colectiva.

La recomposición del mundo se efectúa en cada uno de nosotros a través de dos operaciones complementarias: la rememoración y el distanciamiento. La

primera hace volver al campo de nuestra experiencia lo ausente, expulsado o degradado. En particular, se trata de hacer revivir lo que fue censurado como infantil o primitivo a los ojos de la civilización técnica, o lo clasificado como utópico o dominante por los dominados. La rememoración transforma en memoria lo distante en el tiempo o el espacio, de modo que tal o cual mito griego o tal o cual catedral gótica, un arrozal o una mina de carbón pasan a formar parte de mi experiencia. No se trata aquí de curiosidad, o de extensión del campo del conocimiento y las emociones, sino de la formación en cada uno de nosotros de un Sujeto que nunca se confunde con el Yo. Como un viaje ritmado por encuentros a través de los cuales el viajero toma distancia con respecto a su situación social.

A través de estos dos rumbos, que transforman tanto al viajero como a aquellos a quienes descubre, se efectúa, incluso más allá del encuentro, la recomposición en cuestión. Y quienes viven, hablan y escuchan, pueden hallar en la vida y el pensamiento de los desaparecidos correspondencias con sus propias reflexiones. Todos los personajes del pasado pertenecen también a la modernidad, y quienes vivan en una sociedad moderna sólo serán Sujetos con la condición de recordar las culturas pasadas o distantes y encauzar su simpatía hacia ellas. La recomposición del mundo erradica la historia y la transforma en memoria.

Ese deseo y ese trabajo de recomposición del mundo dan su fuerza al Sujeto débil que describí en la primera parte de este libro, Sujeto que combate en vez de afirmar y rechaza todos los garantes metasociales del orden en vez de buscar fuera de sí mismo un principio de legitimidad. El Sujeto personal, lejos de definirse por el rechazo de las figuras sociales, políticas o religiosas del Sujeto que lo precedieron, procura reencontrarse en ellas e incluso a través de las negaciones de sí mismo que éstas le oponen. Cuanto más nos alejamos del positivismo y el evolucionismo de la sociedad industrial, más activamente tratamos de recuperar la imagen liberadora del ciudadano liberándola del poder absoluto del Estado, y más aún se afirma la fe del Sujeto religioso al separarla de la ley de las iglesias y las costumbres que las tradiciones confundieron con la creencia religiosa. Espero que pronto, cuando se hayan disipado los sombríos reflejos de los totalitarismos comunistas, podamos reconocer también la figura del Sujeto más cercana a nosotros, la de la clase obrera y su trabajo sufrimentado y liberador.

La idea de Sujeto personal sería demasiado frágil para permitirnos salir de la desmodernización si, como las otras figuras del Sujeto antes que ella, no procurara llegar al punto en que, según la expresión de Malraux, una experiencia históricamente definida toca lo que la supera. Búsqueda creadora pero que no puede concluir, porque es más indudable que la trascendencia destruye al Sujeto personal y no que lo fortalece; la obra del mismo Malraux está dominada por esta tensión entre la apelación liberadora al antidesestino, la trascendencia y

la fe, y la pérdida del Sujeto en el discurso de la religión, la re-
cción e incluso el arte.

Mediante la recomposición del mundo, el Sujeto es no sólo y
rico, sino también y sobre todo un Sujeto trágico y, lo mismo q
testigo, como tantas veces lo señaló Malraux.

Así, pues, esta recomposición del mundo contiene en sí uno
organización y transformación de la vida pública, pero es en p
composición del individuo, creación del Sujeto como deseo y
combinar la acción instrumental y una identidad cultural que inc
relaciones interpersonales y la vida sexual y afectiva como la me
va y personal. La sociedad multicultural no se caracteriza por la
de valores y prácticas culturales diferentes; menos aun por el ines...os genera-
lizado. Es aquella donde se construyen la mayor cantidad posible de vidas in-
dividuadas, donde el mayor número posible de individuos logran combinar, de
manera diferente cada vez, lo que los reúne (la racionalidad instrumental) y lo
que los diferencia (la vida del cuerpo y el espíritu, el proyecto y el recuerdo).
Así como en todas partes demostraron su fragilidad y se derrumbaron los im-
perios multitécnicos y multiculturales, así será vigorosa una sociedad capaz de
reconocer la diversidad de los individuos, los grupos sociales y las culturas, y
que sabrá hacer a la vez que se comuniquen entre ellos, suscitando en cada uno
el deseo de reconocer en el otro el mismo trabajo de construcción que efectúa
en sí mismo.

Este lenguaje no es conveniente sólo para las sociedades liberales y toleran-
tes, se dirige igualmente a las sociedades en que la religión es lo bastante fuer-
te para no confundirse con determinadas costumbres o una ley, y también a
aquellas donde grupos explotados o excluidos luchan para ser reconocidos y
hacer oír su palabra. A la inversa, esta concepción de la sociedad multicultural
se opone tanto a la homogeneización comunitarista como al orgullo de la ra-
zón conquistadora que desgarró tan dolorosamente a quienes fueron arrastra-
dos al modelo occidental de modernización.

La resistencia a la idea de sociedad multicultural es más fuerte en los países
europeos que se identificaron con los valores universales de la modernidad, y
muy en particular en Francia. En ésta, debido en parte a que la idea republica-
na tuvo que luchar contra una concepción étnica de los orígenes de la nación,
que se mantuvo, dice justamente Jean-Loup Amselle, entre quienes hablan "de
una población hexagonal compuesta de una pluralidad de linajes" (p. 17).⁸ Al
contrario, los países periféricos y sobre todo los que son arrastrados más acti-
vamente al desarrollo económico, buscan afanosamente combinar su herencia

⁸ La "población hexagonal" se refiere a la población de Francia, a cuyo territorio continental se le da familiarmente el nombre de "hexágono" (en del r.)

cultural con la participación en la economía mundializada. Desde hace tiempo, México es uno de los países donde más consciente es esta búsqueda, y Octavio Paz le dio sus formas políticas e intelectuales más elaboradas, pero es en Japón donde esta voluntad, apoyada sobre un éxito económico excepcional, impregnó más profundamente el pensamiento y la vida nacionales. En el mundo entero, no sólo las elites, a la vez nacionales y cosmopolitas, viven la doble pertenencia; ocurre lo mismo, y más aun, con las poblaciones más dominadas, como los indígenas de las dos Américas que rechazan a la vez su absorción por la cultura de masas y el comunitarismo sin esperanza, mientras que el bilingüismo domina en casi todas partes y la mezcla de las culturas, creadora o destructora, alcanza las regiones más aisladas.

En un mundo en movimiento, en el que ya ninguna cultura está verdaderamente aislada, en donde hombres y mujeres llegados de todos los continentes, todas las sociedades y todas las formas y etapas de desarrollo histórico se cruzan en las calles de las ciudades, en las pantallas de televisión y en los *cassettes* de la *world music*, la defensa de una identidad intemporal se torna irrisoria y peligrosa. Si se quiere conjurar la explotación puramente comercial de la diversidad cultural y evitar el choque de las culturas, cuando la diferencia alimenta el miedo y el rechazo, hay que dar un valor positivo a esas mezclas y encuentros que ayudan a cada uno de nosotros a extender su propia experiencia y hacer así más creadora su propia cultura.

Los europeos que ven en el multiculturalismo una utopía marginal o una patología cultural cometen un error del que podrían ser las principales víctimas. Puesto que en este libro no esbozo una solución ideal y aún distante: describo una situación real. Si los europeos se niegan a participar en el debate, ingresarán en un proceso desastroso de comunitarización, es decir, de confusión de principios universalistas con formas particulares, históricamente datadas, de organización social y cultural, hasta sacrificar unas tradiciones o formas de pensamiento cuyo particularismo será cada vez más molesto. Me preocupa ver cómo la resistencia a la mundialización, llena de peligros, en efecto, pero en muchos aspectos irreversible, se refugia detrás de principios inmortales, con lo que transforma una cultura en cementerio de grandes ideas que fueron, sin duda, fuente de vida pero hoy están petrificadas en el culto del recuerdo. Esta resistencia de los países antaño dominantes, a decir verdad, no debe sorprendernos. Es natural que el multiculturalismo sea defendido con más fuerza por las categorías dominadas, las que se vieron privadas de su identidad por los discursos dominantes.

Tenemos que escoger entre el enfrentamiento de las culturas y el trabajo de reinterpretación y engrandecimiento cultural que cada individuo puede cumplir y las instituciones, la escuela y los medios de comunicación en particular, deben alentar. La visión orgullosa de una cultura europea, identificada con lo universal y que destruye o mantiene en una situación marginal e inferior a las

otras, consideradas como particularistas, ya no es sino el reflejo ideológico del período, hace tiempo concluido, en que una pequeña parte del mundo creía poseer para siempre el monopolio de la modernidad.

Pero no basta con criticar el etnocentrismo europeo. Al mismo tiempo hay que reconocer el fin de las comunidades aisladas, la mezcla de los individuos y las colectividades culturalmente diversas en los espacios abiertos y cambiantes de la modernidad técnica y económica. Ahora bien, una situación semejante puede conducir a una descultura general, a la reducción de la vida personal y colectiva a unas actividades heterónomas de producción y consumo. Contra esta regresión se movilizaron los nacionalismos culturales autoritarios. Para impedir esta solución desastrosa, es preciso que se afirme una voluntad de individualización cultural, que se cree un Sujeto cultural, personal y colectivo, que lleve lo más lejos posible, pero de una forma siempre particular, la gran obra de recomposición del mundo.

MUJERES Y HOMBRRES

Donde la existencia del Sujeto está más profundamente comprometida es en la relación entre hombres y mujeres, porque la acción liberadora de estas puso fin a la identificación de una categoría particular de seres humanos con lo universal. En lo sucesivo ya no es posible dar una figura central, única, al Sujeto humano: no hay nada por encima de la dualidad del hombre y la mujer. Al mismo tiempo se muestra que el Sujeto es a la vez pertenencia a la racionalidad y experiencia cultural particular, porque hombres y mujeres son a la vez semejantes como seres que piensan, trabajan y obran racionalmente, y diferentes biológica y culturalmente, en la formación de su personalidad, su imagen de sí mismos y sus relaciones con el Otro. Sin esta acción liberadora, sin la destrucción del monopolio del sentido y el poder del que disponían los hombres, no habría podido constituirse y formularse la idea de Sujeto, tal como la analizo aquí y como me parece que se instala en el centro de las prácticas sociales, los movimientos sociales y las ideas liberadoras de la actualidad.

La acción de las mujeres no puede considerarse en modo alguno como la defensa de una minoría, aun si tomamos este último término en el sentido de categoría dominada. Se define mejor por sus debates internos que oponen la prioridad otorgada a la igualdad y la afirmación de la diferencia. Pero es fácil ver en ellos una forma particular de la separación creciente de la instrumentalidad y el sentido. Si el movimiento organizado de las mujeres jamás conquistó el poder, en especial político, que la importancia de las ideas que expresaba tenía que asegurarle, se debió a que se vio desgarrado y debilitado por el movimien-

to general de desmodernización que condujo a una disociación verdaderamente cultural. Por un lado se afirmó una voluntad hiperliberal de borrar el género como factor de distribución de los roles sociales o, de manera inversa, una obsesión de la identidad. La invocación liberal de la igualdad procuró, muy conscientemente en Simone de Beauvoir (o en Elisabeth Badinter), la eliminación de la identidad sexual en el mayor número posible de conductas sociales, por lo tanto la separación de una vida pública asexualada y una vida privada sexualizada. Razonamiento del mismo tipo que el de los liberales que querían asignar a todos los individuos, cualquiera fuera su origen social, la igualdad de oportunidades. Por el otro lado, algunas mujeres, al insistir únicamente en su diferencia, corrieron a la vez el riesgo del encierro que amenaza a todos los movimientos diferencialistas y abandonaron las reivindicaciones más concretas, cuando en realidad sus conquistas eran puestas en cuestión, en particular por los fundamentalismos religiosos.

Así como el movimiento obrero se agotó, ya fuera en la defensa de la cultura proletaria, ya en un estrecho sindicalismo de mercado, mientras no propusiera una visión global del desarrollo industrial, las mujeres se dividen y debilitan cuando no se constituyen en portadoras de una concepción general de la sociedad. No con la oposición de valores femeninos a valores masculinos, lo que sería confuso y peligroso, sino, a la inversa, con la afirmación de la necesidad y la posibilidad de que todas y todos combinen vida profesional y vida personal y lleven una vida doble, es decir, que articulen el universo de la instrumentalidad con el de la identidad.

Las investigaciones sociológicas, en particular la de Simonetta Tabboni en Italia, mostraron que las mujeres, sobre todo las jóvenes, ni siquiera consideran la posibilidad de escoger entre vida profesional y vida personal, mientras que los hombres se sienten limitados a su vida profesional y, cuando también ellos intentan combinar las dos vertientes de su existencia, recurren al éxito de las mujeres porque no tienen modelo masculino propio para proponer.

La afirmación general de que no es el actor dominante sino el dominado quien desempeña el papel principal en la recomposición del mundo queda demostrada por el hecho de que son las mujeres, más que los hombres, quienes elaboran un modelo de vida recompuesto. Como la masculinidad se construyó sobre la dominación de la femineidad, los hombres tienen grandes dificultades para inventar una forma particular de recomposición de su personalidad. O bien tratan de imitar a las mujeres, o bien viven mal sus propias dificultades para realizar combinaciones de conductas cuyo valor positivo reconocen pero que no logran concebir con claridad: a tal punto son prisioneros de su antigua posición dominante. Así como la sociedad industrial fue una sociedad masculina, vale decir, descansó, como lo mostraron los historiadores de la vida política, sobre la oposición y la jerarquización de hombres y mujeres, el mundo contemporáneo (y no únicamente en los países industrializados) construye, pe-

se a fuertes resistencias, una cultura a la que se puede llamar feminizada en la medida en que las mujeres trabajan más activamente que los hombres en la articulación de las dos mitades separadas de la experiencia humana. Y no es por azar que, por primera vez, los nuevos movimientos sociales son animados en gran medida por ellas, mientras que el movimiento obrero y hasta los de liberación nacional fueron ampliamente dirigidos por hombres.

Las mujeres no sólo quisieron abolir o atenuar las desigualdades que sufrían y ganar el derecho de decidir libremente sobre sus vidas, sino que pusieron de manifiesto ante todos unos problemas y un campo de conductas sociales y culturales tan nuevo que en la actualidad el pensamiento no puede definir el mundo contemporáneo sin colocar en su centro la reflexión y acción de aquéllas.

En muchos países, la resistencia a reconocer ese hecho por parte de los gobiernos, los medios de comunicación y las universidades, y su tendencia a conceder a los problemas femeninos una importancia sectorial, tienen consecuencias negativas para el conjunto de la sociedad. ¿Cómo no extraer conclusiones generales del hecho de que fue el movimiento de las mujeres, por ende un movimiento fundado sobre una identidad particular, y no la invocación de principios puramente universales, lo que condujo a la modificación de la legislación que codificaba la discriminación de que ellas eran víctimas? Francia, que experimentó la desigualdad de acceso de las mujeres a todas las funciones de responsabilidad, en particular políticas, descubre que la exigencia de un tratamiento parajo es más eficaz que la puramente universalista de la igualdad de derechos.

Así como el debate central de la sociedad industrial se refirió a la representación y el estatus social de los trabajadores asalariados, el debate cultural central de la sociedad postindustrial concierne al lugar de las mujeres en la sociedad. Como siempre se les negó la posibilidad de ser un Sujeto, la clave para ellas es conquistar el derecho de ser un actor social y no las iguales de los hombres. Cosa que no pueden hacer más que al reivindicar a la vez la igualdad profesional y la libertad sexual, en particular en sus funciones de reproducción. Con eso se evaden doblemente del orden social, obligando al hombre, tanto como a sí mismas, a definirse de manera no totalmente social. Así, contra un moralismo normalizador, el movimiento de las mujeres, como el de los *gays* y las lesbianas, puso de manifiesto al Sujeto como un esfuerzo de combinación antagónica entre el placer y la realidad.

Ese doble trabajo de desbordamiento del orden social, por la independencia económica y la libertad sexual, tan difícil de cumplir, tan pronto a romperse, define el espacio de una cultura femenina diferente de la del hombre pero análoga e igual a ella. Aquellos a quienes el respeto de las diferencias culturales lleva a defender costumbres (como la ablación del clitoris) o reglas de derecho que marcan en el cuerpo y el comportamiento de la mujer su sumisión, no definen una sociedad multiculturalista basada en la libertad de elección; encie-

ran a las mujeres en el discurso dominante de la sociedad y las costumbres. Incluso es valdiero decir que nuestra cultura occidental puede reivindicarse como la que permitió esta liberación de la mujer. Con la condición de agregar que su desocialización conduce a menudo a su transformación en mercancía. Pero este reino de la mercancía también afecta a los hombres y, por otra parte, la libertad sexual, el abandono de los cánones tradicionales de moralidad que limitaban el manejo de la sexualidad a la perennidad de la familia y el patrimonio, favorecen la formación de un Sujeto que administra libremente las relaciones entre su sexualidad y el mundo instrumental.

Lo que se denomina liberación de las mujeres no se reduce (lo mismo, por otra parte, que la de los países colonizados y las clases explotadas) a destruir un orden social jerarquizado en beneficio de las leyes del mercado. Desembocan, antes bien, en el descubrimiento de una cultura femenina y la comunicación entre ésta y la de los hombres. De allí la importancia de los trabajos que exploran los efectos de ese desfase cultural en todos los ámbitos de la organización social, de la enseñanza a las atenciones médicas, de las comunicaciones en la empresa al ejercicio del derecho. La libertad de las mujeres es un elemento central en la construcción de una sociedad multicultural, porque garantiza a la vez la igualdad de oportunidades profesionales y económicas entre hombres y mujeres y la especificidad de cada uno de los dos espacios culturales en la puesta en vigor de los mismos derechos humanos fundamentales. Somos testigos de la sustitución de un multiculturalismo basado en la separación de categorías sociales, como lo eran los señores y sus siervos o los clérigos y los laicos, por otro que ya no se basa en la distancia sino en la comunicación. Hombres y mujeres viven juntos, a menudo crían y educan juntos a sus hijos, tienen relaciones sexuales y afectivas. La relación de unos y otras, por lo tanto, ilustra mejor que ninguna otra el hecho de que el multiculturalismo es ante todo búsqueda de comunicación. Esta supone lenguajes comunes, pero también mensajes diferentes (por el contenido y la forma), expectativas diferentes e interpretaciones igualmente diferentes del mismo mensaje. La comunicación entre hombres y mujeres es el elemento central de esta recomposición del mundo en que veo la forma principal del multiculturalismo. Éste debe evocar la comunicación más que la distancia, la interacción y no la separación recelosa.

Si es cierto que el movimiento *gry* y de las lesbianas ocupa un lugar central en la creación de teoría y prácticas eróticas separadas de las funciones sociales de la sexualidad que combaten, su importancia no debe ocultar de ninguna manera la de las relaciones entre hombres y mujeres en la reflexión que hay que encarar sobre el Sujeto humano. El movimiento de las mujeres desempeño y desempeña aun un papel motor en el cambio cultural que vivimos, y sus efectos deben conducir en primer lugar a un nuevo análisis de la condición y las conductas masculinas y sobre todo, como lo mostró Christine Castelain-Meunier, a una reflexión sobre las relaciones entre hombres y mujeres, y por consiguieren-

te también sobre la familia. Contrariamente a un humanismo indeterminado, el reconocimiento de las diferencias entre los sexos es el medio más conducente a la recomposición de un mundo en que hombres y mujeres puedan, no distinguirse o confundirse por completo, sino superar la oposición tradicional de lo privado y lo público, la autoridad y el afecto.

LAS POLÍTICAS DE LA IDENTIDAD

Pero también hay que afirmar que la idea de sociedad multicultural es incompatible con las políticas identitarias porque descansa sobre la búsqueda de la comunicación entre las culturas, así como toda concepción de la democracia implica el reconocimiento del pluralismo de los intereses, las opiniones, los valores. Hablar de política identitaria introduce, al contrario, un vínculo necesario entre cultura, sociedad y política, lo que define, como ya lo recordé, una comunidad. A partir del momento en que una población definida (al menos en parte) por una cultura es manejada por un poder político que habla en su nombre y ejerce una autoridad sobre ella, se sale del dominio de la cultura para entrar en el de la comunidad. Lo que es mucho más peligroso por el hecho de que las culturas que deben ser defendidas son minoritarias las más de las veces y, por consiguiente, tienen que recurrir a la violencia en una sociedad democrática, sometida a la ley de la mayoría. Cada vez que una categoría libró una acción al servicio exclusivo de su diferencia, corrió el riesgo de verse arrastrada a la violencia y suscitar reacciones de rechazo. El feminismo, en especial el estadounidense, pasó por esa situación. Cuanto más insistía sobre el tema de la diferencia, más minoritario se hacía.

Lo que llevo a los movimientos femeninos más radicales a denunciar la política identitaria (*identity politics*). Comprenderon, en efecto, que la afirmación feminista se acompañaba de discriminación con respecto a las lesbianas y que la afirmación de éstas, a su vez, se vinculaba -al menos en Estados Unidos, donde el movimiento *queer* es poderoso- a una discriminación contra las lesbianas afroamericanas (o hispanoamericanas e incluso "hata b").⁹ Lo cual llevó a las lesbianas radicales a una inversión teórica de su importancia, que analizó con claridad Catherine Stimpson (en un texto de próxima aparición). En lugar de insistir en una afirmación identitaria cada vez más fragmentada, retomaron el estudio del tema general de la sexualidad que había quedado oculto detrás de la afirmación del género (*gender*). Tema que, en un análisis del

⁹ Mujer que en una relación lesbiana asume el papel masculino de la r.

que éste entra, lo que puede permitir amortiguar los choques y las reacciones suscitadas por el proceso de integración a la francesa. Su inconveniente es que hace más probables los choques intercomunitarios.

Pero ninguna de estas dos soluciones conviene a la sociedad multicultural. La primera pretende fundir las culturas particulares en la unidad de una cultura nacional identificada con lo universal; la segunda respeta la pluralidad de las comunidades, pero no establece comunicaciones entre ellas y, sobre todo, no tiene medio alguno de reaccionar contra las relaciones de desigualdad y segregación que se generan en detrimento de las minoritarias o de aquellas cuyos miembros son los más pobres o menos calificados. Dejemos de lado entonces estas concepciones extremas, al mismo tiempo que reconozcamos que corresponden a realidades importantes.

La idea que propongo aquí es que cuanto más se concibe la sociedad multicultural como un encuentro de culturas y comunidades, más posibilidades hay de provocar enfrentamientos peligrosos en torno de la inmigración. Al contrario, cuanto más se procura reunir culturas diferentes en la experiencia vivida y el proyecto de vida de los individuos, más grandes son las posibilidades de éxito.

Si la inmigración magrebí, africana o turca a Francia se describe como el encuentro de la cristiandad y el Islam, puede preverse que la mayoría, así redefinida como cristiandad, es decir como comunidad, debido a que es consciente de la fragilidad y hasta del carácter artificial de esa definición, reaccionará negativamente ante una cultura que le parece amenazadora por ser más comunitaria y por lo tanto más fuerte que la suya. La única manera que tiene entonces esa mayoría de calmar esta sensación de amenaza es asegurarse de que aquella comunidad se mantenga marginal, separada y que, al mismo tiempo que participa en la actividad económica, no trate de integrarse a la sociedad. Lo que no conduce ni a la integración ni a la comunicación, sino más bien a la segregación o un rechazo que van de la curiosidad recelosa a la agresividad. Esta conclusión es tan evidente, que las soluciones concretamente imaginadas por los países occidentales, frente a una inmigración importante, procuraron combinar integración social y reconocimiento cultural, lo que está tan alejado del comunitarismo como de la asimilación.

Didier Lapeyronnie mostró que las diferencias entre las políticas inmigratorias británica y francesa eran más limitadas de lo que solía creerse. Es cierto, Gran Bretaña reconoce las comunidades, pero también la nacionalidad británica de los inmigrantes originarios del Commonwealth, y su objetivo manifiesto es que ese proceso de dos niveles culmine en una integración nacional. Francia, a la inversa, no reconoce las comunidades y busca una integración individual supuestamente alcanzada mediante el acceso a la nacionalidad, que se mantiene abierto (en 1995, las nacionalizaciones fueron más numerosas que las llegadas de nuevos inmigrantes), pero los trabajadores

sociales, se apoyan en asociaciones que con frecuencia tienen una fuerte identidad étnica, y hemos sido testigos de la realización de manifestaciones encabezadas por la consigna "Blacks, blancs, bruns, todos unidos", que invoca el multiculturalismo más directamente que el tema "vivamos juntos con nuestras diferencias" de la Marcha de los Bruns de 1983. Hay por lo tanto matices, más que profundas oposiciones, entre la política que insiste en la integración y la que hace más hincapié en el reconocimiento de las diferencias. Didier Lapeyronnie tiene el mérito no solo de sustraernos una oposición que en parte se volvió artificial sino, sobre todo, de mostrar las debilidades de la noción misma de integración. ¿No supone esta idea la existencia de la sociedad nacional, a la cual los inmigrantes deberían integrarse? Ahora bien, dice Lapeyronnie, el rasgo más visible de los países occidentales, Gran Bretaña lo mismo que Francia, es que después de haber creado la idea misma de sociedad nacional se alejan de ella. La realidad económica y social se separa del campo cultural; la falta de participación profesional y económica se opone a la integración cultural. Esta puede invertirse y volverse entonces impugnación comunitaria, mientras que la ausencia de participación en la vida profesional y económica debilita la referencia a valores culturales y normas sociales.

Esta separación puede conducir a dos situaciones opuestas: una fuerte participación sin integración y, a la inversa, una integración sin participación. La primera predominó en el período de posguerra, cuando se hablaba de los "trabajadores inmigrantes", expresión que sólo se ha mantenido en Alemania (*Gastarbeiter*), país que sigue practicando la participación sin integración. La segunda no dejó de cobrar importancia a medida que crecía la desocupación, sobre todo en Francia. A menudo se traduce en el consumo indiferente a los medios sociales de alcanzarlo que Robert K. Merton, en su paradigma de las conductas anómicas, llama superconformismo desviado. La primera solución no conduce a una sociedad multicultural, pero permite cierta combinación pacífica entre participación económica y autonomía cultural. La segunda lleva a una doble desintegración: el ingreso en la sociedad receptora se hace mediante la adopción de un género de vida que supone una calificación y un ingreso que los inmigrantes no poseen. Cosa que hoy se expresa con frecuencia en una fórmula crítica: se procura integrar a los inmigrantes a una sociedad en desintegración. Esta fórmula, en parte excesiva, tiene el mérito de destacar la principal debilidad de la idea de integración. No sólo es difícil imaginar la de los desocupados, sino que en este caso tal vez sea peligroso hablar de integración, es decir, de ingreso a una nueva sociedad y una nueva cultura.

El objetivo que corresponde a la idea de sociedad multicultural es combinar la participación en la racionalidad instrumental con la defensa activa de una identidad cultural. Esta combinación sólo puede operarse en el nivel de las conductas *personales*, aun cuando deba alimentar el diálogo intercomunitario. La

cultura de origen, una vez descomunitarizada, sostiene una identidad personal sometida a fuertes presiones en el momento en que el inmigrante se embarca en la participación en una sociedad, una economía y también un sistema de enseñanza muy alejados de los asociados con su cultura de origen. Sin esta interiorización de los valores, no puede haber sociedad multicultural, porque ésta combina la unidad de una organización social con la pluralidad de las pertenencias y las referencias culturales. Así es como hay que interpretar la idea: vivamos y trabajemos juntos al mismo tiempo que reconozcamos nuestras diferencias culturales.

Esta concepción de la integración puede y debe aplicarse a todos, y no sólo a las minorías. El intelectual formado en su lengua y su cultura nacional, ¿no se ve obligado a actuar en un escenario dominado en gran medida por organizaciones de producción y difusión de la cultura que son o bien internacionales o bien estadounidenses? Desde ese punto de vista, su situación, en su naturaleza general, no es diferente de la del obrero magrebí o turco que entra a trabajar en una fábrica automotriz de París o Stuttgart. Lejos de considerarse a los inmigrantes como una categoría marginal, por lo tanto, deberíamos apreciarlos como una población situada en el corazón de problemas que son de todos. Sus fracasos son muy visibles; sus éxitos, el vigor de sus esfuerzos para combinar su pasado y su presente y fabricarse un porvenir deberían serlo al menos otro tanto, como lo eran en Estados Unidos en el apogeo del *American dream* o cuando los inmigrantes europeos iban a la Argentina o Uruguay para "hacer la América". El rechazo de los inmigrantes es la manifestación de una sensación de inseguridad y revela la ausencia de proyecto personal. Este reconocimiento de la posición central que ocupan aquéllos podría ser más eficaz para combatir la xenofobia y el racismo que un liberalismo demasiado defensivo.

¿Una sociedad nacional puede ser multicultural? Con seguridad es difícil porque, para tomar un ejemplo trivial, es imposible que en un mismo país el día de descanso sea para algunos el domingo, para otros el sábado y para otros más el viernes. Pero esta objeción inmediata indica también dónde está la solución. Los usos y costumbres comunitarios, tantas veces mantenidos por las autoridades y que a menudo sólo tienen una relación lejana (cuando la tienen) con los valores de la comunidad considerada, no pueden mantenerse en una sociedad masificada y urbana. En cambio, la presión de esta sociedad urbana obliga a aislar los componentes esenciales de una cultura con respecto a sus formas comunitarias, lo que nos devuelve a nuestro principio central de análisis: la comunicación intercultural exige la descomunitarización, la interiorización de las creencias y las convicciones, y por lo tanto la separación del espacio social y el espacio cultural, que es la definición de la secularización y el laicismo. El cristianismo se descomunitarizó a medida que progresaba la modernización de Occidente. Es el repliegue defensivo del

mundo árabe en crisis o en derrumbe el que alimenta o fortalece al Islam comunitario.

LA ETNICIDAD

Esta interiorización no se encuentra sólo en los innovadores o emprendedores: existe en la misma medida en las categorías dominadas, y puede asumir entonces la forma de la etnicidad. Ésta es lo contrario de una conciencia comunitaria étnica, tal como la vemos desarrollarse, con sus consecuencias desastrosas, en tantos lugares del mundo. La etnicidad, en efecto, es la afirmación de una cultura interiorizada por individuos que viven en una sociedad moderna, es decir, que reconocen la importancia de la organización económica y administrativa. Estas dos orientaciones, la etnicidad y el comunitarismo, parecen a menudo cercanas una a otra, pero no hay que confundirlas. Algunas de las jóvenes que exigen llevar el velo o el *fontana* islámico en el colegio manifestan, ya sea espontáneamente o por la presión de su familia o una asociación, una resistencia a la cultura llamada occidental en nombre de las leyes de su comunidad; pero los estudios publicados sobre ellas, sea en Francia, sea en Turquía, no dicen de ninguna manera que esta realidad sea mayoritaria. Al contrario, a menudo esta afirmación de identidad no es más que una reacción al rechazo de su propia cultura. En Medio Oriente se observó que era en las facultades científicas y no humanísticas donde estudiaban las mujeres que proclamaban de ese modo su pertenencia al Islam.

El rechazo violento del *fontana* islámico por la mayoría de los docentes, intelectuales y políticos franceses muestra que la comunicación intercultural tropieza con una conciencia y unos principios que llevan en sí mismos el germen de la intolerancia. Lo que ya se había comprobado en el rechazo prolongado de las lenguas y las culturas regionales, que sólo se admitieron de manera marginal y pasiva en la enseñanza. A este respecto, hay que recordar la importancia creciente, subrayada por Michel Wieviorka, de la dimensión étnica en la conciencia judía, que siempre habló del pueblo judío, pero que a su participación en actividades universalistas asocia cada vez más una conciencia de sus tradiciones, sobre todo intelectuales, y su adhesión al Estado de Israel.

Todo esto conduce a concluir que sólo puede haber sociedad multicultural si ninguna mayoría atribuye a su manera de vivir un valor universal. Ahora bien, la mayor parte de las veces el pensamiento francés aún niega la idea de etnicidad y, en su lucha contra el racismo, ha decidido apostar a la integración

de los inmigrantes en una sociedad dominada por valores universalistas. Muchos intelectuales franceses, que habían apoyado las manifestaciones más integracionistas, desertaron luego de las que estaban dominadas por la conciencia de etnicidad. Tuvieron miedo de sostener, en el territorio de su país, los movimientos que recurran a la violencia política, como ocurre en el País Vasco, Corega o Irlanda. También temieron aparecer vinculados, a los ojos de la opinión pública, a las fuerzas islamitas que en varias oportunidades cometieron atentados sangrientos en territorio francés. Pero esos argumentos son poco convincentes.

De hecho, la opinión francesa se dejó arrastrar cada vez más a la idea de vincular desocupación, pobreza, marginalidad, delincuencia, violencia, integrista, atentados, como si se tratara de un encadenamiento fatal que conduciría desde una desventaja económica hasta un rechazo activo y violento de la sociedad nacional. La imagen abierta y generosa de la república se transformó en rechazo de los inmigrantes, reforzado por la inquietud ante la inseguridad económica y la desocupación, sobre todo en las categorías populares que, gracias al crecimiento, lograron penetrar en una época en el vasto conjunto de las clases medias y se sienten ahora amenazadas por el derrumbe social. Para conjurarlo, rechazan lo más lejos posible a las categorías sociales que están por debajo de ellas y con las cuales no quieren ser confundidas, sobre todo los inmigrantes.

La evocación de los ideales republicanos y nacionales de Francia da una fachada noble a ese rechazo de los inmigrantes, pero éste pertenece al mismo movimiento de repudio que el racismo. También es mediante la invocación de la igualdad de oportunidades que los padres sacan a sus hijos de la escuela pública para inscribirlos en la privada, donde no corren el riesgo de encontrarse en desventaja debido a la presencia de numerosos hijos de inmigrantes (lo que tiene como consecuencia el aumento de la segregación).

De tal modo, para una gran parte de la opinión pública la conciencia de etnicidad queda reducida a lo contrario de lo que es: se la acusa de encerrar a los inmigrantes en su comunidad de origen, cuando en realidad alimenta la voluntad de integración social. La opinión, en Francia y otros lugares, debería más bien prestar atención al éxito de quienes asocian conciencia de etnicidad y voluntad de integración social. Algunos jóvenes inmigrantes, en medio de condiciones económicas difíciles, obtienen a veces mejores resultados que jóvenes de origen francés que viven en situaciones igualmente malas pero las experimentan como una caída y no tienen ningún proyecto personal de futuro. A la inversa, la ausencia de participación económica, el desempleo y la precariedad, conducen a los jóvenes inmigrantes, para escapar a la anonimidad, a buscar un apoyo en bandas juveniles o asociaciones locales, entre las cuales las más activas son las que tienen una orientación religiosa. Algunos de ellos, además, dan a esta afiliación religiosa un contenido hostil y agresivo con respecto a la socie-

dad de la que se sienten rechazados. En la región lionesa y en el Norte, llegaron incluso a comprobarse casos de conductas que asociaban criminalidad y militancia islámica. Doble rechazo de una sociedad que, por su parte, rechaza, margina y excluye a los inmigrantes a los que acusa de ser responsables de sus crecientes dificultades.

Tal es la verdadera opción: o bien una conciencia de etnicidad asociada a la integración social, o bien una conciencia de discriminación que conduce a la violencia. La idea de que la única solución es la asimilación nos lleva hacia el modelo estadounidense, vale decir, la asimilación de una mayoría y el rechazo segregacionista de una fuerte minoría.

LA DEMOCRACIA CULTURAL

En un mundo atravesado por intercambios culturales intensos, no hay democracia sin reconocimiento de la diversidad entre las culturas y las relaciones de dominación que existen entre ellas. Estos dos elementos son igualmente importantes: hay que reconocer la diversidad de las culturas, pero también la existencia de una dominación cultural. Separados uno del otro, los dos aspectos de la concepción multiculturalista de la sociedad se deforman y parecen asumir un sentido opuesto al que debería serles propio. La lucha de liberación de las minorías culturales puede conducir a su comunitarización, es decir, a su subordinación a un poder político autoritario. A la inversa, el reconocimiento de la diversidad puede llevar a una auto-segregación: cada una de las culturas se encierra entonces en un territorio y considera como una agresión toda tentativa de comunicación procedente del exterior.

La liberación cultural debe asociarse a la búsqueda de la comunicación cultural, que supone a la vez la aceptación de la diversidad y el recurso a un principio de unidad que denominé recomposición del mundo. Por sí misma, ésta es una carga de liberación cultural, porque propone la reinterpretación de lo que fue descartado o reprimido por la protomodernización. La dificultad de construir una sociedad multicultural es la que enfrenta toda empresa democrática: es preciso combinar un movimiento liberador, siempre cargado de rechazo, con el reconocimiento del otro y el pluralismo.

La sociedad multicultural, muy lejos de romper con el espíritu democrático que se basa en el universalismo individualista, es la consumación de la idea democrática, como reconocimiento de la pluralidad de intereses, opiniones y valores. Por eso está tan amenazada por los dos aspectos complementarios de lo que llamé la desmodernización: la cultura de masas por un lado, la obsesión identitaria por el otro, la globalización cultural y los interprimos culturales que

se transforman tan fácilmente en exterminio de las minorías en nombre de la purificación étnica o religiosa.

La democracia cultural lucha por una parte para permitir que la mayor cantidad posible de culturas hagan uso de las técnicas y los medios de comunicación; por la otra, para restablecer la autonomía de culturas que solo pueden ser creadoras si son el producto de una colectividad real. Estos dos objetivos pueden oponerse con facilidad entre sí. El primero puede conducir al triunfo de la cultura de masas y de sus imos, que tienen la capacidad de reinterpretar las obras de todas las culturas pasadas; a la inversa, el segundo puede retrotraernos a un nacionalismo cultural intolerante. Esta oposición es de la misma naturaleza que la existente entre el liberalismo económico y un proteccionismo corporativo que resguarda intereses creados susceptibles de transformarse en privilegios. Pero es posible superarla gracias al hecho de que, en las sociedades modernas, las técnicas de la información son compatibles con un gran número de experiencias diferentes.

En nuestras sociedades ya no puede decirse democrata sin aceptar la idea de una sociedad multicultural. Sin embargo, todavía son muchos los y las que la rechazan y siguen aferrados al ideal de una sociedad fundada en una concepción individualista universalista de los derechos. Esta posición, que puede tener su nobleza, favorece cada vez más el mantenimiento de prácticas generadoras de desigualdades. En Francia, en particular, ya no es posible creer que el sistema escolar, que se nega a tomar en consideración la vida privada de los alumnos, establece mejor la igualdad de todos o reduce las desigualdades iniciales. El modelo escolar favorece las categorías centrales, las llamadas a hacer funcionar un sistema de reglas, leyes y técnicas, y pone obstáculos tanto a los innovadores como a quienes proceden de culturas dominadas. Tampoco prepara para el manejo de cambios concretos.

Francia precedió a casi todos los demás países en el establecimiento de la democracia política. Pero construyó muy tarde una democracia social. ¿No se arriesga hoy a quedar más atrasada aún en la elaboración de la democracia cultural y a encerrarse en un modelo demasiado particular y autoritario para ser comprendido y adoptado por otros países? En un mundo en movimiento, la obsesión por las esencias, las tradiciones y los absolutos no puede generar más que decadencia cultural.