

Diferencias culturales y democracia

Michel Wieviorka

Artículo Resumen

Presentación: El texto que ofrecemos a continuación corresponde a la lección que el profesor Michel Wieviorka impartió en el acto de apertura de del curso 2001/2002 en la Facultad de Ciencias Sociales y de la Comunicación de la Universidad del País Vasco. El acto se celebró el 23 de octubre de 2001 en el Aula Magna.

El profesor Wierviorka es uno de los grandes sociólogos franceses de nuestros días. Es director de estudios de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París y dirige el Centro de Análisis e Intervención Sociológicas. Además, ha realizado muchas investigaciones sociológicas en diferentes lugares del mundo, entre ellos el País Vasco.

Aurkezpena: Eskaintzen dugun testua Michel Wieviorka katedradunak Euskal Herriko Unibertsitateko Gizarte eta Komunikazio Zientzien Fakultatean 2001-2002 ikasturtearen hasiera zela-eta adierazi zuen ikasgaia da. Ekitaldia gure Gela Nagusian egin zen, 2001eko urriaren 23an.

Wieviorka irakaslea gaur eguneko soziologo frantses handienetako bat dugu. Pariseko Gizarte Zientzien Ikasketa Handien Eskolako ikasketa-zuzendaria da, eta Analisi eta Eskuhartze Soziologikorako Gunea ere zuzentzen du. Soziologi ikerketa asko burutu du munduan zehar, baita Euskal Herrian ere.

Presentation: The text we offer is the lesson given by professor Michel Wieviorka in the opening act of the academic year 2001-2002 in the Faculty of Social and Communication Sciences, University of the Basque Country, which was held in October 23, 2001, in our Aula Magna.

Professor Wieviorka is one the greatest french sociologist nowadays. He is the studies director of the School of High Social Sciences Studies in Paris, and he is the director of the Center of Sociological Analisis and Intervention. He has done many sociological research projects all over the world, for example in the Basque Country.

Los recientes sucesos – me refiero a los actos de terrorismo que se abatieron sobre los Estados Unidos el 11 de septiembre pasado- han sido interpretados, en algunas ocasiones, como una validación de la famosa tesis del politólogo americano, Samuel Huntington. Se ha dicho, entonces, que tales acontecimientos eran una expresión del choque de civilizaciones, que marcaban el clash entre el occidente y el islam. Por supuesto, también se han hecho escuchar voces que sostienen que el islam y occidente pueden, por el contrario, conciliarse, que el islam no se reduce al terrorismo islamista. Quisiera inmediatamente ir más lejos en esta última dirección, y decir que, contrariamente a Samuel Huntington, pienso que el problema principal

no son los riesgos de choque entre nosotros y otras civilizaciones, entre nosotros y otros conjuntos culturales. Antes bien, se trata de la dificultad que encuentran nuestras sociedades para enfrentar la existencia y el impulso de afirmaciones culturales en su seno. Si el islam nos concierne, por ejemplo, no es solamente porque sea la religión principal - prácticamente única-, de numerosos países distintos de los nuestros, es también porque se está convirtiendo en una religión importante en nuestros propios países. Para el caso de Francia, hablamos de varios millones de musulmanes, y está claro que esta religión se ha convertido en la segunda en importancia en ese país.

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

1. Los hechos

Partiré de los hechos, es decir, de la descripción de lo que pasa en el mundo entero desde finales de los años 60. Dos fenómenos principales justifican que nos detengamos en ellos.

El primero es la emergencia, en esta época, de confrontaciones culturales nuevas o renovadas que demandan, en diversos ámbitos, el reconocimiento de la identidad del actor. Es así, que aparecen o reaparecen movimientos étnicos, regionalistas o nacionalistas -en Francia, por ejemplo, el movimiento bretón, el movimiento occitano; un poco más tarde, el movimiento corso o, más débilmente, el movimiento vasco y el movimiento catalán. Es así, que nace un movimiento homosexual, que el feminismo vuelve a ser una fuerza opositora importante, que en ciertos países los judíos dejan de ser "irrealidades", es decir, ciudadanos a quienes les era privada la identidad religiosa y que comienzan -si me permiten esta expresión provocadora- a etnicizarse, a devenir visibles en el espacio público. Es así, que los discapacitados (handicapés), víctimas de una enfermedad grave o crónica, sordo-mudos, etc., intentan transformar su deficiencia en diferencia -en Francia, por ejemplo, el movimiento de los sordo-mudos demanda que deje de colocárseles ante una penosa elección: o bien vivir en ghettos donde puedan hablar entre ellos en la lengua de los signos, o bien vivir como todo el mundo, actuando como si no tuvieran ningún problema. Lo que ellos demandan, en cambio, es poder participar en la vida general de la ciudad en la lengua de los signos.

Una gran característica de esta primera ola de nuevos movimientos identitarios consiste en que su contenido social parece débil o indeterminado. No podemos decir que sus demandas de reconocimiento estén fuertemente cargadas de una temática social, que hablen por una clase dominada, por las mujeres, por las

víctimas de injusticias propiamente sociales. Hay que precisar que estos movimientos se constituyen antes de la guerra del Kippour y del conflicto petrolero, antes de la gran crisis económica inaugurada hacia 1973-1974.

Una segunda ola se desarrolló un poco más tarde, a partir de finales de los años 70, teniendo como característica principal –a diferencia de la primera–, conjugar demandas de reconocimiento cultural y demandas sociales.

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

Por otra parte, ciertos sectores de la población se identifican con una identidad nacional que estaría amenazada, desde afuera, por la globalización económica, por el debilitamiento del Estado, por su pérdida de soberanía, y encuentran en esta identidad parámetros que les permiten marcar una distancia frente a los pobres, los inmigrantes, o aún, de las regiones que juzgan factores de dificultades crecientes para ellos. Es así, que el nacionalismo del Frente Nacional en Francia, pero también de la Liga del Norte en Italia, del Vlaan Blok en Flandes, del FPÖ de Haider en Austria, etc., son sostenidos por personas que, unas, temen la caída social y quieren prevenirla o ya la viven y, otras, tienen más bien por preocupación deshacerse de la carga que para ellos constituyen ciertas regiones en crisis (la Wallonie para los flamencos del Vlaan Blok), estructuralmente en retraso o inmanejables (el sur de Italia para la Liga del Norte).

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

2. Un universo diferenciado

Resulta absurdo poner en el mismo plano fenómenos tan diferentes como la etnicización de los judíos, el ascenso del islam, las luchas por la lengua de los

signos o los movimientos gays y de lesbianas y, es ciertamente necesario, proponer un marco general que permita distinguir algunas grandes familias de identidades. De esa manera distinguiría:

-Las identidades "primarias", por ejemplo, la de los indios en las tres Américas, o de los aborígenes de Australia, que existían antes de que se formara una nación y una sociedad modernas. A primera vista, estas identidades constituyen lo que subsiste, lo que resiste a la modernidad.

-Las minorías anteriores a la sociedad y a la nación dominantes, pero siendo ellas mismas modernas: los regionalismos, por ejemplo, que también, a primera vista, parecen ser lo que ha resistido a la centralización política o al mercado y a la extensión del capitalismo.

-Las minorías involuntarias, según la expresión del sociólogo americano John Ogbu, que son las herederas de poblaciones traídas a la fuerza a las sociedades modernas – pensemos particularmente en las víctimas del esclavismo y en sus descendientes en los Estados Unidos, quienes evidentemente no escogieron vivir en este país. Dichas minorías llegan a la sociedad que los recibe (la sociedad de acogida) con sus particularismos culturales, su religión, su manera de alimentarse y de vestirse, sus lenguas, sus costumbres, de las que se deshacen más o menos completamente en una o dos generaciones, a reserva de que más adelante, una segunda o tercera generación les vuelva a dar un poco de vida. Aquí, la diferencia es percibida como traída desde fuera y llamada a disolverse, al menos en gran parte.

-Y podríamos agregar otras categorías que tocan al género y al sexo, o a la salud y a la deficiencia.

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

Podría sostener un mismo razonamiento para las otras categorías que he distinguido, y que también incluyen bastante más de invención y de producción de

lo que espontáneamente se cree. Por ejemplo, la identidad bretona en Francia es remarcablemente encarnada por la música bretona, cuyo representante más conocido es Alan Stévetl. Sin embargo, si ustedes escuchan a Stévetl, no tiene nada que ver con lo que podría haber sido la música en Bretaña hace uno, dos o cinco siglos. La de Stévetl es una producción moderna.

3. El fin del evolucionismo

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

Lo que nos permite pasar un instante del análisis sociológico al diagnóstico histórico. Si lo que acabo de decir es justo, si nuestras sociedades producen más diferencias culturales, si ellas son hiper-modernas, eso quiere decir que hemos entrado, desde finales de los años 60, en una nueva era histórica y, que, mientras más avanzamos en el tiempo, nuestras sociedades inventarán más diferencias. Los fenómenos de los que hablo no son la expresión de una crisis provisional, un momento de retroceso de la modernidad y del triunfo no menos provisional de las tradiciones, sino la marca de una nueva era, en la cual los procesos de fragmentación cultural, de descomposición y recomposición de las identidades son procesos decisivos. Hay que dejar de decir que nuestras sociedades pasan de la tradición a la modernidad, lo que era el discurso evolucionista por excelencia; hay que decir en cambio que nuestras sociedades son cada vez más modernas cuando viven tensiones crecientes entre la razón y las identidades culturales que producen, y no solamente que acogen o reproducen.

4. ¿Cómo se efectúa la producción de las diferencias ?

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

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

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

Pero no vemos que la elección o la invención de una identidad colectiva correspondan a procesos fáciles de poner en práctica. Al contrario, se trata con frecuencia de procesos difíciles, psicológicamente costosos, en los cuales la persona o el grupo concernido, reemplazan una identidad negativa o inexistente, por una identidad positiva, por una afirmación. Voy a decirlo más concretamente. Frecuentemente, al inicio, hay el sentimiento de tener una identidad vergonzosa, que no merecen su lugar, que debe ser más o menos ocultada, porque no es la de la mayoría, porque está asociada a imágenes que la descalifican, porque es estigmatizada. Por ejemplo: ser homosexual, hace treinta o cuarenta años, debía ser absolutamente ocultado. En otras ocasiones, la identidad debe permanecer discreta, pues de lo contrario, se es objeto de sospecha de querer tomar el lugar de los otros, de cuestionar los valores dominantes. Por ejemplo, durante mucho tiempo, ser judío, en Francia, debía permanecer como asunto privado, si no, se hubiera dado la impresión de cuestionar a la Nación, o particularmente, a los valores universales de una República que no quiere reconocer más que a individuos libres e iguales en derecho. Afirmarse, es molestar a los otros, es reclamar un reconocimiento, es decir que su identidad colectiva merece un lugar, que no es una infamia o una barbarie o la carencia debida a una inferioridad, como lo pretende el discurso dominante; es reinvertir una definición negativa, o que hace de alguien un ser inexistente, en una definición positiva, lo cual no es desde luego fácil.

Una vez que una identidad colectiva se construye, conoce toda suerte de tensiones internas. Por un lado, puede estar tentada por el fundamentalismo, el integrismo o el comunitarismo, que tienden a encerrar al grupo sobre sí mismo. A veces, en su seno, los individuos deben someterse a la ley del grupo o de sus líderes, y las primeras en sufrir eso son con frecuencia las mujeres –todos tenemos en mente, como ejemplo, las terribles fotografías de mujeres afganas violadas por los talibanes. Además, una comunidad replegada sobre ella misma no sabe comunicarse con el exterior y corre el riesgo permanente de estar tentada por la violencia. Por otro lado, la identidad colectiva debe autorizar a sus miembros a

hacer elecciones individuales, debe aceptar la vida democrática y el individualismo moderno, al menos en nuestras sociedades, lo que hace que esté constantemente en riesgo de descomponerse, de ver a sus miembros alejarse si eligen separarse, renunciar a su sentido, a sus valores. Lo propio de las identidades colectivas es estar bajo tensión entre lógicas de cierre y lógicas de abertura, y esas tensiones revisten una forma que varía constantemente, que no se estabiliza jamás.

5. Un gran debate de filosofía política

Puesto que las diferencias colectivas se han manifestado con una insistencia cada vez mayor a partir de finales de los años 60, comprendemos muy bien que hayan tenido lugar entonces debates llenos de pasión para esclarecer lo que es deseable o no hacer con ellas. ¿Qué es bueno o malo, justo o injusto, bien o mal, como propuesta para responder a este desafío inminente del ascenso de las identidades?

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

Este debate se desarrolló a partir de algunos países, sobre todo Canadá y Estados Unidos y, esencialmente, entre los filósofos políticos. Ha conocido diversas variantes y, por ejemplo, en Francia, ha adquirido el aspecto de una querrela entre "republicanos" y "demócratas". Los "Republicanos" a la francesa, bajo la conducción intelectual de Régis Debray, han defendido la idea de que en el espacio público no debe haber más que individuos libres e iguales en derecho, han dicho que la República es "una e indivisible" y, han, en cierta forma, generalizado una fórmula lanzada durante la Revolución francesa por el Conde de Clemont-Tonnerre quien dijo: es necesario dar a los judíos todo como individuos, y nada como Nación. Dicho de otra forma: no debe reconocérseles ninguna identidad cultural particular en el espacio público; ahí no debe haber más que individuos. Los que Debray ha llamado "demócratas" han pedido por el contrario que se otorgue un tratamiento político a las demandas de reconocimiento que emanan de minorías culturales; que se les reconozca. Más precisamente, frente a las derivas comunitaristas, reales o supuestas, que surgen en nuestras sociedades, se han desarrollado tres actitudes políticas. La primera es la del asimilacionismo, la cual sostiene que es necesario que los particularismos culturales no solamente no sean visibles en el espacio público, sino que además se disuelvan en el "melting pot", que es el crisol de la nación y de la identidad dominante de la sociedad. La segunda, es la de la tolerancia, para la cual es preciso tolerar las diferencias, no solamente en la vida privada, sino además en el espacio público, tanto tiempo como no creen dificultades, no perturben el orden público y no generen violencia o conflicto. Finalmente, una tercera orientación, minoritaria, y que he defendido desde hace

cerca de quince años, es la del reconocimiento, para la cual es necesario otorgar derechos culturales a las minorías, no para tolerarlas, sino para reconocerlas en la medida en que no cuestionen los valores universales, la razón, los derechos humanos.

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

Todas estas discusiones sobre las diferencias culturales se interesan en fenómenos que pueden definirse muy bien, en identidades colectivas que pueden especificarse muy bien. Decir, por ejemplo, el islam, el judaísmo, la cultura vasca, es designar conjuntos bastante claros. Pero no sólo existen identidades relativamente bien definidas en nuestras sociedades, hay también, fenómenos considerables de mezcla, mestizaje cultural, hibridación, criollización (créolisation), que hacen que las culturas se interpenetren, se conformen mutuamente, se transformen constantemente, lo que algunas veces es fuente de creatividad, de inventividad. Por eso, ustedes podrán encontrar investigadores que hacen la apología del mestizaje, que en ocasiones es, al contrario, fuente de perturbación de la personalidad, de dificultades existenciales, de odio de sí, fenómeno que vuelve notablemente vanas las discusiones que he evocado un poco antes. Porque así como una diferencia cultural estable y clara puede alegar reivindicaciones de reconocimiento y, en todos los casos, interpelar a los responsables políticos, así también algunas identidades en movimiento y en mezcla constante, son incapaces de proyectarse sobre la escena pública, de ser encarnadas por actores colectivos, e incluso, de traducirse en demandas de cualquier tipo. Dicho sea de otra manera, tales identidades pueden funcionar en un nivel infra-político, ahí donde las diferencias colectivas se alzan cada vez más a un nivel político.

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

6. El multiculturalismo

Según las orientaciones filosóficas que se privilegien, según también el tipo de diferencias culturales que se encuentren en un país dado, el tratamiento político propuesto o puesto en práctica, puede variar considerablemente. Entre las respuestas concretas que se han ofrecido, las más innovadoras de los últimos treinta años son frecuentemente designadas por el término "multiculturalismo". Daré a este término un sentido preciso: el de una política inscrita en las

instituciones, el derecho y la acción gubernamental (o local), para dar a las diferencias culturales un cierto reconocimiento en el espacio público. De hecho, hay dos grandes modelos encontrados de multiculturalismo, los cuales se distinguen por su concepción sobre los problemas sociales que aquejan eventualmente a las minorías.

El primero es el del multiculturalismo "integrado", que toma en cuenta en una misma acción las demandas de reconocimiento y la lucha política contra las desigualdades sociales. En Canadá, Australia y Suecia, sobre todo, el multiculturalismo se esfuerza, a la vez, por reconocer los particularismos culturales de ciertos grupos, en particular de aquellos provenientes de la inmigración, y por ayudar socialmente a sus miembros a acceder al empleo, a la educación, a la vivienda, a la salud, etc. Se trata de una misma política que reconoce las lenguas de origen, la historia particular, las tradiciones de una minoría y que pone a disposición de sus miembros medios particulares para que tengan oportunidades reales para no quedar encerrados en la pobreza o la exclusión social. El adjetivo "integrado" se justifica aún más porque este tipo de política aspira a reforzar a la nación, poniendo el reconocimiento de la diversidad cultural y el combate contra la injusticia social al servicio de la unidad nacional. No se trata de segregar, sino de demostrar apertura de espíritu democrático y un amplio sentido de la solidaridad.

El segundo tipo de multiculturalismo, en oposición al primero, puede ser calificado de "estallado", porque separa el tratamiento de la diferencia cultural del de las desigualdades sociales. Es así que, sobre todo en los Estados Unidos, hay por un lado políticas de reconocimiento cultural, por ejemplo en la enseñanza, cuando los manuales de historia o de literatura reconocen el aporte de culturas minoritarias a la historia del país, o cuando los autores africanos encuentran su lugar en el mismo. O aún más, cuando los negros, después de haber sido tanto tiempo "nègres", después "blacks", devienen "Afro-Americanos", es decir, seres dotados de una historia, un pasado, una cultura propia. Por otro lado, existe la "affirmative action" (discriminación positiva), que no es una política de reconocimiento cultural, contrariamente a lo que se dice con demasiada frecuencia, sino una política social: se dan a los individuos mejores oportunidades sociales para paliar las desventajas que sufren estructuralmente por el hecho de su pertenencia a ciertos grupos minoritarios maltratados por la historia. Decir que los negros deben acceder más fácilmente al empleo público o a la enseñanza superior, no es reconocer una cultura, es luchar de manera voluntarista contra desigualdades que, de no ser así, se reproducirían y se reforzarían.

Así, las preguntas que plantea la diferencia cultural son numerosas, y las maneras de responderlas no son unívocas. Concluiré insistiendo en el principal desafío que aguarda a nuestras sociedades en este ámbito. De hecho, dos derivas nos amenazan. La primera, la más evidente, es la del comunitarismo, que surge cuando una diferencia se encierra en ella misma, despoja de toda libertad individual a sus miembros, les prohíbe construirse como sujetos y corre pronto el riesgo de volcarse de una manera violenta contra el resto de la sociedad. La segunda es la del universalismo abstracto, que considera que debe tenderse hacia un ideal en el que el espacio público no sea poblado más que por individuos, y para el cual las identidades particulares son amenazas a rechazar –un poco como cuando Voltaire hablaba de "aplantar lo infame". Todo el problema, para una democracia, es

aprender a circular entre estos dos peligros, el de la negación de las personas singulares, y el de la negación de los particularismos identitarios. Debemos aprender a dejar de oponer lo particular y lo universal, para, al contrario, poder articularlos.

Traducido por Carlos Rea