

Los usos de la cultura o los límites sociológicos del multiculturalismo normativo¹

JOHN CROWLEY*

Resumen: El multiculturalismo normativo propone una severa crítica de las tendencias asimilacionistas que operan en las sociedades contemporáneas. Sin embargo, aunque el multiculturalismo es presentado a menudo en términos filosóficos, también se halla obligadamente relacionado con una perspectiva sociológica. Si las culturas no permitieran ubicar grupos culturales dentro de los cuales pueden ser inscritos claramente los individuos, el alcance práctico del multiculturalismo normativo sería muy endeble.

Abstract: Normative multiculturalism offers a powerful critique of the assimilationist tendencies at work in contemporary societies. However, while multiculturalism is often formulated in philosophical terms, it is also necessarily linked to a sociological perspective. If cultures cannot be used to map cultural groups to which individuals may be allocated in a reasonably clear way, the practical significance of multiculturalism would be weak.

Palabras clave: multiculturalismo, sociología de la identidad, cultura, grupos culturales.
Key words: multiculturalism, sociology of identity, culture, cultural groups.

INTRODUCCIÓN: CULTURA Y REFLEXIVIDAD

EL VOCABULARIO DE LA “CULTURA” ES OBJETO HOY en día de usos tan diversos como discordantes. Aun sin tomar en cuenta el registro prescriptivo de la cultura, que se opone a la “incultura”, a la “barbarie” — a la “anarquía” en la acepción que le da Matthew Arnold—, las diferentes ciencias sociales proponen maneras sumamente variadas de invocar la cultura como marco explicativo o interpretativo de com-

¹ La primera versión de este artículo fue publicada con el título “Les usages de la culture, ou les limites sociologiques du multiculturalisme normatif”, en Hélène Greven-Borde y Jean Tournon (coords.), 2000, *Les identités en débat: intégration ou multi-culturalisme?*, L’Harmattan, París, 2000, pp. 15-42.

* Investigador en el Centro de Estudios e Investigaciones Internacionales de la Fundación Nacional de Ciencias Políticas en París, Francia. Dirigir correspondencia a: CERI, 56 rue Jacob, 75006, París, Francia. E-mail: john.crowley@ceri.sciences-po.fr; fax (33) 158 71 7090.

portamientos o acontecimientos sociales. Pensemos por ejemplo en el uso de la cultura en la obra de Clifford Geertz, que difiere explícitamente del que se le da, con fines igualmente específicos, en la obra de Gabriel Almond y Sidney Verba.

Por añadidura, la noción de “cultura”, por más técnica que llegue a resultar, no puede ser monopolizada por el discurso erudito. Es una palabra usual, a la que se recurre en la lengua de todos los días y en las situaciones más comunes para explicar comportamientos (las más de las veces) o acontecimientos (las menos de las veces). Ni siquiera la hermenéutica cultural, pese a implicar una postura que rompe más claramente con el sentido común o la opinión de las mayorías, se encuentra en absoluto fuera del alcance de la reflexividad ordinaria. Todo razonamiento que establece analogías entre posiciones o lógicas de interacción aparentemente inconexas —entre el *paterfamilias*, el docente *ex cathedra* y el jefe político, por citar un ejemplo banal— es ya un razonamiento hermenéutico. Además, es bien sabido que la cultura constituye también, a medio camino entre los usos eruditos y los usos ordinarios, una modalidad privilegiada de vulgarización de la explicación científica: el “choque cultural”, la “cultura de la pobreza”, el “multiculturalismo”, lo “intercultural”, la “cultura empresarial” o la “cultura política” ocupan permanentemente la pasarela del *prêt-à-penser*, del pensamiento predigerido, que reproduce las ventajas y desventajas del *prêt-à-porter*.

Semejante profusión no resulta forzosamente problemática en sí misma. Sin embargo, es difícil no sentirse incómodo ante el *contenido* de esos usos. Sobre todo los que se sitúan a medio camino entre lo erudito y lo ordinario, parecen a menudo carecer de fundamento, siendo que remiten a fenómenos empíricamente comprobados y obtienen su doble legitimidad explicativa por su continuidad respecto del sentido común y por haber adoptado la forma científica. Es cierto que los ejemplos más exasperantes se encuentran más allá de los límites de las ciencias sociales, cuando el debate público, en el mejor de los casos, se apodera de las que cree que son las enseñanzas de dichas ciencias y, en el peor de los casos, suplanta su silencio, considerado demasiado prudente. Así, es posible “explicar” el auge económico de Asia oriental trayendo a colación los valores asiáticos; los guetos urbanos americanos mediante la cultura de la pobreza; el secular estancamiento económico del Reino Unido mediante su modelo sociopolítico aristocrático, y así sucesivamente: la enumeración se torna rápidamente fastidiosa.

Se llega al extremo de explicar todo cambio mediante una mutación cultural apropiada. La lista es larga: se pretende explicar, por ejemplo, las transiciones democráticas remitiendo al surgimiento de las sociedades civiles. Finalmente, es posible justificar lo que uno quiera arguyendo su conformidad con la “realidad cultural”: definir los límites políticos de la Unión Europea en función de la herencia cultural común; arbitrar las aspiraciones a la soberanía política en función del grado real de singularidad cultural; exportar o no la democracia al estilo europeo en función de las características culturales de sus eventuales destinatarios; tolerar tal o cual práctica controvertida en función de su “autenticidad” (su conformidad con una “tradicción cultural”); seleccionar a los candidatos a la inmigración en función de su “potencial de asimilación” (su permeabilidad a una “tradicción cultural” diferente a la suya).

Si el problema tuviera únicamente que ver con un uso inadecuado de conceptos científicos, podríamos relacionarlo con la sociología de los medios de comunicación y sentirnos más exasperados que inquietos. Sin embargo, el asunto adquiere crucial relevancia cuando se toma en cuenta la importancia de las reflexiones normativas que dependen, generalmente más de lo que aparentan, de usos de la idea de cultura aquejados por los mismos defectos. Me interesaré aquí ante todo por el multiculturalismo, que constituye un ejemplo interesante de este esquema general, y que resulta importante en vista de los ajustes institucionales muy prácticos que sus promotores buscan justificar. Sin detenerse por ahora en pormenores, puede decirse que el multiculturalismo normativo supone una teoría social de la cultura en su relación con la identidad y la dinámica de grupos. Por supuesto, el contenido de esta teoría es complejo al ser considerado en detalle, pero se basa en un principio bastante sencillo de resumir: el rechazo a una lectura meramente “asociativa” de los grupos culturales.² Así, en palabras de Bhikhu Parekh,

las comunidades culturales no son asociaciones voluntarias. [...] No nos adherimos a ellas, sino que más bien nacemos en ellas, y antes que ser sus miembros formamos parte de ellas. Nuestra identidad asociativa es elec-

² En cambio, los críticos del multiculturalismo suelen adoptar precisamente ese enfoque “asociativo”. Véase el caso ejemplar de Brain Barry, 2001, *Culture and Equality. An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Polity, Cambridge.

tiva, mientras que nuestra identidad cultural constituye una herencia que podemos aceptar o rechazar.³

Resulta patente el estrecho vínculo que establece este enfoque de los fenómenos culturales entre *cultura* y *comunidad cultural*: para que la cultura ocupe una posición exorbitante respecto del interés, por ejemplo, es preciso concebirla como un principio específico de “comunalización”, en la acepción weberiana de *Vergemeinschaftung*. Ahora bien, este análisis no puede ser efectuado desde una perspectiva meramente normativa. Para que la cultura exija un reconocimiento institucional o simbólico particular, según los propios términos del multiculturalismo, es necesario que los grupos culturales tengan, empíricamente, ciertas propiedades. Sin embargo, las razones invocadas por los autores para fundamentar este juicio empírico son bastante fragmentarias, y llegan incluso a colindar curiosamente con los usos mediáticos menos plausibles; por añadidura, existen razones teóricas para dudar de la posibilidad *principal* de invocarlas.

Por lo tanto, más allá de la exasperación o la irritación, es preciso interrogarse acerca de los defectos de muchos de los usos habituales —eruditos u ordinarios— que parecen eludir, como por inadvertencia, la “doble hermenéutica”, según la acepción de Anthony Giddens. Usar la cultura con fines explicativos, interpretativos o de elaboración normativa equivale a utilizar algo que sus propios objetos de estudio utilizan ya en sí mismos, y ello impone condiciones específicas. Sin duda, la reflexividad de los actores sociales es de por sí limitada. La existencia misma de una cultura (como objeto científico que puede ser sometido a un análisis objetivo), supone que quienes en ella participan la consideran como algo obvio la mayor parte de las veces y en la mayoría de sus dimensiones. Sin embargo, la posibilidad de semejante reflexividad se halla inscrita en la estructura misma del objeto. Los elementos empíricos de un análisis cultural (prácticas, discursos, ritos, creencias, etcétera), son objetos de “representación” por parte de los actores (los vocablos ingleses de *performance* o *enactment* son en este caso más esclarecedores).

³ Bhikhu Parekh, 2000, *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, Macmillan, Basingstoke, pp. 161-162.

A falta de reflexividad, esta representación se basa en un sentido práctico, una *knowledgeability* según el vocabulario de Giddens, que se opone a toda imputación de una causalidad mecánica. Además, de manera más circunstancial, hay ciertas razones sociológicas, ampliamente desarrolladas en los trabajos de Giddens y de Habermas por ejemplo, para pensar que el potencial de reflexividad tiende a incrementarse, al menos en aquellas sociedades donde, precisamente, las reflexiones multiculturales se encuentran más desarrolladas. De manera un tanto prematura, Marx y Engels anunciaban en 1848, en el *Manifiesto del partido comunista*, una época en la que todo lo sólido se esfumaría o evaporaría (*alles eständische und estehende verdampft*). Nuestra época tiene en ciertos aspectos esa propiedad y, en esa medida, reajusta el campo de lo “obvio”; reconfigura así, cuando menos, los vínculos entre cultura y reflexividad. Intentemos pues precisar estos puntos.

REQUISITOS EPISTEMOLÓGICOS DEL ANÁLISIS CULTURAL

El problema no radica principalmente en el carácter factualmente erróneo de las opiniones ordinarias acerca de la cultura. Baste para demostrarlo un solo ejemplo de entre los anteriormente citados: no hay ninguna razón para discutir empíricamente la debilidad relativa del crecimiento económico británico desde las dos o tres últimas décadas del siglo XIX, así como la influencia poco habitual dentro de la sociedad británica de un conjunto de prácticas y de representaciones que traduce el peso normativo de un modelo “aristocrático” a todas luces obsoleto. Lo cuestionable aquí es el esquema explicativo que hace del segundo factor un factor “cultural” y lo ata al primero cual si se tratara de una consecuencia casi mecánica. Se está postulando implícitamente la conjunción de una *diferencia* sistemática entre formas sociales y de una *semejanza* fundamental entre estructuras económicas subyacentes (la debilidad *relativa* del crecimiento británico resulta necesariamente de una comparación con otros países, que son considerados *a priori* como semejantes). La “cultura” debe entonces hacer las veces de una variable intermedia, de un filtro o de un prisma, que asocia a una causa postrera y única efectos diferenciados. A primera vista, esta lógica no es nada absurda: no obstante, los problemas empiezan en cuanto se intenta construir empíricamente dicha variable intermedia. En efecto, trátase de las prácticas y de las representaciones aristocráticas británicas, o de cualquier otra variable de la misma forma, se abre un círculo

vicioso. Así, la cultura sirve para explicar prácticas; simultáneamente, el sistema de esas mismas prácticas sirve para definir la cultura (y establecerla empíricamente). Tras haber comprobado lo anterior, Jean-François Bayart se interrogaba acerca de la pertinencia de abandonar, en el ámbito de las ciencias sociales, la noción de “cultura” y, con mayor razón, la de “identidad cultural”.⁴ Aunque a final de cuentas no es totalmente partidario de esa opción, poco falta para ello.

En aras de una mayor claridad, puede resultar interesante tratar de definir, en términos teóricos, las exigencias epistemológicas y metodológicas a las que debe obedecer todo uso fecundo de la cultura (tales exigencias no son sino imágenes invertidas de las “trampas” que acabamos de señalar). Eso nos permitirá precisar si es posible aportar al multiculturalismo normativo el fundamento sociológico que suele faltarle.

1. El uso de la cultura adoptado con fines explicativos o analíticos debe ser coherente con los mecanismos sociales de reproducción postulados. Por ejemplo, la lengua es a la vez un vector y un símbolo de la cultura. Un grupo cultural es siempre un grupo lingüístico (lo cual no significa que su lengua deba ser exclusivamente suya), aunque lo contrario no siempre es cierto. Ahora bien, las lenguas se aprenden, no se heredan; y sólo se eligen, sobre todo una vez llegada la edad adulta, de manera muy parcial. La dimensión lingüística de la cultura se halla pues inscrita en el tiempo; y no sólo eso: ese tiempo se vuelve más largo, y el contexto institucional más estructurado, a medida que el capital al que se puede aspirar es más importante y más complejo. El monopolio de la lengua legítima es una característica tan significativa de los estados modernos como otro monopolio más clásico: el de la violencia legítima. Sin embargo, admitir el razonamiento anterior impone una temporalidad a la noción de “cambio cultural”. Explicar cambios sociales a escala de una década recurriendo a las mutaciones culturales —no es difícil encontrar ejemplos de semejante proceder— se torna entonces especialmente poco plausible, al menos en ausencia de otros elementos altamente persuasivos. Las mutaciones culturales pertenecerían lógicamente al orden del ritmo de sucesión de las generaciones; noción evidentemente social e institucional, antes que biológica. A la inversa, los grandes cambios a escala de una década deberían ser analizados

⁴ Jean-François Bayart, 1996, *L'illusion identitaire. L'espace du politique*, Fayard, París.

por regla general como inflexiones *dentro* de un marco cultural, y no como mutaciones de la cultura en sí. No obstante, como consecuencia del énfasis puesto en los procesos sociales y en las instituciones, la continuidad cultural sigue siendo un punto a tratar. No debe ser postulada, sino demostrada a partir de elementos empíricos independientes.

2. La cultura debe ser analizada por separado, independientemente del fenómeno que se intenta explicar haciendo referencia a ella. Los esquemas circulares anteriormente mencionados violan a menudo esta exigencia epistemológica aparentemente trivial.

3. La cultura debe ser entendida como un hecho social en un sentido estricto: la noción de una cultura “individual” carece de sentido. Es algo que parece evidente, pero que en realidad apunta hacia otro problema mucho más delicado: el de la definición de los grupos pertinentes para el análisis cultural. El término “subcultura”, que pertenece hoy al uso común, muestra claramente la importancia de este punto de discusión. Tomemos algunos ejemplos contemporáneos: ¿existen acaso una “cultura tecno”, una “cultura rap” y otras más por el estilo?, ¿o debemos más bien hablar de una manifestación determinada (musical, indumentaria) de *la* cultura europea (u occidental, o francesa)? A la inversa, ¿la diversidad de las formas culturales dentro de las sociedades occidentales prueba acaso su evolución hacia un modelo postnacional, tal como lo han sugerido muchos de los críticos del Estado-nación (en todas las introducciones se lee: “no hay Estado alguno cuya población sea culturalmente homogénea”)? Toda definición coherente debe permitir una formulación empírica y operante de este problema.

4. Finalmente, el análisis cultural debe tomar en cuenta el significado atribuido por los actores a sus propios comportamientos, que siempre son, entre otras cosas, una “representación” (*performance, enactment*). “Tomar en cuenta” no quiere decir, por supuesto, “conformarse con”: si la cultura es un hecho social, es también entre otras razones porque es una propiedad surgida de un sistema complejo, y porque ninguno de sus participantes domina plenamente los mecanismos de dicho sistema. De ahí que haya que evitar establecer concatenaciones causales entre esa propiedad y sus manifestaciones individuales. En aras de la coherencia epistemológica, es preciso no utilizar la cultura para “explicar” el comportamiento individual que, a la inversa, se interpreta mejor a partir de sus razones que de sus “causas” (suponiendo que esta última noción tenga algún sentido). Tomemos un solo ejemplo, actual e importante: hay una ruptura epistemológica irreductible entre la ex-

plicación sociológica de la delincuencia y la comprensión de la acción de tal o cual delincuente. No entenderlo así —y la incompreensión se ve políticamente desdoblada cuando se reduce la delincuencia a los delinquentes o los delinquentes a la delincuencia— contribuye a la confusión conceptual que favorece la transformación del Estado social en un Estado penal.⁵

Lo anterior significa que, partiendo de la crítica hacia ciertos usos intempestivos de la noción de cultura, uno se ve conducido a formular como exigencia epistemológica y metodológica el tipo de lectura “semiótica” ilustrada de manera ejemplar por el trabajo de Clifford Geertz, y cabalmente representada en Francia por las síntesis de Bertrand Badie.⁶ Estrictamente hablando, no se trata de una querrela entre escuelas, según lo demuestra la afinidad anteriormente señalada entre este enfoque y la teoría giddensiana de la “estructuración”; lo mismo ocurre con el análisis bourdieusiano de las disposiciones y su vínculo con las estructuras, al menos en algunas de sus formulaciones.⁷

La aplicación más inmediata —y la más pertinente para nuestro tema— de este conjunto de exigencias consiste en problematizar la noción misma de “grupo cultural” y, por lo tanto, el marco sociológico implícito del multiculturalismo normativo. Si retomamos los cómodos términos propuestos por Badie,⁸ y admitimos que todo uso de la cultura debe considerarla como algo integrativo, coherente y latente y como factor de control, entonces ningún grupo definido de manera estrictamente objetiva (por ejemplo, la clase *an sich* en ciertas interpretaciones del marxismo) puede ser cultural, propiamente hablando.

CULTURA, GRUPOS Y “POLICÍA FRONTERIZA”

Para ponderar mejor las implicaciones de esta constatación para el multiculturalismo, es importante precisar la caracterización genérica de éste, esbozada líneas atrás. Sería fastidioso hacerlo de manera gene-

⁵ Véase a este respecto Loïc Wacquant, 1999, *Les prisons de la misère*, Raisons d’agir, París.

⁶ Bertrand Badie, 1993, *Culture et politique*, 3ª ed., Economica, París.

⁷ Véase principalmente Pierre Bourdieu, 1980, *Le sens pratique*, Minuit, París.

⁸ Bertrand Badie, *op.cit.*, p. 16. Cabe señalar, sin embargo, que Badie propone de hecho aquí una *definición*, antes que requisitos de validez de un uso.

ral, máxime que el término tiende a confundirse, sobre todo en Estados Unidos, con la crítica del etnocentrismo o del racismo, e inclusive con la reflexión acerca de la justicia social. Procediendo de manera algo arbitraria sin duda, pero parcialmente justificada por la influencia que han ejercido los autores, tomaré entonces como modelo los trabajos de Will Kymlicka acerca de la ciudadanía y su vínculo diferencial con las minorías nacionales y los grupos étnicos;⁹ los de Bhikhu Parekh acerca del pluralismo;¹⁰ los de Tariq Modood acerca del racismo cultural,¹¹ y los de Charles Taylor acerca del principio de reconocimiento.¹²

El meollo o el núcleo del análisis de todos estos trabajos corresponde al vínculo postulado entre *cultura* y *grupo*. La importancia de la cultura como herramienta de análisis y como principio normativo —como criterio de adjudicación de conflictos políticos, incluso en el nivel judicial más concreto¹³—, radica en una especie de “isomorfismo” entre el espacio de las culturas y el espacio social de los grupos. Los operadores característicos para definir ese isomorfismo son, desde el punto de vista analítico, la identidad y, desde el punto de vista normativo, el respeto o el reconocimiento. Los críticos del multiculturalismo manejan a menudo una versión bastante caricaturesca de este razonamiento, y lo interpretan como si implicara que todas las personas pertenecen a un solo y único grupo. No es el caso de estos autores; de hecho, sería difícil encontrar un trabajo serio que lo afirme de manera positiva. En el discurso multicultural británico, por ejemplo, está omnipresente el reflejo de un antirracismo que postula la exclusividad identitaria de los estatutos cruzados (e inclusive esencialmente sobrepuestos) de *clase* y de *víctima del racismo*.¹⁴ Así, el multiculturalismo es ante todo, al menos

⁹ Will Kymlicka, 1989, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford University Press, Oxford; 1995, *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford University Press, Oxford.

¹⁰ Bhikhu Parekh, *op. cit.*

¹¹ Tariq Modood, 1992, *Not Easy Being British. Colour, Culture and Citizenship*, Trentham Books / Runnymede Trust, Stoke-on-Trent; 1997, “‘Difference’, Cultural Racism and Anti-Racism”, en Pnina Werbner y Tariq Modood (coords.), *Debating Cultural Hybridity. Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*, Zed Books, Londres, pp. 154-172.

¹² Charles Taylor, 1994, “The Politics of Recognition”, en Amy Gutmann (coord.), *Multiculturalism*, 2ª ed., Princeton University Press, Princeton, N.J., pp. 25-73.

¹³ Para un análisis más detallado de este punto, véase John Crowley, 2001, *The Adjudication of Ethnic Claims*, CERJ Questions de Recherche / Research in Question, núm. 3.

¹⁴ Véase John Crowley, 2000, “L’identité collective comme configuration politique: l’exemple du racisme”, *Cahiers politiques*, núm. 5, pp. 9-30.

según la forma que adopta en los estudios británicos, una lógica de *pluralización* identitaria. En todo caso, me refiero aquí únicamente a las variantes sofisticadas —las más interesantes— del multiculturalismo.

Ahora bien, para que semejante esquema de isomorfismo funcione, es preciso privilegiar tres orientaciones o postulados: 1) la cultura como conjunto de prácticas culturales; 2) la pertenencia como identidad y la identidad como auto-identificación (o como “idea de sí”), y 3) la cultura como marco explicativo de los comportamientos (incluyendo lo que sale del campo previamente codificado de las prácticas definidas con anterioridad).

En el marco de adjudicación del multiculturalismo oficial, la jurisprudencia británica ofrece un ejemplo muy explícito de dicho esquema: se refiere a la definición de los grupos “étnicos” con miras a la aplicación de la legislación contra la discriminación “indirecta”. Ante la necesidad de emitir un dictamen acerca de la legalidad de diferentes obligaciones indumentarias en las escuelas, las fábricas o las oficinas, la Cámara de los Lores elaboró un discurso judicial de contenido sociológico, que permite asociar una “obligación” relativa al comportamiento (el uso del turbante por un sij, por ejemplo) a la pertenencia cultural “hereditaria” y al contenido de la cultura en cuestión. Esta jurisprudencia ha sido sumamente criticada en los debates británicos; empero, lo que se pone en tela de juicio no es el análisis mismo de la cultura, sino más bien el estatuto “étnico” (es decir, prácticamente hereditario) de lo cultural. La Cámara de los Lores no ha reconocido a los rastafaris como grupo “étnico” (pues prefiere considerarlo como un grupo religioso, aplicando criterios elaborados para abordar el caso de los sijjs), por lo que muchos especialistas consideran incoherente ese tratamiento diferenciado. Sin embargo, pocos cuestionan el principio mismo de transformación más o menos mecánica de las culturas en grupos culturales.

Para ilustrar de manera aparentemente muy distinta la importancia de estos postulados, mencionaremos aquí la noción de “hibridez”. Este término está hoy en boga para analizar las situaciones de “marginalidad positiva”, caracterizadas por la conjunción de la multipertenencia cultural y de un capital cultural elevado. En un principio, el concepto se desarrolló sobre todo en el área de los estudios literarios postcoloniales, nutriéndose de una reflexión en torno a la obra de escritores de habla inglesa del Commonwealth (Salman Rushdie, V.S. Naipaul, Wole Soyinka), para quienes usar el idioma inglés no implicó de ninguna

manera adoptar una perspectiva “inglesa” o “británica”. Cuando las ciencias sociales se adueñan del vocablo, la “hibridez” sirve para proponer una reflexión en torno al “intersticio” identitario, al que designa como un espacio privilegiado de invención y de crítica.¹⁵ Ahora bien, semejante análisis sólo adquiere sentido cuando designa la hibridez como “excepcionalismo” dentro del paisaje cultural, como una posibilidad *poco común* de referirse simultáneamente a dos conjuntos de prácticas culturales y a dos identidades y, de esa manera, escapar a la determinación de los comportamientos a la que, implícitamente, se supone que se hallan sometidos los “no híbridos”. En otras palabras, cuando las ciencias sociales lo toman en serio, el esquema de la hibridez presupone, so pena de carecer por completo de pertinencia, una versión especialmente fuerte del isomorfismo cultura/grupo.

Dadas estas observaciones, puede parecer que defino personalmente el uso multicultural de la cultura en términos esencialistas (la cultura como atributo de la persona, inherente a su calidad de persona). Aunque es verdad que el esencialismo implicaría el isomorfismo aquí analizado, no ocurre lo contrario. El multiculturalismo puede, conservando su coherencia, privilegiar el aprendizaje en el vínculo con la cultura, sobre todo en un contexto en el que dicho vínculo se encuentra sobredeterminado por la existencia de instituciones tales como un sistema de enseñanza obligatoria y primordialmente pública. Tal es el caso de los autores que he considerado aquí como referencias ejemplares; de hecho, de no ser así, su afán por designar la violencia estructural de una asimilación que sólo reposa a todas luces en la libre decisión individual, carecería de todo sentido. Plantear la posibilidad de la asimilación equivale, por definición, a desmentir el esencialismo. Ahora bien, lo que se aprende no puede, por definición, ser “inherente” a la persona que aprende. A lo más que se puede llegar es a considerar ese uso de la cultura como “primordialista”, según una acepción que distingue esta última noción de la del esencialismo:¹⁶ algunas de las cosas aprendidas son, *una vez que han sido aprendidas*, constitutivas de la persona, en el

¹⁵ Para un análisis a menudo muy crítico de los usos de esta noción, véase Werbner y Modood, *op. cit.*

¹⁶ Lo que se critica bajo el nombre de primordialismo atañe de hecho a menudo al esencialismo, en la medida en que se trata de teorías explícitas o implícitas que consideran la cultura como algo hereditario en un sentido estrictamente biológico, o en un sentido metafórico de la transmisión por la “sangre”. Ningún autor multiculturalista sofisticado se adhiere, ni siquiera indirectamente, a semejantes tesis.

sentido de que no es posible “desaprenderlas” ni pasarlas por alto. Habría sido perfectamente posible, en cambio, no aprenderlas; la determinación, si es que existe, es de índole social y no “ontológica”.

Si se admite, con suma indulgencia, que el uso multiculturalista de la cultura ha sido definido aquí adecuadamente, ¿qué podría uno reprocharle? De manera falsamente paradójica, me gustaría afirmar que esta definición resulta a la vez demasiado *abstracta* y demasiado *concreta*. Demasiado concreta en el énfasis que pone en las prácticas culturales; demasiado abstracta en su manera de tomar en cuenta los procesos de constitución de grupos.

La crítica de la definición de la cultura a partir de las prácticas es clásica, por lo que me conformaré con remitir a Geertz como referencia teórica. El problema es bastante sencillo, y podemos ilustrarlo a partir del ejemplo del *guiño*, citado por el propio Geertz (imitando a Ryle).¹⁷ Guiñar los ojos, nos dice Geertz, equivale a efectuar cierto movimiento físico que puede ser descrito objetivamente, es decir, desde un punto de vista meramente anatómico y fisiológico; sin embargo, equivale también a expresarse mediante un lenguaje corporal convencional, con todas las obligaciones de comprensión y todas las posibilidades de malentendidos que ello implica. En suma, se trata a la vez de un *gesto* y de su *significado*. Lo importante en este caso es que el “acontecimiento” cultural resulta de la fusión de ambos —no podría haber un “hecho” cultural respecto del cual el significado sería un añadido, un ropaje, un discurso exterior— y no existe como objeto fuera del intercambio, fuera del *uso* (o *use* en inglés, que también puede traducirse como “utilización”), si retomamos el vocabulario de Wittgenstein.

De ahí que el uso (erudito) de la cultura sea de alguna manera, según lo mencionamos antes, el uso de un uso. Eso no significa, obviamente, que el significado atribuido por el observador se confunda con el del actor, ni que alguno de los dos sea más “fiel” que el otro. Por lo demás —si se admite el principio giddensiano de la “doble hermenéutica”—, ambos sentidos no son separables, por derecho: sólo los lazos históricos, contingentes pero profundos, entre antropología y empresas coloniales crean la ilusión contraria. Ahora bien, si se acepta —según la lógica de este razonamiento— considerar las prácticas como conjuntos de acontecimientos que remiten a ciertas reglas (respetadas

¹⁷ Clifford Geertz, 1973, “Thick Description: Toward an Interpretative Theory of Culture”, en *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, Nueva York, pp. 3-30. La referencia a Ryle aparece en las pp. 6-7.

o violadas, pero en cualquier caso entendidas y, por lo tanto, en un sentido amplio, aplicadas o puestas en práctica —una vez más el término inglés *enacted* sería el más atinado—, entonces se puede afirmar lo mismo acerca de ellas: no hay *prácticas* sin *uso*. Procediendo obviamente con bastante premura, este razonamiento nos lleva a concluir —suponiendo que lo aceptemos, como si de una misión imposible de la serie televisiva homónima se tratara— que dos de los tres postulados identificados líneas atrás se han vuelto caducos.

1. La cultura como conjunto de prácticas, o bien es una tautología pura (en caso de que las prácticas sean significantes), o bien carece por completo de sentido (en caso de que se suponga que las prácticas son objetivables). A los antropólogos les resulta muy cómodo demostrar que la idea de un *McWorld* carece de sentido cultural,¹⁸ pero ello no significa que, como en el caso de Benjamin Barber, esa noción no pueda servir con gran eficacia como lema de estilo taquigráfico para la movilización intelectual y política contra cierta forma de mundialización.

2. La idea de la cultura como explicación causal de los comportamientos, o bien es una idea vacía (probablemente no existe ningún comportamiento humano de interés para las ciencias sociales que no sea cultural), o bien un error manifiesto (siempre es posible violar una regla, aunque la trasgresión de una regla conocida y reconocida obedezca probablemente también a “metarreglas” apremiantes; de hecho, la trasgresión en su sentido más fuerte supone el dominio de la regla). Para demostrarlo baste un solo ejemplo: parece verosímil suponer que toda cultura tiene un vocabulario moral para alabar el valor y censurar la cobardía,¹⁹ pero ello no impide que en todo grupo humano pueda haber cobardes.

En vista de lo anterior, y exagerando un poco, habría que concluir que la idea de una sociedad multicultural es cuando menos demasiado difusa como para ser de gran utilidad analítica y, a la inversa, que más allá de la crítica contra el asimilacionismo coercitivo (y quizá contra la asimilación individualmente elegida como efecto perverso), el multiculturalismo normativo posee un alcance relativamente limitado. Si el proceso social fundamental se refiere a la comunicación con miras a la

¹⁸ Jean-François Bayart brinda en *L'illusion identitaire* una síntesis muy útil de estos estudios críticos.

¹⁹ Véase Alisdair McIntyre, 1988, *Whose Virtue? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Ind.).

comprensión (lo cual podría ser defendido tanto en términos culturalistas²⁰ como en términos habermasianos), entonces los fenómenos esenciales de *malentendido* y de *incomprensión* carecen de vínculo específico con la pluralidad cultural. Admitiendo este postulado inclusive podría afirmarse que, dentro de la expresión “sociedad multicultural”, el término más importante es el de *sociedad*. Así se resolvería la aparente paradoja que surge al hacer del multiculturalismo, orientado *hacia* la comprensión recíproca y *contra* la exclusión, un principio integrador que, en el sentido más estricto desde una perspectiva comunicacional, tendería a ser *monocultural*.

Tomar en cuenta la cultura como práctica demasiado concreta y atomizada, produce un desfase del uso de la cultura; un desfase inverso aparece en su relación con los grupos. En nuestras sociedades territorialmente “desdibujadas”, resulta banal señalar que no es posible deducir los grupos reflexivos —dotados de un sentimiento de pertenencia e incluso de solidaridad— sencillamente a partir de las características “comunes” de los individuos. Por un lado, lo que algunos tienen en común no es separable de lo que los distingue de los demás. Por otro lado, los “otros” en cuestión nunca están dados de antemano: no existe ninguna respuesta general a la pregunta que intenta determinar cuáles son las características socialmente pertinentes dentro del conjunto casi infinito de características mediante las cuales se puede distinguir a la gente. Lo anterior sugiere que el objeto de estudio más interesante atañe a las fronteras entre grupos, y que la identificación y la solidaridad derivan de las distinciones entre grupos en lugar de engendrarlas.²¹

EL RACISMO COMO FENÓMENO CULTURAL

Quien habla de “fronteras” habla también de “policía fronteriza”, a menos justamente de que se renaturalicen las fronteras a partir de las supuestas propiedades intrínsecas de los grupos. Es preciso entender aquí la metáfora policiaca de manera bastante estricta. La posibilidad que

²⁰ Tal es el caso de Taylor, quien aprovecha a este respecto una noción tomada de Gadamer, la de “fusión de los horizontes”.

²¹ La referencia clásica a este respecto es Fredrik Barth (coord.), 1969, *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Difference*, George Allen & Unwin, Londres.

tienen los grupos de adquirir cierta consistencia—de ser asociados con la identificación y la solidaridad— dependería entonces del control, formal o no, de los movimientos dentro del espacio social (cuyo territorio no es aquí sino una dimensión entre otras). Podemos ilustrar este razonamiento tomando el ejemplo del racismo. Es cierto que el racismo es extremo desde ciertos puntos de vista, por lo que puede parecer curioso considerarlo como algo “típico”. Debemos tomar en cuenta, sin embargo, dos justificaciones pertinentes. Por una parte, basándonos en razones teóricas, podemos considerar que el proceso de detección y de tratamiento diferenciado que constituye el eje de las prácticas sociales racistas, ilustra efectivamente de manera ejemplar esquemas mucho más amplios, incrustados especialmente en las formas administrativas características de las sociedades contemporáneas.²² Por otra parte, un análisis sociológico de los efectos del racismo sugiere tomar en serio la idea de Tariq Modood, según la cual el “racismo cultural”, cuando existe, brinda validez social al isomorfismo entre culturas y grupos, sobre el cual he dicho anteriormente que en general carece de fundamento. El racismo, que presenta evidentemente un nexo interno (mas no exclusivo) con el multiculturalismo, podría entonces proporcionar elementos para refutar parcialmente el argumento aquí propuesto.

Dentro del análisis sociológico del racismo hay dos grandes paradigmas en competencia. Por un lado, están las teorías del prejuicio, que esbozan una progresión lógica de representaciones estigmatizantes, explicables psicológicamente (aunque se hallen inscritas dentro de un marco cultural, por supuesto). Estas teorías presentan dos prolongaciones más atípicas, que remiten a un doble análisis basado en factores psicológicos y en la “estructura de oportunidad” social: la discriminación, e inclusive la violencia (como formas de “pasar al acto”, que suponen por definición una pulsión [*Trieb*] preexistente); y la teorización ideológica. Por otro lado, están los enfoques en los cuales las consideraciones psicológicas intervienen sólo de manera secundaria, y parten de la idea de frontera para privilegiar el análisis de prácticas de discriminación (que a menudo incluyen violencia, al menos

²² Me permito aquí remitir al lector deseoso de ampliar este punto a John Crowley, 1999, “The Politics of Belonging: Some Theoretical Considerations”, en Adrian Favell y Andrew Geddes (coords.), *The Politics of Belonging: Migrants and Minorities in Contemporary Europe*, Ashgate, Aldershot, pp. 15-41.

como amenaza); los prejuicios proporcionan eventualmente un lenguaje de justificación para estas prácticas. Obviamente, la oposición resulta un tanto burda formulada en estos términos, pero no por ello deja de designar “tipos ideales” que constituyen polos de atracción para el análisis sociológico.

Ahora bien, las teorías del prejuicio plantean serios problemas de validación empírica, principalmente por el hecho de que parecen inadecuadas para dar cuenta de la ubicuidad del trabajo práctico de demarcación que implica el racismo cotidiano: la discriminación no es una manera de “pasar al acto” respecto del prejuicio, sino más bien su esencia misma. Como todos los fenómenos de orden cultural, el racismo se halla inscrito en prácticas sociales concretas mediante el sentido que éstas asumen, antes que en “ideas que tiene la gente en la cabeza”. Para saber quién es el “otro” (es decir, para *construir* la alteridad), se requiere poner constantemente en marcha los procesos de designación y de demarcación. Pensemos en el antisemitismo, que siempre ha derrochado energía para señalar a los judíos y para proponerle a la gente común, que podría equivocarse, guías prácticas para reconocerlos. En ese sentido, según lo dijo Sartre, el judío es en última instancia un producto del antisemita. El mismo principio se aplica al racismo de “color”. Basta la observación más superficial para percatarse de cuán absurda resulta la idea de que las pieles humanas pueden ser clasificadas según una dicotomía entre el blanco y el negro (introducir el amarillo, el rojo, o cualquier otra categoría por el estilo, sólo acentúa lo absurdo del asunto). Además del *continuum* intrínseco ya existente, éste se torna cada vez más complejo a medida que confluyen las condiciones sociales que podrían dar una supuesta pertinencia al racismo: la realidad de una mezcla considerada escandalosa. En cambio, las prácticas de demarcación hacen que las categorías arbitrarias del racismo se vuelvan “verdaderas”, al establecer fronteras sociales que son nítidas y dicotómicas por ser objeto de una policía activa que se ocupa de volver a trazarlas con sangre tan a menudo como sea necesario.

A este respecto, el caso del sur de los Estados Unidos durante el periodo segregacionista resulta revelador. No existían allí categorías administrativas, estrictamente hablando, referidas a grupos humanos identificables sin ambigüedad, contrariamente a lo que ocurría en el *apartheid* sudafricano. En cambio, esos grupos humanos se veían prácticamente constituidos mediante un dispositivo permanente de control, que servía para unir entre sí a los “blancos” y a los “negros”, más

allá de las distinciones de clase. El linchamiento —asesinato casi judicial que, en todo caso, quedaba impune por construcción— no era, desde este punto de vista, una excrecencia o una derivación, sino más bien la pieza clave del sistema. La impunidad de los asesinatos era, en efecto, una clara prueba de la complicidad objetiva entre quienes ejecutaban el “trabajo sucio” y quienes se beneficiaban de él, por más que no se mancharan las manos y dijeran deplorar el crimen. El carácter finalmente arbitrario de las fronteras —que uno podía de hecho atravesar, aunque bajo el propio riesgo— imponía demarcaciones espectaculares para “poner (de nuevo) en su lugar a la gente”. Así es como el racismo puede convertirse, muy lógicamente, en un principio identitario. La pregunta “¿quién es quién?” se confunde entonces, en el peor de los casos, con la pregunta “¿quién tiene derecho de matar (impunemente) a quién?”

Si intentamos ampliar este análisis a los fenómenos culturales en general, obtenemos una interrogante doble:

1. ¿Podemos acaso imaginar, en principio, un “grupo cultural”? La respuesta es afirmativa, con una condición: que sea posible poner en evidencia procesos de constitución de fronteras que *a*) estén basados en distinciones culturales y *b*) tengan suficiente fuerza como para engendrar una verdadera identificación reflexiva, asociada a ellos.

2. En sociedades como las del oeste de Europa o Estados Unidos, ¿qué sitio ocupan efectivamente los procesos que se ajustan a esta doble lógica? Propongo responder que se trata de un sitio reducido, excepto en casos muy particulares que se prestan mejor a un análisis en términos de racismo que en términos de cultura y, por ende, normativamente, a una perspectiva de igualdad ciudadana que no requiere salir del marco liberal clásico, antes que a una perspectiva multiculturalista.

Esta respuesta no presenta mayores problemas en el caso de grupos no estigmatizados, cuya existencia se basa exclusivamente en la capacidad de sus miembros para mantener, de manera voluntaria, un sentimiento de pertenencia asociado con prácticas concretas de solidaridad. En efecto, observaciones empíricas concordantes en diversos países subrayan el carácter disolvente, aunque no coercitivo, de la “fluidez” social o, si se prefiere llamarle así, de la lógica durkheimiana de integración. Esto plantea, es verdad, una interrogante normativa, puesto que dicha lógica de integración, aun cuando no sea coercitiva, puede ser interpretada como una especie de violencia estructural. De hecho,

el razonamiento multiculturalista asume generalmente esa forma: la elección de opciones diferentes conforme a las aspiraciones propias. No obstante, la dificultad radica en la definición de un criterio que permita afirmar que los individuos eligieron bajo presión, siendo que no lo viven así subjetivamente. Fuera de la estigmatización o de desigualdades socioeconómicas estructurales a ella asociadas, semejante juicio sólo puede ser el resultado de la mirada objetivante del investigador —quien supuestamente conoce los intereses de las minorías— o, de manera más verosímil, de querellas internas dentro del grupo en cuestión, entre quienes admiten (o hasta preconizan) la asimilación y quienes la deploran. En pocas palabras, no es posible atender la cuestión normativa sin tomar en cuenta las luchas concretas entre quienes pretenden detentar la legítima expresión de los retos y criterios normativos. El multiculturalismo normativo se libera entonces de la sociología a costa de una mutación: deja de ser *principio de análisis* para convertirse en *lenguaje de movilización*.²³

El asunto se vuelve más interesante, y también más delicado, cuando se trata de grupos estigmatizados, identificados como tales a partir de modos peyorativos de designación, o bien cuando los procesos sociales son más sutiles, a partir de disparidades concretas de situaciones socioeconómicas. En efecto, el desprestigio y el declive relativos de las formas biológicas tradicionales del racismo dejan entrever un fenómeno nuevo, al menos desde ciertos puntos de vista. Es posible admitir un análisis de la cultura como aprendizaje social sin dejar a la vez de jerarquizar las culturas, señalando a algunas de ellas como “inferiores”; de postular su reproducción, al menos como algo normal en el sentido de su probabilidad de ocurrencia, y de ubicar a personas “inferiores” (que merecen un tratamiento diferencial debido a su pertenencia a una “cultura inferior”) en función de rasgos culturales antes que físicos: lengua, indumentaria, *hexis* corporal, comportamiento.

Ahora bien, la conjunción de estos tres procesos reproduce punto por punto el modelo de constitución de grupos a partir de la rutinización del tratamiento policiaco de sus fronteras. Puesto que la cultura serviría de sentido común a esa policía, los grupos en cuestión serían, estrictamente hablando, “culturales”. Varios autores —entre ellos Tariq

²³ Para más información a este respecto, véase John Crowley, 1998, “La transparence du politique et ses limites : négociations d'intérêts et pluralisme ‘moral’”, *Politique et Sociétés*, 17 (3), pp. 53-68; y *The Adjudication of Ethnic Claims*.

Modood, quizá el más sistemático— proponen resumir este conjunto de procesos mediante el término de “racismo cultural”. Lo que está en juego en los planos conceptual y analítico es importante: en caso de que la noción de “racismo cultural” sea coherente, el multiculturalismo hallaría en ella —a partir de un caso particular, es cierto, pero de gran pertinencia en la actualidad— el fundamento sociológico del que carece en el caso más general. A la inversa, toda crítica sería del uso de la cultura por el multiculturalismo normativo supone la deconstrucción del “racismo cultural”.

Es indiscutible que el término “racismo cultural” permite designar cómodamente un objeto empírico observable (aun cuando la estigmatización cultural no fuera sino una expresión eufemística del racismo biológico tradicional, sería ya de todas maneras una variación significativa); sin embargo, lo que me interesa aquí es más bien su coherencia conceptual. Recurriré, de manera un tanto arbitraria, a algunas de las contribuciones que han ejercido cierta influencia en los debates francés y británico.

En el contexto británico, la obra de Martin Barker, *The New Racism*, publicada en 1981, es la referencia básica para quienes manejan la idea según la cual el racismo contemporáneo ha sufrido transformaciones, liberándose de las incoherencias del racismo biológico.²⁴ Están en juego factores que no son meramente analíticos, sino también normativos y de táctica política. En efecto, “argumentos tradicionalmente considerados como bastante inocentes son de hecho argumentos racistas” (p. 10). Por otra parte, el uso de argumentos antirracistas expresados en términos universalistas de derechos humanos corre el riesgo de ser políticamente ineficaz. No obstante, una lectura más detallada de los autores de la nueva derecha inglesa analizados por Barker (Alfred Sherman, John Casey, Roger Scruton y otros más) muestra que su registro cultural parece más ambivalente. Es verdad que se trata en primer lugar, para responder a la inmigración, de revalorizar a la nación, concebida principalmente a partir de sus atributos culturales: lengua, tradiciones, modo de vida, instituciones particulares. En este sentido, se acusa efectivamente a los inmigrantes de ser problemáticos por ser portadores de una cultura diferente. Empero, aunque el desenlace lógico de semejante razonamiento conduciría a un asimilacionismo clási-

²⁴ Martin Barker, 1981, *The New Racism. Conservatives and the Ideology of the Tribe*, Junction Books, Londres.

co, la nueva derecha no muestra interés por esta opción. Según Barker, ello resulta de la influencia de la sociobiología, que aporta un supuesto fundamento biológico al egoísmo colectivo dentro de los grupos humanos y, por lo tanto, a la imposibilidad de una “sociedad multicultural”. Sea como fuere (la biología no cumple función alguna en el caso de Scruton, por ejemplo), la nueva derecha acude indiscutiblemente a la “naturalización” de la cultura.²⁵ En su acepción más amplia, esta corriente —que ejerció a principios de la década de los ochenta una influencia real dentro de los círculos thatcherianos— representa efectivamente una forma de “racismo cultural”. Por añadidura, aunque las fuentes de Barker sean casi exclusivamente británicas, sus argumentos pueden aplicarse de manera más general a las diferentes “nuevas derechas” que aparecieron por doquier en Europa a partir de mediados de la década de los setenta. Así ocurre en particular con Pierre-André Taguieff, quien de manera independiente propone en el caso de Francia conclusiones casi idénticas.²⁶

Subsiste sin embargo una ambigüedad de primera importancia. Es verdad que la nueva derecha se inscribe en un registro cultural. Puede prescindir —a menudo por razones tácticas pero también, llegado el momento, de manera sincera— de toda jerarquización de los grupos: los inmigrantes africanos y asiáticos resultan problemáticos por ser vistos no como *inferiores* sino como irreductiblemente *diferentes*. El enemigo es el multiculturalismo (como hecho de pluralidad cultural o como esquema normativo): los inmigrantes tienen razón al querer preservar su cultura —de hecho, los europeos deberían hacer lo mismo— y es por eso que no debe tolerarse la inmigración en general. La dificultad consiste en que el uso de la noción de cultura, necesario para apuntalar este argumento “diferencialista”, parece profundamente incoherente. Considerar la transmisión cultural como algo más o menos automático equivale a recaer en la biología (aunque haya atributos culturales que pueden servir como indicadores para la distinción racista), o bien a retomar el análisis sociológico, necesariamente contingente, de las di-

²⁵ En este mismo sentido, véase el libro clásico de Paul Gilroy, 1987, *There Ain't No Black in the Union Jack. The Cultural Politics of Race and Nation*, Unwin Hyman, Londres, principalmente pp. 43-71.

²⁶ Pierre-André Taguieff, 1987, *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, La Découverte, París. Califico aquí esta propuesta de “independiente” porque a pesar de que Taguieff remite ampliamente a los estudios angloamericanos acerca de las “*race relations*”, no cita ni a Barker ni a los teóricos británicos de la nueva derecha.

námicas identitarias. Dicho de otra manera, lo que resulta problemático es, una vez más, la postura ante la *asimilación*. Ningún argumento propiamente culturalista podría afirmar que la asimilación es analíticamente imposible; a lo más que se puede llegar es a evaluar sociológicamente su verosimilitud empírica. De ahí que resulte difícil escapar a la conclusión de que el racismo “cultural” es, dentro de la nueva derecha, más eufemístico que innovador: hábilmente se presenta la asimilación como algo deseable pero también imposible, cuando en realidad se piensa, muy por el contrario, a la vez como inevitable e insoportable.

Trabajos más recientes muestran cómo el uso de la noción de “racismo cultural” se ha ido desplazando desde una ideología precisa hacia un conjunto más informal de representaciones y de prácticas que estigmatizan a ciertos grupos, al atribuirles una cultura devaluada. Expresada de esta manera, la noción puede parecer más plausible; en realidad, subsisten profundas ambigüedades. Así lo ilustran dos de las contribuciones a la valiosa recopilación anteriormente citada, *Debating Cultural Hybridity*, dirigida por Pnina Werbner y Tariq Modood. Ambos textos toman en serio la necesidad de especificar con precisión el “racismo cultural” y, justamente por eso, no sólo presentan hondas ambivalencias internas sino también, al ser cotejados (aparecen uno después del otro en el libro en cuestión), generan una auténtica contradicción.

Michel Wieviorka acaba liquidando por completo la noción de “racismo cultural”.²⁷ Su punto de partida es muy claro:

Resulta legítimo hablar de racismo cultural cuando se trata de calificar de culturales los orígenes de ciertos prejuicios, mas no cuando se trata de pretender que la definición de la ‘raza’ por el racista remite exclusivamente a características culturales; las costumbres o la religión, por ejemplo. Así, es racista oponerse violentamente al Islam, si se construye a los musulmanes como una categoría natural y si se supone que su comportamiento, real o imaginario, depende de una u otra manera de una esencia, de algo innato o de una herencia cultural cuasi genética (p. 142).

Hay aquí cierta continuidad con los análisis de Barker y de Taguieff: la esencia del racismo cultural radica en una especie de “naturalización” de la cultura. En el párrafo siguiente, sin embargo, Wieviorka se retracta:

²⁷ “Is It so Difficult to Be an Anti-Racist?”, en Werbner y Modood, *op. cit.*, pp. 139-153.

El racismo [...] es una construcción social [...]. Remite a la subjetividad de los actores. Si éstos se refieren únicamente a la nación, a la religión, a las tradiciones o, de manera más general, a la cultura, sin lazo alguno con la naturaleza, la biología, el patrimonio genético o la sangre, es mejor no hablar de racismo (p. 142).

Se pierde aquí el aporte de Barker y de Taguieff: reconocer que el discurso de la nación y de las tradiciones puede ser *metafóricamente* naturalizante, sin que entre en juego la biología. Sobre todo, se pierde toda oportunidad para considerar al racismo como una construcción propiamente *social*, cuyo significado puede rebasar la subjetividad de los actores. La esencialización puede resultar de la conjunción de una serie de discursos de origen y de economía interna diferentes, ninguno de los cuales, tomado por separado, alcanza una auténtica naturalización. En última instancia, no hay manera de saber si Wieviorka analiza como racistas las formas contemporáneas de la “islamofobia”, y el resto del capítulo no aclara realmente el asunto.

Para Tariq Modood, en cambio, la islamofobia es indiscutiblemente racista, e incluso es la forma de racismo más significativa en Europa en la época contemporánea.²⁸ Inspirándose abiertamente en Barker, propone una distinción compleja:

Mientras que el racismo biológico [que según Modood presupone el racismo cultural] consiste en una hostilidad, una exclusión, un tratamiento desigual de las personas en función de su apariencia física o de otras diferencias físicas incriminadas —específicamente, en el caso británico, el hecho de no ser “blanco” [*non-“whiteness”*]—, el racismo cultural ciemienta [*builds on*] un discurso adicional que parte de infracciones a una supuesta norma británica o “civilizada” para estigmatizar o marginalizar a grupos que ya de por sí son víctimas del racismo biológico, o para exigir de ellos la asimilación cultural (p. 155).

En esta definición, resulta desconcertante la continuidad postulada entre racismo biológico y racismo cultural: si implica una naturalización de la cultura, la exigencia de asimilación parece absurda; empero, en ausencia de dicha naturalización, priva una coincidencia entre dos lógicas autónomas de estigmatización antes que una relación orgánica entre ellas. De hecho, dando muestras de una gran ambivalencia, Modood

²⁸ “‘Difference’, Cultural Racism and Anti-Racism”, en Werbner y Modood, *op. cit.*, pp. 154-172.

abandona en el resto de su análisis la idea de que el racismo cultural estaría cimentado [*builds on*] en el racismo biológico. La apariencia física se convierte más bien, de manera más plausible y coherente con el razonamiento aquí propuesto, en un mecanismo cognoscitivo que permite la puesta en marcha del racismo cultural (por ende, ambas lógicas de estigmatización no serían realmente autónomas).

El racismo relaciona generalmente una diferencia de apariencia física con una diferencia (percibida) de actitudes y de comportamiento. En el contexto contemporáneo, la mayor parte de las veces esa relación no es burdamente [*crudely*] genética o biológica, sino que se fundamenta más bien en la historia, la estructura social y las normas, los valores y las culturas de los grupos. Rara vez se percibe la causalidad como científica o determinista; se considera más bien que es probabilista, por lo que admite excepciones (p. 164-165).

Esta reformulación resulta muy valiosa: hace a un lado varios falsos problemas (como por ejemplo la dicotomía artificial establecida por Wieviorka entre presencia y ausencia de una lógica de naturalización) y contribuye en gran medida a la claridad del debate. Resulta también más adecuada para entender la retórica del racismo contemporáneo (y las razones por las cuales éste se niega como tal): el Frente Nacional Francés, por ejemplo, siempre le ha dado primordial importancia a sus contados militantes magrebíes o antillanos. Además, asigna un sitio coherente a la asimilación: en lugar de ser, según lo postulan los análisis posestructuralistas (que para “deconstruir” las dicotomías precisan primero conferirles mayor rigidez), un exhorto contradictorio (en el sentido de *double bind*) de obligación y de imposibilidad,²⁹ la asimilación se convierte en un resultado factible pero considerado de entrada como algo improbable, por su carácter social y no meramente cultural. Esta improbabilidad crea una lógica de sospecha que recurre a una forma cognoscitivamente económica, semejante a una “policía fronteriza”: un islamofóbico puede identificar con un margen de confiabilidad razonable a un musulmán basándose en su apariencia física o, de manera apenas más exigente, en su nombre.³⁰

²⁹ Para un análisis del caso francés en este mismo sentido, véase Maxim Silverman, 1992, *Deconstructing the Nation: Immigration, Racism and Citizenship in Modern France*, Routledge, Londres.

³⁰ Para un desarrollo teórico sobre este punto, véase John Crowley, 1999, “The Politics of Belonging: Some Theoretical Considerations”, en Adrian Favell y Andrew Geddes (coords.), *op. cit.*

A primera vista, la formulación de Modood brinda entonces una noción de “racismo cultural” basada en el uso conceptualmente coherente de la cultura y que funda así, a partir de un caso particular, el isomorfismo entre culturas y grupos. No obstante, como en el caso de Wieviorka, las posteriores precisiones tienden a enredar el asunto. En efecto, Modood se propone demostrar empíricamente que los *Asians* (en la acepción británica del término, es decir, los hindu-paquistaníes) son blanco de ese racismo cultural. Con ese propósito, asocia los tres argumentos siguientes:

1. El racismo ordinario, contrariamente al sentido que suele atribuirle el antirracismo británico, no se manifiesta en términos de una oposición entre “blancos” y “negros”, sino que establece una clara distinción entre los hindu-paquistaníes y los antillanos, dando pruebas de mayor hostilidad contra los primeros. Esto se debe a que se atribuye a los hindu-paquistaníes un objetivo de preservación cultural que implica cerrazón comunitaria.

2. Algunas de las prácticas asociadas, desde una óptica a menudo esencialista, a la cultura hindu-paquistaní en general (tales como la subordinación de las mujeres), o al Islam en particular (tales como la intolerancia o el fanatismo) son objeto de juicios muy hostiles en Europa.

3. Aunque los hindu-paquistaníes, y especialmente los musulmanes, padecen en el Reino Unido muchas discriminaciones institucionales, éstas suelen pasar inadvertidas, e inclusive son generalmente consideradas como algo legítimo.

Desde un punto de vista empírico, estas generalizaciones son razonables. Las consideraré exactas por el momento, para interesarme únicamente en los efectos que producen en la coherencia conceptual del esquema anteriormente esbozado. Ahora bien, diríase que los temores de Wieviorka se confirman, pues la noción de racismo parece haber llegado aquí demasiado lejos. Según la definición del mismo Modood, el término “racismo” resulta aquí inapropiado, a menos de que haya una creencia general acerca de la imposibilidad de los *Asians* (o, específicamente, de los musulmanes) para transformarse, al atribuírseles cierto determinismo (así sea colectivo, dejando por lo tanto cierto margen para las excepciones individuales). En última instancia, los miembros de los grupos delimitados por tales estereotipos pueden ser separados de su cultura, incluso a ojos de los xenófobos. Ahora bien, Modood no proporciona ningún argumento empírico que apunte la existencia de semejantes representaciones deterministas.

CONCLUSIÓN: FLUIDEZ SOCIAL Y HERENCIAS CULTURALES

Esta crítica no significa de ninguna manera que semejantes estereotipos no planteen una interrogante normativa: no es necesario aceptar el marco de análisis multiculturalista en su totalidad para admitir que Modood señala algo importante.³¹ El multiculturalismo normativo no tendría sentido alguno si no planteara que el “racismo cultural” carece de fundamento analítico, y no sólo que es repugnante en el ámbito ético o político. En efecto, si fuera cierto que el apego a la “pureza” de las culturas y a la inviolabilidad de sus “fronteras” es natural, los pensadores de la nueva derecha tendrían razón al considerar la mezcla (“forzada”) como un factor de conflicto violento. Sin embargo, en tal caso, la noción de una sociedad “multicultural” carecería por definición de todo alcance normativo.

Rechazar el análisis del racismo cultural puede parecer cuestión de mero sentido común, pero no deja de repercutir en el pensamiento multicultural. Es cierto que, socialmente, resulta posible que ciertas creencias falsas adquieran poder y perduren; eso es precisamente lo que caracteriza a las ideologías. Empero, una ideología no puede, so pena de debilitarse, ser falsa *en sus propios términos*; su robustez supone su capacidad práctica para hacerse verdadera. Modood mismo sugiere —y en ello radica una de las fuerzas teóricas de su enfoque— que el racismo cultural funciona en la medida en que le es posible movilizar la apariencia física como indicador estadísticamente válido de las prácticas culturales y, por lo tanto, de pertenencia comunitaria. En otras palabras, consiste en un círculo que se refuerza a sí mismo de producción de saber, de distinción cognoscitiva y de policía fronteriza social. Supongamos, sin embargo, que el racismo cultural sea analíticamente falso y que se encuentre poco institucionalizado: tal es el caso en el Reino Unido donde, a diferencia de un sistema tipo *apartheid*, las “comunidades” que conviven en el interior de la sociedad son meramente informales. En tales condiciones, ante la fluidez social, el racismo cultural será prácticamente inoperante, excepto de manera transitoria o cuando pueda movilizar una violencia informal considerable. En el caso británico, es cierto (tal como lo sobreentiende Modood) que la geo-

³¹ Véase a este respecto la antología paralela de Tariq Modood y Pnina Werbner (coords.), 1997, *The Politics of Multiculturalism: Racism, Identity and Community in the New Europe*, Zed Books, Londres.

grafía social y económica de la inmigración hindo-paquistaní induce una transición relativamente larga; no obstante, no hay razón alguna para postular su perpetuación.

En otras palabras, el “racismo cultural”, que podría ilustrar cabalmente el isomorfismo entre culturas y grupos si pudiera ser construido de manera satisfactoria, resulta realmente inoperante, con excepción de los intersticios donde la fluidez social se halla seriamente disminuida. Aunque casi nadie la mencione explícitamente, la noción de asimilación tiene una especie de presencia fantasmal y obsesiva en todos estos debates, y es la que permite plantear mejor el problema. Todos —tanto quienes la desean como quienes la deploran o la temen— parecen considerarla sumamente problemática, ya sea en general, ya sea en las circunstancias singulares de Europa o de Norteamérica en la época contemporánea. El interés del trabajo de Taguieff radica precisamente en haber subrayado el diferencialismo ampliamente compartido hoy por los racistas y los antirracistas. Por supuesto, y justamente porque se trata de un término ideológicamente saturado, resulta muy difícil proponer una definición estrictamente empírica de la asimilación. No obstante, si planteamos la asimilación como límite ideal tipo, opuesto a la vez a la cerrazón comunitaria y a la diferencia intercomunitaria (que deben ser tomadas asimismo como ideales tipo, y sin suponer que ambas nociones estén necesariamente correlacionadas), podemos en principio hacer de ella un objeto manipulable independientemente de la perspectiva normativa adoptada.

Es preciso entonces hacer constar —en países como Francia o el Reino Unido, pero también en los Estados Unidos, Canadá o Australia—, la banalidad de los procesos de difusión cultural (las fronteras entre los grupos son permeables a las prácticas y a las representaciones) y de erosión de las fronteras mediante la “multipertenencia” (que se ve favorecida, claro, por las filiaciones mixtas, aunque no se limita a ellas).³² Al admitir lo anterior, se puede por supuesto ser, a título normativo, un “racista cultural” —o de hecho también un multiculturalista—, pero no se puede formular en los mismos términos una teoría social analítica.

³² Para un análisis más amplio, véase John Crowley, 1996, “The Theory and Practice of Immigration and ‘Race-Relations’ Policy: Some Thoughts on British and French Experience”, en Naomi Carmon (coord.), *Immigration and Integration in Post-Industrial Societies. Theoretical Analysis and Policy Related Research*, Macmillan, Londres, pp. 227-247. Para una síntesis sugerente en ese mismo sentido, véase Emmanuel Todd, 1994, *Le destin des immigrés. Assimilation et ségrégation dans les démocraties occidentales*, Seuil, París.

En términos más teóricos, la debilidad del racismo cultural radica en el uso que hace de la cultura, tal como ocurre con el multiculturalismo normativo, y más o menos por las mismas razones. La voluntad de pensar la cultura como “herencia” es incompatible con las condiciones que hacen de la cultura algo políticamente sensible: el cuestionamiento de las fronteras identitarias que resulta de la fluidez social. En efecto, dicho cuestionamiento excluye por definición el que se haga de la cultura algo “primordial” u “obvio”. Es inevitable: la defensa de la cultura pone reflexivamente en juego la cultura y, por lo tanto, la transforma. Aun suponiendo que fuera posible, de manera estrictamente formal, establecer un isomorfismo entre el espacio de las culturas y el de los grupos, sería políticamente inoperante, pues dejaría indeterminados los intereses, las estrategias, e inclusive las identidades de los miembros de los grupos, y con mayor razón sus modalidades de solidaridad.

El multiculturalismo normativo se caracteriza por criticar al liberalismo —o, en todo caso, a cierta interpretación de la tradición liberal— por su incapacidad para tomar seriamente en cuenta a las culturas y a las identidades. Como crítica, ese proceder es de hecho ampliamente válido. Sin embargo, para brindar un enfoque diferente, que tenga “filo” político —que designe con precisión opciones concretas, determinando si son necesarias o inaceptables—, sería preciso que el multiculturalismo normativo pudiera tomar en cuenta, de manera sociológicamente coherente, las cuestiones culturales e identitarias. Ahora bien, según he intentando demostrarlo aquí, falta aún encontrar el uso de la cultura que habría de permitirle hacerlo. Desde ese momento, según lo admite Will Kymlicka explícitamente, o Charles Taylor de manera un tanto indirecta, la diferencia entre el multiculturalismo y una versión sofisticada del liberalismo se vuelve desdeñable. De manera superficialmente paradójica, las cuestiones de identidad y de cultura son en última instancia cuestiones de *ciudadanía*.

Traducción de Haydeé Silva Ochoa

Recibido en octubre de 2001
Aceptado en febrero de 2002