DIEZ TESIS SOBRE IDENTIDAD, DIVERSIDAD Y GLOBALIZACIÓN

HÉCTOR DÍAZ-POLANCO*

1. LA FALSA HIPÓTESIS DE LA HOMOGENIZACIÓN CULTURAL: LA GLOBALIZACIÓN NO UNIFORMIZA LA CULTURA

Para decirlo en tono bíblico: en el principio fue la globalización, y la globalización os hará culturalmente homogéneos, pero felices. Este fue el talante político-ideológico que prevaleció hace unos lustros, durante la primera fase del período de lo que ha venido en llamarse *globalización*. Las confusiones (sobre el carácter de los cambios) y las predicciones fallidas (acerca de sus efectos sobre la diversidad) están relacionadas con la caracterización que se hace de la globalización misma.

Ahora lo sabemos con alguna certeza: contrario a lo previsto años atrás, el llamado proceso de globalización no está provocando homogeneidad sociocultural; por el contrario, va acompañado de un notable renacimiento de las identidades en todo el mundo. Lo habitual es que la llamada “batalla de las identidades” se libere en todos los rincones de la cotidianidad, en todos los pliegues del sistema mundial. A veces, esta floración identitaria se manifiesta bajo la forma de luchas culturales —nacionales, étnicas, religiosas, regionales—, con gran intensidad y a escalas variables.¹ Como fuere, cada vez con más frecuencia los conflictos políticos, que giran como torbellinos impelidos desde abajo por disputas económicas y choques que tienen que ver con el control de territorios

* Profesor-investigador del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS). Obras recientes: *México diverso. El debate por la autonomía* (Siglo XXI Editores, México, 2002, con Consuelo Sánchez); *El canon Snorri. Diversidad cultural y tolerancia* (UACM, México, 2004); *El laberinto de la identidad* (UNAM, México, 2006), y *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia* (Premio Internacional de Ensayo, Siglo XXI Editores, México, 2006).

¹ En cualquier caso, todo indica que la globalización no es el ámbito más propicio para la tranquila convivencia intercultural. Como lo advierte Bauman: “La globalización, según parece, tiene más éxito para reavivar la hostilidad intercomunitaria que para promover la coexistencia pacífica de las comunidades”. Zygmunt Bauman, *Modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2003, p. 203.

y recursos, emergen *teñidos* de diferencias socioculturales o, al menos, algunos de sus protagonistas aparecen revestidos con ropajes identitarios.

Uno tras otros, se fueron derrumbando los argumentos esgrimidos para anunciar un futuro de uniformidad que se consolidaría conforme la globalización desarrollara las potencias que le atribuían. Por supuesto, los ideólogos de la globalización prometieron y anunciaron un mundo de igualación socioeconómica que iniciaría una era de grandes transformaciones en dirección a una mayor igualdad entre grupos, clases y naciones. Muy pronto se advirtió que, también en este terreno, el proceso se dirigía exactamente en sentido contrario.² La “macdonaldización” del mundo que se anunciaba en un principio tampoco aparece ya en el horizonte como un futuro ineluctable. Finalmente, los analistas más disímiles enmarcados en tal perspectiva (la globalización como maquinaria homogeneizadora) tuvieron que sucumbir ante la evidencia de que, lejos de decaer, los afanes identitarios se multiplican en una escala nunca vista. Era precisamente lo que debía explicarse. A su turno, ya en el último tramo del siglo XX, la perplejidad desencadenó lo que fue percibido como una “explosión teórica” en torno a la noción de identidad.

¿Qué es lo que falló en tales previsiones? La respuesta parece encontrarse en las ideas erradas sobre cómo opera el proceso globalizador. De éste se desprendían los pronósticos sobre procesos, deseados o temidos, de uniformidad cultural. Comenzamos a entender que la actual mundialización acciona bajo principios más complicados. Al parecer, como veremos, la globalización funciona más bien como una inmensa maquinaria de “inclusión” universal que busca crear un espacio liso, sin rugosidades, en el que las identidades puedan deslizarse, articularse y circular en condiciones que sean favorables para el capital globalizado. La globalización entonces procura aprovechar la diversidad, aunque en el trance glo-

² Por ejemplo, Vilas lo anotó claramente: “Puede concluirse por lo tanto que la creencia en la virtualidad homogeneizadora de la globalización carece de fundamentos, y choca contra el desenvolvimiento efectivo del proceso. El aumento de las desigualdades a partir de las cuales las regiones y los países resultan incorporados a la etapa actual de la globalización, es una de las características de este proceso, a falta de factores que intervengan y que definan contratendencias eficaces”. Carlos M. Vilas, “Seis ideas falsas sobre la globalización. Argumentos desde América Latina para refutar una ideología”, en John Saxe-Fernández (coord.), *Globalización: crítica a un paradigma*, México, UNAM/IEC/DGAPA/Plaza y Janés, 1999, p. 83.

balizador buscará, por supuesto, aislar y eventualmente eliminar las identidades que no le resultan domesticables o digeribles. La diversidad puede ser nutritiva para la globalización, descontando algún tipo de identidad que pueda serle indigesta. La globalización, en fin, es esencialmente etnófaga.

2. LA CONSTRUCCIÓN DE IDENTIDADES Y LA CRISIS DE LA COMUNIDAD

El hecho destacable de los últimos lustros es la centralidad que ha alcanzado el tema de las identidades. Refiriéndose a este fenómeno, Bauman observa que en la actualidad “no hay al parecer ningún otro aspecto de la vida contemporánea que atraiga en la misma medida la atención de filósofos, científicos sociales y psicólogos”. No se trata de una cuestión ajustada a las preocupaciones de ciertos especialistas (los antropólogos, por ejemplo), sino de un foco que comienza a iluminar prácticamente todos los rincones de las ciencias sociales, hasta tal punto que “la ‘identidad’ se ha convertido ahora en un prisma a través del cual se descubren, comprenden y examinan todos los demás aspectos de interés de la vida contemporánea”.³ No es fácil determinar si esto está ocurriendo para bien o para mal del pensamiento social; pero lo que puede decirse es que responde a pulsaciones reales cuyo origen es la más reciente fase capitalista, sin importar que su cristalización “societal” sea caracterizada como sobremodernidad, tardomodernidad o posmodernidad.

Así, pues, la regeneración de las identidades está indudablemente vinculada con la actual fase de mundialización del capital; no es algo que ocurre sólo a contracorriente de la globalización, sino que se trata de un movimiento impulsado de algún modo por su oleaje.

Ahora bien, a veces la identidad de que se habla tiene el efecto de ocultar procesos diferentes o que deberían distinguirse. Podemos discernir al menos *dos*, ambos como respuestas a las nuevas condiciones globalizadoras. Uno, el viejo reforzamiento (a su vez, renovado) en torno a comunidades que se defienden mediante el afianzamiento de sus fronteras y, cuando es el caso, inventando meca-

³ Zygmunt Bauman, *La sociedad individualizada*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2001, p. 161.

nismos para mantener y reproducir al grupo; otro, el que surge también en el marco de la globalización, pero más bien como búsqueda de salidas con sentido para escapar a la creciente *individualización* y fragmentación que destruye los tradicionales tejidos comunitarios, una fuerza que sume a sus miembros en una anomia insoportable. El primero intenta proteger la comunidad *preexistente* y, si es posible, consolidarla; el segundo, en medio de las ruinas de las colectividades, busca crear nuevas “comunidades” allí donde precisamente éstas han colapsado, están al borde de la desintegración o los miembros del grupo ya no encuentran en ellas seguridad y asidero para encarar los desafíos del entorno global: incertidumbre, precariedad, exclusión de los circuitos laborales, aislamiento, ansiedad y sensación de vacío.

El problema que se advierte en ciertos análisis acerca de la identidad radica precisamente en que reducen la cuestión al segundo proceso; esto es, no tienen ojos más que para las identidades como intento desesperado por construir comunidades en las nuevas condiciones globalizadas, que resultan precisamente de la destrucción de los anteriores tejidos comunitarios y que terminan siendo en verdad sus sustitutos en esta etapa de la sobremodernidad o la posmodernidad. Bauman, por ejemplo, subraya el laborioso trabajo de trazar fronteras como formas de dar vida a las identidades. Aquí también se advierten en realidad dos tipos de procesos. Por una parte, las fronteras se trazan o refuerzan para delimitar y proteger comunidades tradicionales, progresivamente amenazadas por los efectos globalizadores. En general, este sería el caso de los pueblos indígenas y otros grupos identitarios. Por otra, el esfuerzo social opera hasta cierto punto en sentido contrario: aquí es la acción de trazar las fronteras lo que insufla vida y permite dar sentido a la “comunidad” misma, con lo que, como lo destaca el autor en refuerzo de los planteamientos de Frederick Barth, “las <<comunidades>> aparentemente compartidas, son subproductos de un febril trazado de fronteras. No es hasta después de que los puestos fronterizos se han atrincherado cuando se tejen los mitos de su antigüedad y se tapan cuidadosamente los recientes orígenes político-culturales de la identidad con los relatos de su génesis.”

Mientras puede decirse que la construcción de identidades en el primer sentido es relativamente antigua, y se practicó en etapas anteriores a la actual fase globalizadora, es aceptable afirmar que la construcción de identidades en el segundo sentido es peculiar de la postmodernidad, como respuesta a la individualización exacerbada que sufren las sociedades, particularmente (aunque no únicamente) en el centro del sistema.

Colocado exclusivamente en el tipo de construcción de identidades que es distintivo de la presente globalización, el autor advierte correctamente que es en la actualidad —justamente el momento en que hay cada vez *menos* comunidad y *más* individualización— cuando aparece con mayor fuerza el fervor por la identidad. Así, “la identidad tiene que desmentir su origen, tiene que negar que no es más que un sustituto y más que nada evocar a un fantasma de la mismísima comunidad que ha venido a sustituir. La identidad brota en el cementerio de las comunidades, pero florece gracias a su promesa de resucitar a los muertos”.⁴ Y es porque Bauman sólo ve las reverberaciones de estas identidades por lo que llega a una conclusión que importa examinar. Me refiero a su inferencia en el sentido de que las identidades que se están construyendo “no son contrarias a la tendencia globalizadora ni se interponen en su camino: son un vástago legítimo y un compañero natural de la globalización y, lejos de detenerla, *le engrasan las ruedas*”. La pregunta que hay que hacerse es si esta conclusión es aplicable al primer tipo de construcción de identidades, esto es, aquella que busca fortificar y hacer viable *comunidades preexistentes*, “ancestrales”, que operan con una lógica no sólo diferente a la que impulsa la actual globalización, sino contrapuesta a ésta. En este caso, no se parte de una pérdida de lo colectivo y una individualización que, desde allí, busca crear o imaginar a la comunidad sustituta, sino de una visión del mundo y unas prácticas enraizadas en el grupo que buscan engrasar sus propios ejes comunitarios. Entiendo que es este tipo de identidad el que ocupa mayormente la atención de este congreso. Razonando ahora a contrario, habría que preguntarse si no deberíamos comenzar a prestar atención también al tipo de id-

⁴ *Ibidem*, p. 174.

entidad (“identidades sin comunidad”, se le ha llamado) que está surgiendo directamente como efecto de la globalización.

3. IDENTIDAD E IDENTIFICACIÓN

El mismo Bauman se siente incómodo al utilizar indistintamente el término “identidades” para referirse a procesos tan disímiles, por lo que sugiere llamar *identificación* al fenómeno que intenta comprender. “Quizá —dice— en vez de hablar de identidades, heredadas o adquiridas, iría más acorde con las realidades de un mundo globalizador hablar de *identificación*, una actividad interminable, siempre incompleta, inacabada y abierta en la cual participamos todos, por necesidad o por elección”. Tendríamos así dos vocablos para procesos distintos: identidad e identificación. ¿En qué radica lo específico de la identidad y la identificación, respectivamente, en la globalización de la época postmoderna o, en la perspectiva desarrollada por Hardt y Negri, en la fase del “imperio”? En principio, es en relación con la “identificación” que puede aseverarse con firmeza que le engrasa las ruedas a la globalización; asimismo, es la que puede caracterizarse como “el efecto secundario y el subproducto de la combinación de las presiones globalizadoras e individualizadoras”.⁵ Las identificaciones en muchos casos son especies de identidades efímeras, líquidas.

Por su parte, la identidad ha sido cribada a lo largo de formas anteriores de mundialización; es un fenómeno *anterior* a la globalización y no depende de ella para su existencia, pues no es su directo producto o subproducto. Aunque la identidad, desde luego, ya no funciona completamente al margen de la globalización y ha sufrido los tremendos impactos que ésta produce, aún sigue los mensajes de su lógica propia, responde a la voz de la comunidad, y por ello puede postularse que no sólo no le engrasa los ejes al capital globalizador en todos los casos, sino que su existencia constituye hoy el mayor desafío para éste. De hecho, la identidad se mantiene como una esfera de resistencia singularmente molesta y exasperante para el sistema. En cambio, todo indica que la lógica capitalista no

⁵ *Ibid.*, p. 175.

sólo no se opone a la identificación, sino que dentro de ciertos márgenes la promueve.

Lo anterior no quiere decir que las identidades sean inmunes a las nuevas presiones globalizadoras. Aunque en su origen las identidades no sean producto de la globalización, su destino está fuertemente determinado por el despliegue agresivo del neoliberalismo globalizador. Éste le pone límites a la identidad y trabaja para su integración subordinada al nuevo dispositivo de dominación global o para su disolución. Si la identidad se allana a ser reducida a una cuestión “cultural”, que implica la renuncia a poner sobre la mesa reivindicaciones políticas, el sistema da paso franco a la entrada en su seno, a la integración suave; pero si la identidad conlleva el planteamiento de un conflicto sociopolítico (y por añadidura económico), como el que contiene el proyecto autonómico en su versión no culturalista ni esencialista, entonces es seguro que será atacada a fondo. La cuestión es que, más tarde o más temprano, las identidades son llevadas a adoptar esta última postura. Así, el que la identidad responda a una voz diferente a la del capital neoliberal, no la pone a salvo como una fortaleza inexpugnable. Por el contrario, como he explicado en otra parte, la lógica y la diferencia conflictiva de la identidad respecto al neoliberalismo es, más bien, la causa que alimenta uno de los más importantes dramas contemporáneos: la lucha que entablan las fuerzas antagónicas de la etnofagia globalizadora y de la resistencia autonomista.

Digamos de paso que los pueblos indígenas son empujados a una difícil escaramuza por sus identidades, pues se enfrentan asimismo al efecto disolvente que provoca la globalización en las comunidades tradicionales. Hablamos entonces aquí de lo que podemos llamar abiertamente *crisis de la comunidad*. Este es un punto que se evade demasiado a menudo, o que sólo se menciona o toca de pasada, como si fuese un asunto menor o un tema-tabú. Debemos asumir (y entiendo que es una cuestión que puede resultar dolorosa) que nuestro querido “objeto de estudio” atraviesa por una etapa crítica y peligrosa. Siempre ha carecido de sustento histórico el tópico sobre la supuesta invencibilidad de las comunidades indígenas. La crisis general de la comunidad, inducida por la globalización, también está alcanzando a buena parte de los pueblos indios en todas partes. El

renovado afán identitario de los indígenas a últimas fechas tiene mucho que ver con el hecho de que esa crisis también los ha tocado, a veces en partes vitales.

Expresión de ello son los cambios drásticos en comunidades indígenas de apreciables regiones de México, por ejemplo, sacudidas por la migración masiva de su población y el consecuente *vaciamiento* de los pueblos de sus miembros productivos que, al mismo tiempo, son piezas claves para la reproducción de relaciones e instituciones medulares. Esto obliga, hacia adentro, a una constante reconstrucción de la comunidad (lo que no es, de suyo, novedoso), pero ahora a una escala, a un ritmo frenético y en condiciones tan difíciles de mantener bajo control, que colocan a los conglomerados socioculturales en una situación de especial fragilidad y riesgo de quiebre. El nuevo contexto obliga a recomponer o readecuar los pilares tradicionales de la comunidad (como los sistemas de cargo tradicionales), al tiempo que la estructura comunitaria se apoya ahora en nuevas pilas, como es el caso de las *remesas* de sus migrantes (un hecho sin duda potenciado por la globalización), en una medida antes totalmente desconocida. Afuera, en los lugares de recepción, los migrantes buscan mantener los vínculos con la comunidad original; o de plano procuran reconstruirla —en realidad reinventarla— ahora bajo condiciones diferentes, la más destacable de las cuales es su carácter “desterritorializado” (o mejor: su novedosa relación con el territorio), etcétera. Lo que todo esto indica es que la comunidad india está cambiando aceleradamente y que corresponde cada vez menos a la “comunidad corporativa”, homogénea, cerrada y en permanente equilibrio que describieron antropólogos como Eric Wolf mediando el siglo XX.⁶ Si era dudoso que tal comunidad existiese entonces, hoy incuestionablemente no es el horizonte en el que los pueblos deben dar vida a sus identidades.

Volviendo a nuestro cotejo, a diferencia de la identidad, la identificación nace en el seno mismo del sistema globalizador y éste no encuentra mayor dificultad para integrarla en su lógica. La identificación es un sucedáneo de lo colectivo, regularmente inocuo para el sistema globalizante e individualizador. Al no super-

⁶ Eric Wolf, “Tipos de campesinado latinoamericano: una discusión preliminar”, en E.R. Wolf, *Una tipología del campesinado latinoamericano*, Ediciones Nueva Visión, Fichas 62, Buenos Aires, 1977.

ar la individualización, la identificación crea la ilusión de una comunidad salvadora; o si se quiere: crea una “comunidad” en el marco de la lógica global o un conglomerado ya globalizado para cualquier efecto. El sistema globalizado proporciona los elementos y las condiciones que hacen posible esa “comunidad”. De hecho, los que tejen la identificación están realmente subsumidos en la lógica globalizadora de la que quieren escapar, y de este modo la alimentan. Quizás incluso es la única fuga que les está permitida: es un típico intento de escapatoria que, en la medida en que se realiza en clave individualizada, se resuelve en una salida ilusoria. La “identidad cosmopolita” que emerge de ello resulta, en verdad, una máscara de la individualización. Mientras más se empuja esta puerta falsa, más se afianza el edificio global; a cada vuelta de llave, se asegura más el cerrojo. Este tipo de resistencia probablemente responde a la sentencia: “lo que resiste, apoya”.

4. LAS CUATRO HIPÓTESIS SOBRE LA GLOBALIZACIÓN

En resumen, lo anterior nos lleva a cuatro hipótesis sobre la globalización:

1) La primera se funda en la inicial caracterización de la globalización como una fuerza inevitable e irrefrenable, que no es fruto de ninguna voluntad o proyecto político-económico, sino que emerge de una misteriosa necesidad. El TINA ("There Is No Alternative") de Margaret Thatcher fue su formulación emblemática y arrogante. Esta interpretación se ha convertido en el sentido común sobre la globalización. Su difusión y aceptación pública es el mayor éxito político de los ideólogos globalizadores. Se enmarca en lo que Saxe-Fernández denominó la versión *pop* del “paradigma globalista”, que concibe la nueva fase del capital en los términos de un impulso de la naturaleza, casi equivalente a la ley de la gravedad.⁷ Es la *naturalización* de lo global. Lo inteligente, recomiendan entonces los ideólogos neoliberales, es acoplarse a esta tendencia, pues nada puede hacerse para cambiar-

⁷ John Saxe-Fernández (coord.): *Globalización: crítica a un paradigma*, Plaza y Janés-UNAM-IIES, México, 1999, p. 12. Ver también John Saxe-Fernández y James Petras (con la participación de O. Núñez Rodríguez y H. Veltmeyer), *Globalización, imperialismo y clase social*, Editorial Lumen, Buenos Aires/México, 2001, *passim*.

la.⁸ En ese marco se forja la idea inicial de que la globalización conduciría a una homogeneización cultural también firme e inevitable. Las identidades que se interpusieran en su camino, por ser expresión de lo arcaico y de un mundo exangüe, serían arrasadas. Como hemos visto, esta es la hipótesis que rápidamente sucumbe ante la evidencia.

2) La segunda advierte que la globalización no afecta a la diversidad del modo y con los ritmos antes supuestos. Las identidades pueden encontrar las fórmulas para mantenerse e incluso para florecer en el marco de la globalización. En unos casos, es una visión reactiva a la primera tesis, que sostiene oscuramente su certidumbre, sin mayores argumentos que una porfiada fe en el carácter imbatible de las identidades. En otros casos, se comienza a vislumbrar que el renacimiento identitario mismo es de alguna manera un reflejo de las contradicciones inherentes a la propia globalización.⁹

3) La tercera afirma que el “afán” de construir identidades no sufre menoscabo en la globalización. Pero esto no sólo es el producto del proceso individualizador reforzado por la globalización misma; la construcción de identidades además favorece o vigoriza (“engrasa las ruedas”) al capital globalizante. Lo que hace problemático este enfoque es la noción restrictiva de “identidad” que asume.

4) El enfoque que adopto aquí, [asumiendo en parte la perspectiva sugerida en *este* punto por Hardt y Negri,¹⁰] sostiene que la globalización (a condición de que no la confundamos *solamente* con la densificación de las relaciones socioeconómicas que contrae el proceso de mundialización, con los adelantos tecnológicos y otros fenómenos por el estilo; esto es, con su *naturalización*) no homogeniza en los términos originalmente predichos ni las identidades sólo favorecen el mecanismo globalizador. Hay construcciones identitarias que aceitan el sistema; pero otras arrojan arena en los engranajes de la globalización, parecen capaces de re-

⁸ A contrapelo de lo que alguna vez recomendaba Bertold Brecht: “No acepten lo habitual como cosa natural/ [...] Nada debe parecer natural/Nada debe parecer imposible de cambiar”.

⁹ Planteamientos en este sentido se encuentran, ya en los años noventa del siglo XX, en autores como Immanuel Wallerstein o Anthony Giddens.

¹⁰ El enfoque que proponen Hardt y Negri es diferente de los anteriores. En tanto parten de una caracterización más detallada de la naturaleza del sistema en la actual fase del capitalismo (el “imperio”), consideran varios “momentos” por lo que hace al comportamiento y los fines del nuevo orden frente a las identidades. Más adelante examinaremos

sistir con cierto éxito a la individualización posmoderna (como lo hicieron con la moderna) y, todavía más, iluminan horizontes a partir de los cuales pueden elaborarse alternativas de emancipación frente al sistema neoliberal. No es fortuito que una buena parte de los ingredientes que alimentan los proyectos de rebeldía y emancipación, en el amplio arco del actual “altermundismo”, se inspire en la variopinta lucha identitaria.

5. LA DIVERSIDAD EN LA GLOBALIZACIÓN: LAS TRES ETAPAS DEL DOMINIO IMPERIAL

Hace falta revisar y corregir constantemente los enfoques y las tesis básicas, en consonancia con el desarrollo de la actual fase globalizadora, a fin de evitar lugares comunes que oscurecen la percepción de los procesos en marcha. Uno de esos tópicos tiene que ver con la idea de que la persistencia identitaria resulta sólo de la resistencia que oponen los movimientos sociales. Ahora sabemos que también deriva de la propia lógica globalizadora del capital. Se trata de avanzar en la comprensión de cómo opera el proceso. Para entenderlo es preciso abandonar la perspectiva de una globalización que funcionaría de acuerdo con los patrones homogenizadores de antaño, y aceptar que la actual mundialización funciona con mecanismos más complejos. Esto es, que sin abandonar los propósitos integrantes del capital, la globalización procura ahora la inclusión universal de las identidades, sin que eso signifique en todos los casos la disolución de las diferencias. En síntesis, *la globalización ha encontrado la manera de aprovechar la diversidad sociocultural en su favor* (saciando el incontenible apetito del capital por la ganancia). Y en ese trance, el capital globalizante y etnófago “exalta” la diversidad, mediante la *ideología multiculturalista*, y como nunca antes busca convertir la pluralidad de culturas en un puntal de su reproducción y expansión.

Como fuere, lo que parece cierto es que el *orden globalizador* (o el “imperio”) *busca integrar en su espacio no sólo la identificación, sino también la identidad*. Todo debe ser ingerido y digerido por el sistema. Para entender esta fuerza

succionadora del “imperio”, su voracidad insaciable y las estrategias de dominación para lograrlo, la obra *Imperio* de Hardt y Negri (2002) aporta elementos sugerentes.¹¹ A mi juicio, lo principal es que muestra la complejidad del aparato globalizante, cuya estrategia no se centra en la homogeneización cultural.

El libro citado ha sido sometido a fuertes críticas que son, a mi modo de ver, pertinentes en lo sustancial.¹² No es mi propósito detenerme aquí en este debate. Me parece que un pasaje de *Imperio* nos da pistas sobre la compleja relación entre el *capitalismo* actual y la *identidad*. Los autores parten de un planteamiento central, a saber, *que el aparato de dominio imperial opera en tres etapas: “una inclusiva, otra diferencial y una tercera, administrativa”*. En sentido estricto no son fases de un proceso lineal; corresponden más bien a momentos o facetas de dicho dominio. Examinaré aquí las dos primeras.

La faceta inclusiva es la cara “magnánima, liberal, del imperio”, en la que éste se presenta como “ciego a las diferencias” e imparcial. Busca lograr “la *inclusión universal* dejando de lado las diferencias inflexibles o inmanejables que, por lo tanto, podrían dar lugar a conflictos sociales”. Para ello, es necesario que considere las diferencias como “no esenciales” o que ignore su existencia. “El *velo de la ignorancia* permite la aceptación universal” que, a su vez, hace posible el “*consenso coincidente*”. Así, se extirpa “el potencial [contestatario] de las diversas subjetividades”, y el espacio público de “neutralidad del poder” que resulta “permite establecer y legitimar una *noción universal de justicia* que constituye la médula del imperio”. La lógica de la indiferencia, la neutralidad y la inclusión conforma “un fundamento universal” que aplica a todos sin excepción. “En este primer momento, el imperio es pues una *maquinaria de integración universal*, una *boca abierta con un apetito infinito* que invita a todos a ingresar pacíficamente en sus dominios.” El imperio no busca excluir las diferencias; actuando “como un potente vórtice”, incita a los otros “a penetrar en su orden”.

¹¹ Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio*, Paidós, Buenos Aires, 2002.

¹² Cf., Atilio Borón, *Imperio & imperialismo. Una lectura crítica de Michael Hardt y Antonio Negri*, CLACSO, Buenos Aires, 2002; Atilio Borón, “El imperio y la teoría marxista del imperialismo”, *Memoria*, CEMOS, núm. 184, México, junio, 2004; James Petras, “Negri y Hardt: Teoría sin realidad”, *Clarín*, Buenos Aires, 2004 (trad: J. Ibarburu); Antonio Negri y Danilo Zolo, “El Imperio y la Multitud. Un diálogo sobre el nuevo orden de la globalización”,

Resulta evidente que los autores están utilizando los referentes rawlsianos para dibujar los contornos del imperio por lo que se refiere a su afán de inclusión, de construir consenso liberal, mediante una teoría de la justicia. Para conseguir esto, nada como sostener que es posible establecer los principios universales de la organización sociopolítica con independencia de la diversidad básica de la sociedad. Es la contribución central de Rawls en sus obras seminales. Puesto que es esa misma diversidad la que impediría llegar a acuerdos que sean válidos para todos (universales), el procedimiento que propone Rawls, como es sabido, incluye el “velo de la ignorancia” en una “posición original” en la que las partes buscan definir los fundamentos (“neutrales”) del contrato social, que no es más que un intento radical de excluir la diversidad como un principio (o metaprincipio) esencial de la teoría de la justicia.¹³ Tal neutralidad (o “indiferencia” frente a la diferencia) es la clave de la nueva teoría de la justicia que aporta Rawls a la fase imperial del sistema. El imperio obtiene un “fundamento universal” que es la base de su carácter “inclusivo” y favorece su estabilidad.

6. EL PROCESO ETNOFÁGICO

La otra imagen fuerte de los autores es que, practicando la “indiferencia” que orilla a los diferentes a dejar de lado sus particularidades, el sistema funciona como una poderosa maquinaria de integración total, un “potente vórtice” cuya característica más notable es su *apetito* insaciable. La idea del imperio como voraz “boca abierta” es una figura inspiradora. Una década antes, busqué entender este proceso a escala del Estado-nación latinoamericano mediante el concepto de *etnofagia*, que en su formulación incluía imágenes similares: apetito de diversidad, digerir o asimilar lo comunitario, engullir o devorar lo “otro”, etcétera. Frente a las acciones brutales del pasado (genocidio, etnocidio), ahora la etnofagia tomaba cuerpo como un conjunto de “sutiles fuerzas disolventes” del sistema. Asumiendo como un norte la noción de etnofagia propuesta, se

Red Voltaire y Rebelión (versión italiana: *Da Reset*, octubre del 2002; español: Eduardo Sadier, 2003).

¹³ John Rawls, *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, traducción: María Dolores González, México, 2ª edición, 1995, pp. 17-26.

realizaron en años posteriores interesantes estudios de casos de tales procesos (Victor Bretón Solo de Zaldívar para Ecuador y Félix Patzi para Bolivia).¹⁴

En efecto, en una obra de 1991, advertí que las prácticas crudamente etnocidas resultaban ya inconvenientes, por lo que se estaba pasando “a una compleja estrategia que propongo denominar *etnófaga*”, esto es, el abandono de los programas y las acciones explícitamente encaminados a destruir la cultura de los grupos étnicos y la adopción de un proyecto de más largo plazo que apuesta al efecto absorbente y asimilador de las múltiples fuerzas que pone en juego el sistema. No era el abandono de la meta integrante, sino su promoción *por otros medios*. “La *etnofagia* —agregaba— expresa entonces el proceso global mediante el cual la cultura de la dominación busca engullir o devorar a las múltiples culturas populares, principalmente en virtud de la fuerza de gravitación que los patrones ‘nacionales’ [y globales] ejercen sobre las comunidades étnicas”. No se busca la destrucción mediante la negación absoluta o el ataque violento de las otras identidades, sino su disolución gradual mediante la atracción, la seducción y la transformación. Por tanto, la nueva política es cada vez menos la suma de las acciones persecutorias y de los ataques directos a la diferencia, y cada vez más el conjunto de los imanes socioculturales y económicos desplegados para atraer, desarticular y disolver a los grupos diferentes. En síntesis, “la *etnofagia* es una lógica de integración y absorción que corresponde a una fase específica de las relaciones interétnicas [...] y que, en su globalidad, supone un método cualitativamente diferente para asimilar y devorar a las otras identidades étnicas”.

Al menos, la etnofagia implica dos cambios importantes. En primer lugar, el proyecto etnófago se lleva adelante mientras el poder “manifiesta respeto o <<indiferencia>> frente a la diversidad, o incluso mientras <<exalta>> los valores indígenas”. En esta circunstancia, el Estado puede presentarse como el garante o el “defensor” de los valores étnicos, especialmente cuando su política debe ate-

¹⁴ Cf., por ejemplo, sobre Ecuador, Víctor Bretón Solo de Zaldívar, “Capital social, etnicidad y desarrollo: algunas consideraciones críticas desde los andes ecuatorianos”, en revista *Yachaikuna*, núm. 2, Instituto Científico de Culturas Indígenas (ICCI), Quito, diciembre del 2001 (una versión más concisa, “Capital social, etnicidad y desarrollo en los andes ecuatorianos”, en *Memoria*, núm. 166, CEMOS, México, diciembre, 2002); y sobre Bolivia, Félix Patzi P., “Etnofagia estatal.

nuar los efectos de los brutales procedimientos del capitalismo salvaje o tropieza con los toscos métodos etnocidas de sectores recalcitrantes que no comprenden las sutilezas de la etnofagia. En el tiempo de la etnofagia, la “protección” estatal de las culturas indias alcanza su máximo carácter diversionista. En segundo término, se alienta la “participación” (las políticas “participativas” tan de moda a partir de los ochenta) de los miembros de los grupos étnicos, procurando que un número cada vez mayor de éstos se conviertan en promotores de la integración “por propia voluntad”. Los dirigentes indios no son preparados para ser intelectuales indígenas, sino ideólogos y agentes de las nuevas prácticas indigenistas. Es una estrategia que opera con la táctica de la *quinta columna*.¹⁵

Años después, subrayamos que la etnofagia surgía en un marco de “notable ascenso político de los pueblos indios”, una de cuyas cimas fue el levantamiento zapatista de 1994, lo que inquietaba al poder. La razón de esto radicaba en que la articulación de las demandas indígenas mostraba aristas *políticas* cada vez más acusadas. La reducción culturalista de las identidades naufragaba. Ello explicaba que los gobiernos ensayaran iniciativas que, en apariencia, eran contradictorias: “por una parte—decíamos—, impulsan enmiendas legales para reconocer el carácter <<pluricultural>> de la sociedad; y por otra, adoptan modelos socioeconómicos que minan la identidad étnica de los pueblos indios [...] Esto es, mientras se reconoce la vigencia de las identidades, se busca engullirlas, socavarlas desde sus cimientos: desde la misma comunidad”. La idea era que ningún reconocimiento afectara el orden político (el nuevo poder conservador) o el modelo económico (el neoliberalismo todavía embrionario) que “imponía” la globalización.¹⁶

Modernas formas de violencia simbólica (una aproximación al análisis de la Reforma Educativa)”, en *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 28 (3), Paris, 1999, pp. 535-559.

¹⁵ H. Díaz-Polanco, *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, Siglo XXI Editores, México, 1991, pp. 96-98.

¹⁶ “En el marco de la estrategia en cuestión incluso cabe cierto reconocimiento de ‘derechos’, siempre que ello no implique transformaciones *políticas* por lo que hace a la distribución del poder y a la organización del Estado ni cambios en el modelo *económico* (neoliberal) que, según se alega, es ‘impuesto’ por los imperativos de la globalización. Mientras tanto, si la comunidad como sustento primario de la etnicidad puede ser debilitada, ninguna territorialidad podrá cargarse de contenidos culturales, socioeconómicos y políticos. En algunos casos, como lo ilustra el actual proceso mexicano [...], se ataca directamente el fundamento de la cohesión comunal, guardando la debida reverencia a lo pluricultural”. H. Díaz-Polanco, *La rebelión zapatista y la autonomía*, Siglo XXI Editores, México, 1997, pp. 18-19.

Ya era claro que los pueblos estaban frente a desafíos nuevos en un contexto también distinto. Las amenazas a las identidades se daban ahora en “la fase terminal de la <<modernidad>> (preludio de la anunciada *posmodernidad*)”, y resultaban de “una globalización que, de hecho, pretende ignorar las particularidades, la pluralidad étnica y las maneras distintas de vivir”, *pero merced a otros procedimientos*. Los ataques no seguían patrones anteriores, a los que las comunidades “podrían sobreponerse con estrategias ya probadas”. Aunque observábamos todo esto desde el balcón de la experiencia mexicana, augurábamos que lo que se incubaba en este país, trascendía sus fronteras, pues sólo anticipaba “el sentido de las nuevas políticas” que tendrían que enfrentar los pueblos indios en todas partes.¹⁷ Todo ello es lo que, con el correr de los años, se ponderó —con un tono cada vez más laudatorio— como *el surgimiento de una nueva política “multiculturalista” de los Estados latinoamericanos*.

Existen notables similitudes entre el análisis de Hardt y Negri sobre este aspecto del aparato de control imperial y la etnofagia. También existe una diferencia crucial por lo que hace a su alcance respectivo. Aunque vislumbrábamos que la nueva estrategia estaba relacionada con la globalización y el modelo neoliberal, y que trascendía los espacios nacionales, básicamente la etnofagia se proyectaba para interpretar los procesos atinentes a los *grupos étnicos* y el énfasis estaba puesto en *una región* determinada. Los autores de *Imperio* muestran que la etnofagia no alcanza sólo a los grupos étnicos indios, sino que atañe a todas las “diferencias” o identidades que son atraídas hacia el orden imperial; asimismo, que la etnofagia no se circunscribe a un ámbito restringido.

De esta suerte, el concepto adquiere mayor densidad, al “ampliar” el proceso etnofágico al ámbito *global*, como un imperativo sistémico. No se trata de una “faceta” o un “momento” del despliegue neoliberal en Latinoamérica, localizado y contingente, sino de un dispositivo clave del dominio imperial en su conjunto. La etnofagia no es local, sino global. O mejor: su forma de operación en lo local sólo puede comprenderse a cabalidad considerando su lógica global (otra vez lo *glocal*). Al “fundamento universal” que proporciona el llamado “liberalismo igualitario”

¹⁷ *Ibíd.*, p. 31.

rawlsiano (y su “justicia como equidad” o “imparcialidad”) corresponde la “maquinaria de integración universal”, la ávida “boca abierta” del imperio, la *etnofagia universal*.

Pero la etnofagia universal no puede operar sin un enfoque de afirmación de la diversidad, de exaltación de la diferencia, de “seducción” de lo Otro, y, particularmente, sin una teoría que precise las condiciones y prerequisites en que las identidades pueden ser aceptadas, es decir, los “límites de la tolerancia” neoliberal hacia lo diferente. Ambas cosas es lo que ofrece el multiculturalismo.

7. EL MOMENTO MULTICULTURALISTA

La etnofagia universal (recuérdese: correspondiente al *momento inclusivo*) requiere, en efecto, una segunda fase: *el momento diferencial*. Sin éste, la etnofagia en tanto control imperial sería pura homogeneización sociocultural, de frente a una externalidad a “colonizar”, a la vieja usanza del colonialismo o del “colonialismo interno”. En la época de la etnofagia, las diferencias se quieren *dentro* del sistema, y cada vez más son el propio capital globalizado (particularmente las grandes corporaciones) y los organismos globales los que se ocupan de las identidades, y cada vez menos el Estado-nación frente a colonias externas o “internas”. En este sentido apunta el enfoque de Žižek cuando habla de “autocolonización”, pues “ya no nos hallamos frente a la oposición estándar entre metrópolis y países colonizados” dado que, en un giro no exento de cierta justicia poética, la empresa global de hoy también “trata a su país de origen simplemente como otro territorio que debe ser colonizado”. Así, “el poder colonizador no proviene más del Estado-nación, sino que surge directamente de las empresas globales.”¹⁸

Esta perspectiva debe asumirse como una *tendencia* en desarrollo, que se expande mediante una nueva palpación del sistema, lo que no implica aceptar que ya no operan los “países colonizadores” (como todavía puede advertirse en

¹⁸ Slavoj Žižek, “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”, en Fredric Jameson/Slavoj Žižek, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, introd.: Eduardo Grüner, Paidós, Buenos Aires, 1998, p. 171.

las recientes ocupaciones colonizadoras de Afganistán e Irak por parte de Estados Unidos), pues resulta evidente que aún las empresas y las instituciones “globales” tienen que recurrir a los servicios de los Estados para realizar sus propósitos de integración al capital universalizado. Tampoco la época etnofágica implica que desaparecen los mecanismos de “colonialismo interno”, ahora bajo formas actualizadas, precisamente allí donde las identidades se muestran reacias a integrarse bajo las condiciones del capital globalizante o se resisten a las viejas y nuevas formas de asimilación.

De hecho, bien entendido, lo que manifiesta el multiculturalismo como ideología del capitalismo global es la propensión de éste a *generalizar el colonialismo interno*, de la misma manera que la globalización procura *universalizar la etnofagia*. Esto se desprende incluso de la formulación de Žižek, cuando afirma que el multiculturalismo expresa la “autocolonización capitalista global”, del mismo modo que en fases anteriores el “imperialismo cultural occidental” expresaba al “colonialismo imperialista”. Lo nuevo, pues, es que a diferencia del imperialismo cultural de antaño, el multiculturalismo “trata a cada cultura local como el colonizador trata al pueblo colonizado: como <<nativos>>, cuya mayoría debe ser estudiada y <<respetada>> cuidadosamente”.¹⁹ Este respeto, sin embargo, tiene un límite; y cuando la cultura de que se trata no acepta la “tolerancia” multiculturalista, entonces se ponen en práctica métodos que reciclan las viejas fórmulas del colonialismo interno.

Pero en todo caso, ahora el control imperial quiere ir más allá de etapas anteriores. El momento diferencial “implica la afirmación de *diferencias aceptadas* dentro del espacio del imperio”. Mientras desde el punto de vista de la teoría de la justicia imperial el sistema debe mostrarse neutral e “indiferente” frente a las diferencias, en cambio “desde el punto de vista cultural, las diferencias se exaltan. Se imagina que tales diferencias son <<culturales>> antes que <<políticas>> pues se supone que no habrán de conducir a conflictos incontrolables, sino que, en cambio, habrán de funcionar como una fuerza de pacífica identificación regional.” Los autores ejemplifican: “en los Estados Unidos, muchas

promociones oficiales del *multiculturalismo* implican la glorificación de las diferencias étnicas y culturales tradicionales bajo el paraguas de la inclusión universal”. Lo mismo ocurre en diversos países de Latinoamérica. No obstante, contrario a lo que piensan algunos autores (v. gr., Sartori), Hardt y Negri observan que, como norma, “el imperio *no crea diferencia*. Toma lo que ya existe y lo utiliza a su favor”.²⁰

8. UN PARÉNTESIS ILUSTRATIVO: EL MARKETING MULTICULTURAL

Antes de proseguir con el núcleo central de esta fase diferencial (el multiculturalismo), permítanme detenerme brevemente para ilustrar este “tomar lo que existe” con un típico síntoma de la globalización: el *marketing multicultural* de las grandes corporaciones. Es probablemente una de las expresiones más visibles de la operación etnofágica. Con el marketing multicultural, la etnofagia (como prácticas de asimilación y engullimiento de las identidades) y el multiculturalismo (como visión “positiva” de la diversidad y exaltación de la “tolerancia” en la era neoliberal) se encuentran y abrazan en un reforzamiento mutuo.

El desiderátum de las grandes corporaciones no es crear diversidad, sino integrarla a sus metas en tanto maquinarias productoras de ganancias. Esto se refleja en la fogosa actividad para dar un toque “multiculturalista” a las empresas y añadir un enfoque “pluricultural” a sus estrategias de negocios. En los últimos años, un número creciente de grandes empresas se declaran multiculturalistas y ajustan su imagen, su organización y sus técnicas de mercado a los imperativos de la diversidad. Ninguna corporación quiere parecer una compañía desarraigada, sin vínculo con el medio cultural, por lo que, por ejemplo, el HSBC se anuncia como “el banco *local* del mundo”. Lo global parece descubrir la ventaja de lo “localizado”; o mejor: el verdadero mensaje es que, de más en más, todo lo positivamente local tendrá que ser global [o si se prefiere, *glocal*].

¹⁹ Žižek, “Multiculturalismo...”, *loc. cit.*, p. 172.

²⁰ Hardt y Negri, *Imperio*, op. cit., p. 188. Cursivas nuestras. Cf. Giovanni Sartori, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Taurus, Madrid, 2001, *passim*.

Esta orientación sigue la tendencia observada en los últimos años por la Association of National Advertisers de Estados Unidos. Esto ha dado origen a dos novedades en el marco de los grandes negocios globalizados: la creación de “nuevos departamentos de marketing multicultural” en las empresas (como lo hicieron Unilever y Kodak, entre las pioneras en ese campo) y la aparición de la llamada “publicidad multicultural”, cuya actividad principal será nada menos que la elaboración de “análisis transculturales del consumidor”. ¡Tiemblen, antropólogos!

Como parte de esta excitación multiculturalista de las corporaciones, por ejemplo, se han venido realizando diversas cumbres de “mercadeo étnico y multicultural”, organizadas como conferencias dirigidas a los “ejecutivos de alto nivel que desean desarrollar sus marcas en la <<economía multicultural>>”, según reza una de las convocatorias. Participan expertos de empresas como Avon, Kraft, McDonald's, Ford, Nike, Citibank NA, Comerica Bank, Nickelodeon, Luft-hansa, MTV World y Oxford Health Plans.²¹

En casos notables, como la multinacional Verizon Communications, la atención a la diversidad se ha convertido en un factor clave para el desarrollo y el éxito comercial de la empresa. La diversidad, dice uno de sus líderes, es una prioridad por buenas razones: porque ella otorga ventaja competitiva en un mercado cada vez más reñido y redundante en mayores beneficios para los accionistas.²² La empresa tiene su vista puesta en mercados en crecimiento que, en Estados Unidos, incluye a los “afro-estadounidenses”, los “asiático-estadounidenses” y los hispanos. Tan sólo este último “grupo minoritario” significa un poder adquisitivo de 686 mil millones de dólares anuales, según el cálculo de los expertos de la empresa.

Verizon aplica, desde luego, “una estrategia de marketing amplia, multicultural”. Pero un rasgo distintivo de esta corporación es que usa la diversidad como una energía no sólo para acrecentar su poder en el mercado, sino tam-

²¹ Cf., *PRNewswire* (7/9/2005); agencia *International News y Strategic Research Institute* (<http://www.srinstitute.com>).

²² Ver la declaración de Eduardo Menascé, presidente de Verizon Enterprise Solutions Group, en *Agencia PRNewswire* (10/6/2005).

bién para vigorizarse internamente. Ha creado una estructura organizacional con énfasis en la diversidad de sus propios empleados. El rango de su accionar comprende: asiáticos y surasiáticos, minusválidos, con preferencias sexuales diferentes (gay, lesbiana, bisexual, *transgender*), hispánicos, judíos, nativos americanos, veteranos y mujeres.

Definitivamente, esta corporación no comulga con las aprehensiones de Sartori sobre los fines “antiliberales” y los efectos negativos del multiculturalismo. Por el contrario, en Verizon se advierte una visión perspicaz sobre las ventajas del multiculturalismo para los negocios globales.

No hay que engañarse con esta devoción corporativa por las diferencias. Como lo ha recordado Bensaid, lo que aquí se presenta como defensa de la diferencia se reduce “a una tolerancia liberal permisiva que es el reverso consumista de la homogeneización mercantil”. Las diferencias conflictivas “se diluyen entonces en lo que ya Hegel llamaba <<una diversidad sin diferencia>>: una constelación de singularidades indiferentes”. Cierta discurso postmoderno ha construido una “retórica del deseo” en la que el sujeto vive “una sucesión de identidades sin historia”, desconectada de la lógica de las necesidades sociales. “No es para nada sorprendente —concluye el autor— que este discurso haya tenido una buena acogida por parte de la industria cultural norteamericana, puesto que la fluidez reivindicada por el sujeto está perfectamente adaptada al flujo incesante de los intercambios y de las modas. Al mismo tiempo, la transgresión [contenida en la diferencia] que representaba un desafío a las normas y anunciaba la conquista de nuevos derechos democráticos se banaliza como momento lúdico constitutivo de la subjetividad consumista”.²³

Es ciertamente un punto crucial: si bien el capital no deja de enfrentarse contra cualquier manifestación de diversidad que le sea adversa, los mecanismos mediante los cuales procura someter a las identidades no son ya las viejas formas centralizadoras y homogeneizadoras. Entender todo esto es crucial para las lu-

²³ Daniel Bensaid, “Teoremas de la resistencia a los tiempos que corren”, *Viento Sur*, revista de la izquierda alternativa, Buenos Aires, 2004.

chas actuales contra la forma neoliberal del capitalismo y, también, para las investigaciones que nos ocupan.

9. EL MULTICULTURALISMO REALMENTE EXISTENTE

Con este telón de fondo, pasemos ahora una concisa revista al multiculturalismo como enfoque o tratamiento de la diversidad. El multiculturalismo se ha beneficiado de su propia polisemia, de sus múltiples máscaras. En efecto, lo que hoy se designa con ese término oculta diversos significados, entremezclados en un conveniente cóctel ideológico. Hay un plano en que funciona como mero vocablo *descriptivo*, que remite a la diversidad sociocultural, a sus mixturas, hibridaciones, etcétera. En muchos casos, cuando se habla del “multiculturalismo” de una sociedad, una ciudad o incluso de una empresa, simplemente se hace referencia a la diversidad que contiene o quiere expresar. Aquí en verdad se promueve una confusión elemental con lo que debería, en todo caso, designarse como “multiculturalidad”. No hay que llevar la ingenuidad hasta suponer que en todos los casos una confusión tan palmaria es, a su vez, ingenua. Lo que se busca es cargar el multiculturalismo con resonancias positivas, identificándolo en el imaginario con la diversidad misma. En ocasiones se va más allá, cuando se usa como una especie de *categoría* política para referirse a las luchas por la diversidad o a las propuestas alternativas de los que luchan, calificándolas de movimientos, demandas o proyectos “multiculturalistas”. Aquí se insinúa ambiguamente que tales movimientos y proyectos se enmarcan en un enfoque particular que se desea promover y que es el verdadero sentido contemporáneo del multiculturalismo. Es así como algunos han podido afirmar que, hoy, “todos somos multiculturalistas”. En rigor, esto está lejos de ser verdad.

El multiculturalismo aparece en su real carácter cuando prestamos atención a su médula, en tanto un peculiar *enfoque teórico-político* que contiene una concepción de qué es la diversidad y cómo debe insertarse en el sistema de dominación; y que, consecuentemente, recomienda un conjunto de prácticas o

“políticas públicas” que deben adoptarse respecto a las diferencias (“políticas de identidad”), especialmente por lo que hace a la mencionada “neutralidad” del Estado en combinación con las llamadas “acciones afirmativas” o “discriminación positiva”, etcétera. Y entonces la idea de que todos somos o debemos ser multiculturalistas se cae por su propio peso. En los dos primeros sentidos, el multiculturalismo es un usurpador de realidades que deberían designarse con otros términos, por ejemplo: multiculturalidad y resistencia. En realidad, el multiculturalismo que interesa aquí, y el único que existe, es el enfoque teórico-político y sus prácticas conexas.

Con sus múltiples rostros benévolos, el multiculturalismo se despliega por todo el mundo, incluyendo Latinoamérica, con el prestigio de su “defensa” de la diversidad y la promoción del “pluralismo”. Pero a decir verdad, el multiculturalismo que se mercadea con singular ímpetu en los últimos años es un producto netamente *liberal*, originalmente elaborado y empaquetado en los centros de pensamiento anglosajones (y cuyas fábricas intelectuales se ubican en algunos medios académicos de países como Estados Unidos, Canadá e Inglaterra); posteriormente, desde luego, ha encontrado sus ideólogos vicariales, epígonos y divulgadores en otras regiones, muchos de ellos ubicados en las maquiladoras intelectuales de la periferia. Para los grupos identitarios (v. gr., los pueblos indios de América Latina) es una mala mercancía. Ni su enfoque ni los arreglos que propone resuelven las cuestiones centrales (sociales, económicas y políticas) que plantea la diversidad en Latinoamérica y, seguramente, en otras regiones del mundo.

El multiculturalismo se ocupa de la diversidad en tanto diferencia “*cultural*”, mientras repudia o deja de lado las diferencias *económicas y sociopolíticas* que, de aparecer, tendrían como efecto marcar la disparidad respecto al liberalismo que está en su base. Pues el multiculturalismo querría ser una propuesta de validez universal, le espanta que su sentido liberal se ponga de manifiesto como una solución *particular*. Lo que quiere evitar no es tanto que se revele su contenido “eurocéntrico” o de alguna otra matriz cultural, sino que quede al descubierto que la decisiva particularidad de su “universalidad” es la globaliza-

ción del capital. Finalmente, así examinado, uno de los más pregonados valores del multiculturalismo (su pretendida superioridad por lo que hace a la “tolerancia”) se trastoca en su contrario: la intolerancia.

¿El multiculturalismo puede ser “tolerante”, “crítico”, “emancipador”? Lo dicho hasta aquí se resuelve en la constatación de que la tolerancia multiculturalista es intolerante del verdadero Otro. En otra parte me mostrado que al liberalismo le es imposible ser consecuentemente tolerante.²⁴ El multiculturalismo, en tanto enfoque liberal, revela nudos similares. Como apunta Žižek, el multiculturalismo sólo es tolerante con el Otro, si éste *deja de serlo*, si pierde la médula de su alteridad. En tanto pieza del sistema de dominio imperial, el momento multiculturalista no es honradamente pluralista, sino un dispositivo para atraer a las identidades al seno del imperio en los términos del nuevo liberalismo “igualitario” y “político”. En el mejor de los casos, el multiculturalismo practica un respeto condescendiente hacia las costumbres “inofensivas”. Para los realmente Otros, dice Žižek, “la tolerancia es <<tolerancia cero>>”. Es así como podemos ver, descubre el autor, que “esta tolerancia liberal reproduce el funcionamiento elemental <<posmoderno>> de acceder al objeto solo en tanto éste está privado de su sustancia: podemos disfrutar café sin cafeína, cerveza sin alcohol, sexo sin contacto corporal —y, en la misma línea, nos llevamos muy bien con el Otro étnico privado de la sustancia de su Otridad”.²⁵

A la luz de todo lo dicho, cabe preguntarse si es necesario o recomendable mantener el multiculturalismo, después de sustraerle sus partes “negativas”. ¿Es posible concebir un multiculturalismo “bueno”, “positivo” o “crítico”? Me temo que con el multiculturalismo ocurre lo mismo que con la teoría y la práctica que conocemos en Latinoamérica como *indigenismo*.²⁶ La experiencia

²⁴ Ver, H. Díaz-Polanco, *Elogio de la diversidad*, Siglo XXI Editores, México, 2006, capítulo 2.

²⁵ Slavoj Žižek, *A propósito de Lenin. Política y subjetividad en el capitalismo tardío*, Atuel/Parusía, prólogo y trad.: S. Waingarten, Buenos Aires, 2004, p. 26.

²⁶ Vale la pena aclarar una vez más que aquí no estamos entendiendo “indigenismo” como noción de sentido común (aplicable a los que defienden a los pueblos indios o manifiestan aprecio hacia sus culturas, etcétera), sino como *categoría política* que se refiere a un enfoque y una práctica de agentes de poder para finiquitar el “problema” indígena. El indigenismo se traduce en una *política de Estado*. Un teórico orgullosamente indigenista lo dijo sin reservas: “El indigenismo no es una política formulada por indios para la solución de sus propios problemas sino la de los no indios respecto a los grupos étnicos heterogéneos que reciben la general designación de indígenas”.

ha demostrado que no es posible concebir un indigenismo “bueno”, que sea rescatable para los fines de la emancipación de los pueblos. La única manera de protegerse de las consecuencias nocivas del indigenismo es negándolo radicalmente, poniéndose al margen de él. En otra parte he indicado que el indigenismo no es en ningún modo la solución, sino parte del problema a resolver. Así como el indigenismo contiene una gran carga ideológico-política (por lo que hace a la combinación de evolucionismo, culturalismo y funcionalismo que está en su base), el multiculturalismo está henchido de principios y valores liberales que son su núcleo. Descargado de todo ello, ¿qué quedaría del multiculturalismo? Es difícil ver alguna utilidad en conservar incluso el término, sin que siga arrastrando sus connotaciones más punzantes. Y si se le extrajera su médula condescendiente, intolerante, etcétera, ¿por qué llamarle multiculturalismo a lo que quedara en pie, si algo quedara?²⁷ La única alternativa al viejo indigenismo y al actual multiculturalismo es el autonomismo que reconoce en el Otro la potencia para vivir *bien* en el mundo.

10. LA POTENCIA EMANCIPADORA DE LA COMUNIDAD

La única salida a la vista es el doble movimiento de frenar y *combatir la individualización* de la sociedad que esta generalizando la globalización y, al mismo tiempo, *promover la construcción de comunidad*, fundadas ahora en la “identidades múltiples”, punto este último en el que no puedo detenerme.

Pero de nuevo aquí, cuando hablamos de comunidad, debemos precisar de qué conglomerado humano estamos hablando, pues la globalización también tiene su preferencia “comunitaria”. Encontramos el tipo de comunidad —

Gonzalo Aguirre Beltrán, “Un postulado de política indigenista”, en *Obra polémica*, CISINAH-SEPINAH, México, 1975, pp. 24-25. Para una crítica del indigenismo, H. Díaz-Polanco, “La teoría indigenista y la integración”, en Varios autores, *Indigenismo, modernización y marginalidad. Una revisión crítica*, Juan Pablos Editor, 4ª edición, México, 1987.

²⁷ En este punto lleva razón Žižek cuando argumenta que “si, en contraste con el <<multiculturalismo corporativo>>, definimos un <<multiculturalismo crítico>>, como estrategia para señalar que <<hay fuerzas comunes de opresión, estrategias comunes de exclusión, estereotipamiento, y estigmatización de grupos oprimidos, y por lo tanto enemigos y blancos de ataque comunes>>, entonces no se ve la adecuación del uso continuado del término <<multiculturalismo>>, ya que el acento aquí se ha desplazado hacia la lucha *común*. En su significado usual, el multiculturalismo encaja perfectamente con la lógica del mercado global”. S. Žižek, *A propósito de Lenin*, op. cit., p. 24-25.

correspondiente a la categoría de identidad volátil o *identificación* ya examinada— que es propio de la actual etapa del capitalismo, fase bautizada por Bauman como “modernidad líquida”. En el seno de ésta, hay una estrecha correlación entre las pseudo identidades creadas por la globalización y las “nuevas” comunidades procesadas, circunstancial y temporalmente, para sustituir a los auténticos colectivos que van sucumbiendo. Se trata también de unas pseudo comunidades “extra-territoriales” o dependientes lo menos posible de las “restricciones territoriales” y que, al igual que las identidades de la modernidad líquida, “tienden a ser volátiles, transitorias...”²⁸

¿Cómo caracterizar y bautizar estas pseudo comunidades o comunidades globalizadas? Algunos autores adoptan la designación de *comunidades de guardarropa*, que denota muy apropiadamente los rasgos señeros de estas uniones temporales de individuos. Los asistentes a un espectáculo, vestidos para la ocasión, antes de entrar a la sala dejan en el guardarropa sus abrigos y otras prendas. Participan en la función con una vaga o intensa sensación de ser parte de un conglomerado.] Cuando termina la función, los espectadores recogen sus atuendos, tornan a sus respectivos roles y vuelven a ser individuos atomizados sin prácticamente nada en común. El “grupo” se ha disuelto. Este tipo de comunidades requiere el espectáculo como factor aglutinante de los individuos. Pero los diversos espectáculos “como ocasión de existencia de una comunidad de guardarropa, no fusionan los intereses individuales en un <<interés grupal>>: esos intereses no adquieren una nueva calidad al agruparse, y la ilusión de situación compartida que proporciona el espectáculo no dura mucho más que la excitación provocada por la representación”.

Estas agrupaciones pueden ser llamadas también *comunidades de carnaval*, pues tienen en común el ser “acontecimientos que quiebran la monotonía de la soledad diaria, y que, como los carnavales, dan canalización a la tensión acumulada, permitiendo que los celebrantes soporten la rutina a la que deben regresar en cuanto acaban los festejos”. Conviene aclarar que el carnaval debe ser cla-

²⁸ Z. Bauman, *Modernidad líquida*, op. cit., p. 210.

ramente distinguido de la *fiesta* (que en algunas culturas puede adoptar formas carnavalescas).

Las comunidades de guardarropa o de carnaval constituyen “un rasgo tan indispensable del paisaje líquido/moderno como la soledad de los individuos...” Es fácil entender entonces que estas comunidades (esos “artefactos efímeros del continuo juego de la individualidad”, como lo extracta el autor) no pueden ser el remedio para la soledad y el sufrimiento de los individuos ni el terreno en que éstos pueden explayar sus energías socialmente creadoras:

Un efecto de las comunidades de guardarropa/carnaval es impedir la condensación de las <<genuinas>> (es decir, duraderas y abarcadoras) comunidades a las que imitan y a las que (falsamente) prometen reproducir o generar nuevamente. En cambio, lo que hacen es dispersar la energía de los impulsos sociales y contribuyen así a la perpetuación de una soledad que busca —desesperada pero vanamente— alivio en los raros emprendimientos colectivos concertados y armoniosos.²⁹

Las pseudo comunidades de la modernidad líquida pueden emparentarse con los “*no lugares*” de la “sobremodernidad” que estudia Marc Augé. Las sociedades fugaces de guardarropa pueden ser espacialmente ubicadas en el ámbito típico de los *no lugares*. Éstos serían los “espacios” óptimos en los que pueden desplegarse a la perfección aquellas comunidades pasajeras. ¿Cómo se definen estos *no lugares*? “Si un lugar —explica Augé— puede definirse como lugar de identidad, relacional e histórico, un espacio que no puede definirse ni como espacio de identidad ni como relacional ni como histórico, definirá un no lugar”. La sobremodernidad es “productora de no lugares, es decir, de espacios que no son en sí lugares antropológicos”, sino los espacios de “la individualidad solitaria”.³⁰ Desde los aeropuertos a los supermercados, desde las cadenas hoteleras al aislamiento del cajero automático, la sobremodernidad impone “a las conciencias individuales experiencias y pruebas muy nuevas de soledad”. Mientras

²⁹ *Ibidem*, op. cit., pp. 211-212. De paso, lo dicho debería prevenirnos contra una concepción de la “promoción cultural”, en tanto política pública, entendida como mero fomento del espectáculo y el carnaval que se agota en el consumo individualizado.

³⁰ Marc Augé, *Los no lugares: espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1998, p. 83.

“los lugares antropológicos crean lo social orgánico, los no lugares crean la contractualidad solitaria”.³¹

Con este telón de fondo, es claro que la defensa de la comunidad es un factor crucial en la presente etapa histórica, quizás como nunca lo fue antes. Pero no se trata de las pseudo comunidades promovidas por la globalización ni de los correspondientes *no lugares* de la sobremodernidad. Estamos hablando de *otra* comunidad: aquella colectividad que da sentido duradero y profundo a los sujetos, que se funda en tejidos y nexos sociales con alguna referencia territorial, enraizada en un *lugar*, y en cuyo ámbito son capaces de construir no sólo identidades sólidas sino además proyectos comunes de alcance social. Es contra esta comunidad que el poder globalizado arremete con todas sus fuerzas.³²

Al preguntarse sobre el papel actual de la resistencia política en el ámbito cultural, que involucra siempre una defensa de la “forma de vida” propia, Jameson advierte que ésta puede promover un “poderoso programa negativo” capaz de hacer evidente “todas las formas visibles e invisibles de imperialismo cultural; permite identificar a un enemigo, visualizar fuerzas destructivas”. De este modo, por ejemplo, al señalar los fenómenos de destrucción y desplazamiento de la literatura local por los *bestsellers* de las grandes empresas editoriales, de la producción cinematográfica nacional por la avasallante concurrencia de Hollywood, de los espacios de interacción y sociabilidad acostumbrados, etcétera, “pueden verse... los efectos más profundos e intangibles de la globalización sobre la vida cotidiana”. Pero no es allí donde se encuentra toda la fibra de la resistencia política, advierte el autor, pues la vida cotidiana amenazada es “mucho más difícil de representar” dado que, aunque su disgregación se hace visible, a menudo “la sustancia positiva de lo que se defiende tiende a reducirse a tics y rarezas antropológicas”, traduciéndose en la defensa de alguna “tradicción” (especialmente religiosa). Jameson pone en cuestión la noción de “tradicción”, en tanto por sí misma

³¹ *Ibidem*, pp. 97-98.

³² “Cualquier trama densa de nexos sociales”, dice Bauman, “y particularmente una red estrecha con base territorial, implica un obstáculo que debe ser eliminado. Los poderes globales están abocados al desmantelamiento de esas redes, en nombre de una mayor y constante fluidez, que es la fuente principal de su fuerza y la garantía de su invencibilidad. Y el derrumbe, la fragilidad, la vulnerabilidad, la transitoriedad y la precariedad de los vínculos y redes

suscita serias dudas de que pueda proporcionar la fuerza para estar a la altura de los actuales desafíos que encarna el capital globalizado. *Esa potencia radica más bien en la comunidad misma.*³³

En efecto, dice Jameson, “la potencia concreta” de la resistencia política que puede latir en una tradición “no deriva de su sistema de creencias como tal, *sino de su anclaje en una comunidad realmente existente*”. La comunidad, con las reservas que se indicarán, se convierte así en el bastión fundamental de la resistencia política *positiva* y socialmente productiva:

Esta es la razón por la cual, en última instancia, todos los proyectos de resistencia puramente económicos deben acompañarse de un *desplazamiento* de la atención (que conserve en su seno todos los ámbitos anteriores) *de lo económico a lo social* [y de allí a *lo político* y al punto crucial del *poder*, me permito agregar]. Las formas preexistentes de cohesión social, aunque no son suficientes por sí mismas, constituyen necesariamente la condición previa indispensable de toda lucha política eficaz y duradera, de todo gran empeño colectivo. Al mismo tiempo, estas formas de cohesión son de suyo el *contenido de la lucha*, los envites de todo movimiento político, *el programa por así decir de su propio proyecto.*³⁴

Pero esto no supone una defensa conservadora de la comunidad. A Jameson no se le escapa que sería un error “pensar este programa —la preservación de lo colectivo por encima de y contra lo atomizado y lo individualista— como si se tratara de una variante nostálgica o (literalmente) conservadora”.

La defensa de la comunidad, vital en nuestros días, no implica una apelación conservadora a la tradición. Hoy no basta con hacer la mera apología de los usos y costumbres. Giddens expresó un punto de vista parecido cuando observó que, aunque a menudo se necesita defender la tradición, “ya no podemos defender la tradición de modo tradicional”.³⁵ De lo contrario, existe el peligro cierto de que la reivindicación de la comunidad y de la autonomía se convierta en el caballo de batalla de nuevos fundamentalismos, de nuevas intolerancias

humanos permiten que esos poderes puedan actuar”. Z. Bauman, *Modernidad líquida*, op. cit., p. 20.

³³ Fredric Jameson, “Globalización y estrategia política”, en *New Left Review*, núm. 5, Ediciones Akal, Madrid, 2000, p. 20.

³⁴ *Ibidem*, p. 21. *Cursivas nuestras*. Allí mismo, el autor hace una puntualización de extraordinaria importancia: “tal cohesión colectiva [fuente y plataforma de la resistencia política] puede fraguarse *en la lucha*”; esto es, la lucha misma puede ser la fábrica social de un sentido de comunidad que, a su vez, se vuelve un referente y una fuerza de resistencia.

³⁵ Anthony Giddens, *Más allá de la izquierda y la derecha. El futuro de las políticas radicales*, Cátedra, Madrid, 1994,

y, en consecuencia, de nuevos o viejos autoritarismos. Un autonomismo radical e innovador —que no presume que todas las soluciones ya estén dadas en la tradición ni alimenta la ilusión de que es posible encontrar salidas “sectoriales” (para uno u otro grupo identitario) mientras se deja intocado el sistema globalizador del capitalismo— tiene que asumir responsablemente esa eventualidad. Siempre habrá riesgos de que la defensa de la comunidad, como condición de una lucha política emancipatoria, se descomponga en crispaciones fundamentalistas; pero las posibilidades de evitarlas o neutralizarlas serán mayores en el marco de una concepción de la comunidad y la autonomía abierta, innovadora e incluyente, que escape del cerco comunalista.³⁶ Lo que resulta claro es que el camino para la emancipación no puede ser la individualización que actualmente impulsa la estrategia globalizadora. En cualquier caso, los desafíos reales que afrontemos en el trance de afirmar la estrategia comunitaria no deben disminuir sino afirmar la convicción de que es en la *construcción de comunidad*, en toda su extensa gama —desde la localidad, pasando por todas las formas de pertenencia sociales, de creencias, de género, etc., hasta la comunidad nacional y aún más allá—, en donde se encuentra una de las claves fundamentales para encarar con éxito las amenazas que implica el régimen globalizador y, así, para abrir el camino hacia otro mundo posible.

p. 20.

³⁶ Cfr., H. Díaz-Polanco, "La realidad es más que una inmensa estepa verde. Siete precisiones necesarias", en *Ojarasca*, núm. 6, México, octubre, 1997, punto 7.