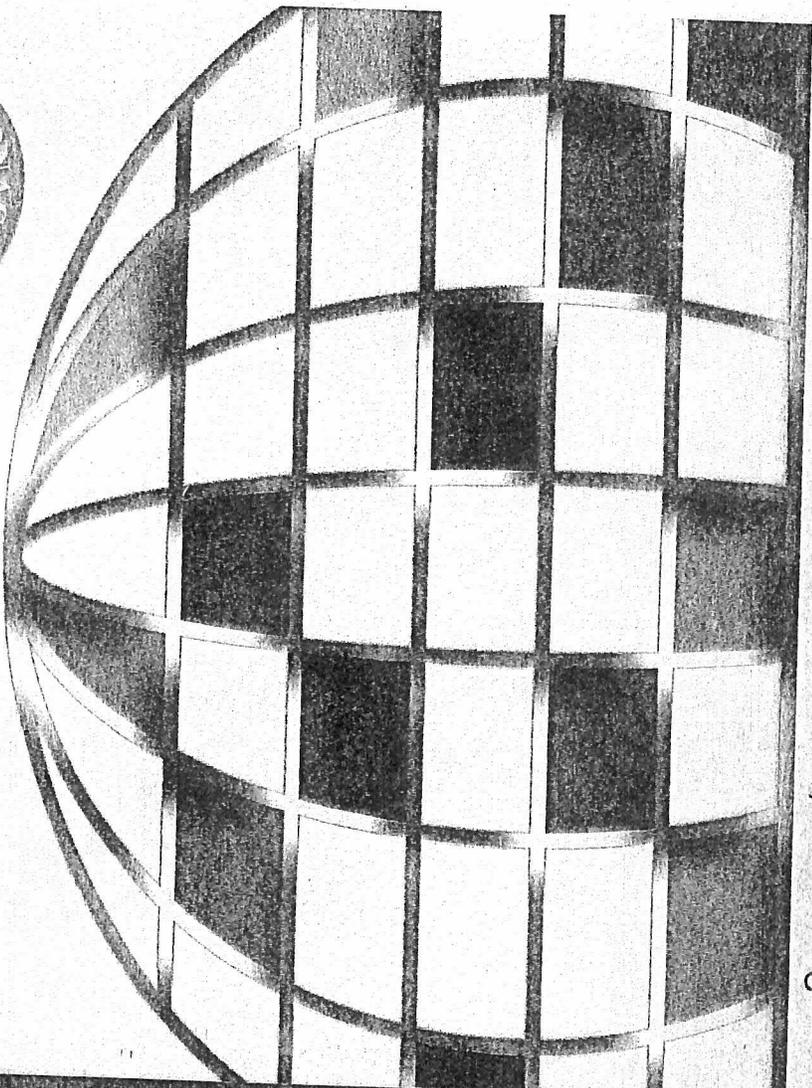


HÉCTOR DÍAZ-POLANCO E L O G O DE LA DIVERSIDAD

Globalización, multiculturalismo y etnografía



siglo xxi editores, s.a. de c.v.
CERPO DEL AGUA 248, ROMERO DE TERREOS, 06910, MÉXICO, D.F.

siglo xxi editores, s.a.
TUCUMÁN 1621, 7º N, C1050AAG, BUENOS AIRES, ARGENTINA

siglo xxi de españa editores, s.a.
MENÉNDEZ PIDAL 3 BIS, 28036, MADRID, ESPAÑA

HMI971

D53

9006

Díaz-Polanco, Héctor

Elogio de la diversidad : globalización,

multiculturalismo y etnografía / por Héctor Díaz-Polanco. —

México : Siglo XXI, 2006.

224 p. — (Sociología y política)

ISBN 968-23-2638-9

“Premio Internacional de Ensayo 2005”

1. Globalización — Aspectos sociales. 2. Globalización — Aspectos económicos. 3. Globalización — Aspectos políticos
4. Multiculturalismo. I. t. II. Ser.

portada de ivonne murillo

primera edición, 2006

© siglo xxi editores, s.a. de c.v.

isbn 968-23-2638-9

derechos reservados conforme a la ley
impreso y hecho en México / printed and made in Mexico
impresión:



7. GLOBALIZACIÓN E IDENTIDAD

La configuración de un sistema mundial, en el que las antiguas sociedades totales devenen entidades "parciales" o células de conjuntos mayores, generalizó el problema de la diversidad como fuente de conflictos intrasociales o interculturales. Particularmente en los últimos dos siglos de modernidad, el ámbito privilegiado de la multiculturalidad es la estructura nacional (el Estado-nación) que, como norma, surge bajo la forma de un conglomerado con composición heterogénea, mientras se asienta en una "comunidad imaginada" que apela a una antigua singularidad supuestamente fundada en prácticas, aspiraciones y valores compartidos.¹ Para consolidar su identidad, los grupos se dotan de un pasado fundante y una memoria histórica que otorga sentido a su unidad sociocultural; y no es raro que la historia común y cohesiva de la nación sea más inventada que desentrañada.

EL SISTEMA-MUNDO Y LA PREEMINENCIA LIBERAL

La gradual expansión del sistema-mundo, sirviéndose de la organización nacional, extendió los alcances del "malestar cultural" y completó su carácter. La esperanza de que la "mundialización" de las relaciones sociales esfumara también la diversidad cultural ha demostrado ser, hasta ahora, una vana ilusión. Los brotes de confianza colectiva (al menos entre las élites políticas y las capas intelectuales o medias) en los efectos uniformadores de la mundialización no son nuevos. Uno de esos accesos, entonces aferrado a la fe en el progreso y al entusiasmo por la uniformidad civilizatoria, se produjo con particular fuerza en la segunda mitad del siglo XIX, época del evolucionismo unilineal. No es raro que cuando una concepción universalista consiguiera desplegarse como visión dominante apareciera la certidumbre de

GLOBALIZACIÓN E IDENTIDAD

que la humanidad entera, como empujada por una ley o "mano invisible", confluye hacia su punto final o culminante. Esta meta también suele caracterizarse como un homogéneo sistema sociocultural y político que es la forma de la verdadera o única civilización. El evolucionismo decimonónico se derrumbó como un castillo de naipes entrado el siglo XX. La fase del proceso de mundialización de finales del siglo XX, bajo la forma que se ha denominado *globalización*, de nuevo hizo renacer en algunos la idea de que nos aproximábamos a una época en que terminaría imponiéndose la homogeneidad cultural y, en ese trance, las particularidades de variada índole tenderían a extinguirse irremediabilmente.

En efecto, durante un tiempo se pensó que, en el marco de la globalización, los brotes de particularismo, de nacionalismo, de afirmamiento de identidades étnicas, etcétera, eran precisamente los últimos estertores de la diversidad moribunda que, puesto que iban a contracorriente de la globalización, debían considerarse como "anomalías" pasajeras. Muy pronto se ha debido aceptar que no se trata de rarezas anacrónicas; e incluso que la proliferación de los localismos y el renacimiento de las identidades a principios del siglo XXI no sólo no son ajenos a las tendencias centrales que estimula la globalización, sino que son una consecuencia de ésta, aunque ciertamente inesperada para ciertos enfoques.

Bien entendida, la globalización ni pone fin a la historia ni homogeneiza el repertorio cultural, a pesar de que aquélla pueda interpretarse "como una compresión de tiempos y espacios";² y de que, en su marco, experimentemos cambios revolucionarios que se expresan —en términos de Marc Augé— como "aceleración de la historia" y "encogimiento del planeta". Augé ha sintetizado el efecto contradictorio o la consecuencia inesperada sin desperdicio: "Nuestra modernidad crea pasado inmediato, crea historia de manera desenfrenada, así como crea la *alteridad*, aun cuando pretenda estabilizar la historia y unificar el mundo."³ Incluso en relación con aquellos ámbitos en que se ha alcanzado cierto grado de homogeneización, no puede presumirse estabilidad. No sabemos, por ejemplo, hasta qué punto podrá mantenerse sin consecuencias la estandarización que requiere el proceso técnico. Hobsbawm advierte que "uno de los mayores problemas del siglo XXI será ver cuán

² Elmar Altvater, "Capitalismo mundializado", en *Memoria*, CINOS, núm. 134, México, 2000, p. 13.

³ Marc Augé, *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*, Barcelona, Gedisa, 1998, p. 28, cursivas nuestras.

¹ Cf. Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, FCE, 1993, *passim*.

les son los límites de tolerancia de esta homogeneidad, más allá de la cual se generarán formas de reacción, hasta qué punto la homogeneidad se puede combinar con la multiforme variedad del mundo".⁴

En tal contexto, no sólo no habría que esperar disminución gradual —hasta la desaparición— de las manifestaciones étnico-nacionales, sino posiblemente una afirmación o regeneración de las mismas conforme se expandiesen las relaciones globales. Wallerstein ha recordado que "el discurso general hace una década era que el conflicto étnico era un arcaísmo, vestigio de épocas premodernas y, por lo tanto, un fenómeno agonizante. En la actualidad es muy evidente que, lejos de ser un vestigio, es un fenómeno creado por el moderno sistema mundial, y que sea lo que sea es probable que se incremente radicalmente en las décadas venideras." La razón de esto se encuentra en un hecho que a menudo queda oculto en el espeso follaje del análisis antropológico, pero que conviene no perder de vista: "La historia de las identidades está muy vinculada al poder cambiante y a las estructuras de clase en evolución de los Estados, así como a las líneas divisorias del moderno sistema mundial en su conjunto."⁵

En suma, después de ponderar los efectos que ha provocado la "realidad" de la globalización, otros analistas arriban a conclusiones semejantes, como es el caso de Giddens.⁶ Zygmunt Bauman ha puesto el énfasis en una vertiente interesante: la individualización que provoca el proceso globalizador y que ataca a las comunidades, empujando a los grupos a buscar un sustituto en la identidad. En este sentido, Bauman coincide con el criterio antes expuesto de que la globalización misma no es ajena al renacimiento de las identidades, puesto que, como vemos, la sociedad individualizada que aquella promueve tiene el efecto de estallar por todos lados como búsqueda incessante de sentido en la comunidad. Pero, al mismo tiempo, el autor agrega la tesis inquietante de que las identidades no son un factor opuesto a la globalización, sino que, por el contrario, la favorecen.

⁴ Eric Hobsbawm, "Pequeño mundo global (entrevista)", en *Memoria*, CENOS, núm. 134, México, 2000, p. 7.

⁵ I. Wallerstein, *Utopística o las opciones históricas del siglo*, XV, México, Siglo XXI-CRICH, 1998, pp. 54-55.

⁶ Giddens piensa que la "globalización" está provocando que se debiliten algunos poderes de las naciones, pero no cree que esto conduzca a la homogeneidad y a la desintegración de los movimientos identitarios, "pues la globalización también 'presiona' hacia abajo —crea nuevas demandas y también nuevas posibilidades de regenerar identidades [...] Los nacionalismos locales no están desintegrándose inevitablemente". Anthony Giddens, *La tercera vía. La renovación de la socialdemocracia*, Madrid, Taurus, 1999, p. 44.

El proceso viene de lejos. Cuando a fines del siglo XVIII el sistema de economía-mundo que estaba en operación desde tres siglos atrás encontró en el liberalismo una ideología unificadora, el problema de la diversidad no desapareció, sino que entró en un nuevo y difícil momento. La Revolución francesa de 1789, marca el ascenso triunfal del liberalismo como basamento filosófico e ideológico del capitalismo mundial. Las revoluciones de 1848 afianzaron la preeminencia liberal frente a las dos ideologías que competían con él: el conservadurismo que venía de la adhesión a la tradición y procuraba el mantenimiento del *ancien régime*, y el socialismo que apenas entonces se constituirá con rasgos antisistémicos plenamente distintivos en la versión de Marx y Engels.

El dominio liberal a lo largo de los dos últimos siglos, lejos de resolver el problema de la diversidad cultural, ciertamente lo hizo más intuitivo y agudo. Fundándose en principios racionalistas y en la preeminencia de la "autonomía personal", los primeros liberales recusaron los valores de la tradición en los que se sustentaban los sistemas culturales y sostuvieron la primacía absoluta del individuo frente a la comunidad. De ahí la hostilidad del liberalismo ante cualquier derecho enarbolado en nombre de la costumbre y la cultura. Los derechos fundamentales sólo podían tener una fuente: la autonomía de la persona, la individualidad. No es sino hasta el siglo XX cuando el liberalismo acepta reconocer un derecho colectivo: el derecho de los *pueblos* a la libre determinación, particularmente en la versión wilsoniana, asociado a la facultad de constituir Estados-nación. Después de la Segunda Guerra mundial, como es sabido, este derecho fue la base para el logro de la independencia por parte de los países colonizados.

En el umbral del tercer milenio, lejos de amainar, la disputa en torno a la diversidad ha arreciado. Uno de los puntos capitales del actual debate internacional sobre la diversidad se centra en el tema de si los grupos étnicos (por ejemplo, los indígenas latinoamericanos) deben ser considerados "pueblos" con derecho a la autodeterminación; y en caso afirmativo, cuáles serían el sentido y los límites de tal derecho. Es fácil deducir que la forma en que se dirima este litigio en la comunidad internacional —en su momento en cada país— tendrá un impacto crucial sobre el destino de los indígenas y otras comunidades étnicas. Ante todo, determinará la manera en que estos grupos, cuando sea el caso, ejercerán políticamente sus derechos colectivos; y consecuentemente influirá sobre las posibilidades de que los derechos humanos de sus miembros sean respetados y ejercidos plena-

mente. En suma, está en juego que estos pueblos puedan practicar sus prerrogativas ciudadanas en regímenes mínimamente democráticos; esto es, que puedan acogerse a una ciudadanía "multicultural" o "étnica".⁷

En síntesis, ahora lo sabemos con alguna certeza: contrario a lo previsto años atrás, el llamado proceso de globalización no está promoviendo homogeneidad sociocultural; por el contrario, va acompañando 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, sin que necesariamente brote con el dramatismo de los estallidos sociales. Sin embargo, este florecimiento identitario se manifiesta a menudo bajo la forma de luchas culturales —nacionales, étnicas, religiosas, regionales—, con intensidad y a escala variables.⁸ 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 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 la potencia unificadora y disolviera te que le atribuían. Por supuesto, los ideólogos de la globalización prometieron y anunciaron un mundo de igualdad 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.⁹ La "macedonización" del mundo que se anun-

7 Cf. Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*. Barcelona, Paidós, 1996; Neil Harvey, "Autonomía indígena y ciudadanía étnica en Chiapas", ponencia al XX International Congress de LASA, ms., Guadalajara, abril de 1997.

8 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*. Buenos Aires, FCE, 2003, p. 203.

9 Por ejemplo, Vilas lo anotó claramente: "Puede concluirse por lo tanto que la creación 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 interviengan y que definan contratendencias eficaces." Carlos M. Vilas, "Seis ideas falsas sobre

ciaba en un principio no aparece ya en el horizonte como un futuro ineluctable. Finalmente, los análisis más disímiles enmarcados en tal perspectiva (la globalización como maquinaria homogeneizadora) tuvieron que sucumbir a 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 la misma idea de la globalización entonces común. De ella 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 globalizador 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 suma, es esencialmente etnófila.

CONSTRUCCIÓN DE IDENTIDADES

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 un asunto ajustado a las preocupaciones de los especialistas tradicionalmente dedicados a tales materias (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

la globalización. Argumentos desde América Latina para refutar una ideología", en John Saxe-Fernández (coord.), *Globalización: crítica a un paradigma*. UNAM/INCA/NGVA/Plaza y Janés, México, 1999, p. 83.

convertido ahora en un prisma a través del cual se descubren, comprenden y examinan todos los demás aspectos de interés de la vida contemporánea. Las cuestiones establecidas del análisis social se están reafirmando y renovando para ajustarse al discurso que ahora gira en torno al eje de la "identidad".¹⁰ 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 "social" 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 mecanismos 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 el análisis de Bauman acerca de la identidad radica precisamente en que reduce la cuestión al segundo proceso; esto es, no tiene 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 sustitui-

¹⁰ Zygmunt Bauman, *La sociedad individualizada*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2001, p. 161.

tos en esta etapa de la sobremodernidad o la posmodernidad. El autor 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, éste 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 comparadas, son subproductos de un febril trazado de fronteras. No es hasta después de que los puestos fronterizos se han atrinchado 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 posmodernidad o del exceso de modernidad, 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 en la actualidad —justamente el momento en que hay cada vez *menos* comunidad y *más* individualización— es 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".¹¹ Y puesto que el autor sólo ve las reverberaciones de estas identidades 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*".

¹¹ *Ibid.*, p. 174.

La pregunta que hay que hacerse es si esta conclusión es aplicable al primer tipo de construcción de identidades, esto es, aquella que busca fortalecer y hacer viables 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.

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 posmoderna o, en la perspectiva desarrollada por Hardt y Negri, en la fase del "imperio"? En principio, es en cuanto a 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".¹² 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

¹² *Ibid.*, p. 175.

todos los casos, sino que a menudo su existencia constituye un desafío para éste. De hecho, la identidad se mantiene como una esfera de resistencia singularmente molesta y exasperante para el capital. En cambio, todo indica que la lógica capitalista no 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. Como veremos, 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 tesitura. 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 explicaremos en el capítulo siguiente, la lógica y la diferencia conflictiva de la identidad respecto del 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. 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 clave 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 peligro 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 pilastras, 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). Todo esto indica 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.¹³ 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 cotojo, 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 superar 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,

¹³ Eric Wolf, “Tipos de campesinado latinoamericano: una discusión preliminar”, en E.R. Wolf, *Una tipología del campesinado latinoamericano*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, Fichas 62, 1977.

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”.

IDENTIDADES MÚLTIPLES

Pero hay que superar las tentaciones etnocéntricas y aislacionistas que acechan a la identidad. Seguramente existen varios caminos para lograrlo. Quizás uno de los más eficaces es asumir una noción de identidad que rechace todo supuesto o principio esencialista sobre las culturas. Esto implica convenir que, en cambio, las identidades son, ante todo, *históricas*. Se conforman en contextos complejos que incluyen la presencia de otras culturas respecto de las cuales se define la propia perennencia. El cambio de estos contextos provoca transformaciones identitarias, por lo que las identidades no son inmunes a las transformaciones “procesuales” de todo tipo. En este sentido, cuando un analista ignora las determinaciones socioeconómicas, clasistas, de una identidad, incurre en un error. Las identidades no se mantienen idénticas a sí mismas, merced a una pretendida esencia invariable que flota por encima de la historia, sino que se hacen y deshacen, y a veces entran en hibernación y posteriormente renacen.

En segundo término, las identidades son *dinámicas*, no sólo en el sentido anterior de que nacen y pueden perecer o disolverse, sino además de que—mientras existen—cambian, se adaptan y realizan constantes ajustes internos. La idea de identidades que se mantienen estáticas, que conservan completamente sus límites y son inmunes a los cambios internos, es una ficción. Enseguida hay que advertir que las identidades son internamente *heterogéneas*. Los grupos identitarios no son entidades completamente homogéneas, armoniosas o estables ni están exentas de tensiones; por ello, tienen que resolver conflictos internos de manera permanente. Existen subgrupos en su seno, y en su ámbito se pueden desplegar diversas opciones a veces con algún grado de contradicción entre sí. El que sean internamente heterogéneas es lo que hace a los sistemas identitarios campos para la autorreflexión y para la crítica, y no sólo para la adhesión; para la elección y

el disenso y no sólo para el consenso. Por eso, a la hora de evaluar un sistema identitario como totalmente "involuntario", debería considerarse la posibilidad de que la permanencia en él haya pasado por una elección reflexiva, por la prueba del disenso y finalmente por la decisión voluntaria de mantener la pertenencia. Es probable que en el proceso la facultad de agencia desplegada para construir una elección no se dé en el caso de todos los sujetos, ni siquiera en la mayoría, pero el hecho de que un pequeño grupo o incluso uno solo de ellos lo realice prueba lo principal: que la comunidad identitaria es un campo de heterogeneidad y contradicción en donde cabe la variedad de decisiones.

En cuarto lugar, las identidades son *múltiples*. Especialmente cuando hablamos de grupos identitarios que han sido incluidos o insertados en sociedades complejas —lo que es la norma—, la identidad se vive *intersubjetivamente* (con todas las prevenciones sobre el carácter "figurativo" que carga esta expresión)¹⁴ como un complejo "edificio" de diferentes niveles. Cuando los grupos han dejado de ser "sociedades totales" para formar parte de complejos sociales mayores (*v. g.*: el Estado-nación), en la actual fase de reestructuración de los Estados nacionales y la entrada a un espacio de articulación en el que el tiempo tiende a primar sobre el espacio (la territorialidad) las identidades múltiples también se consolidan o expanden, presionando las fronteras previamente establecidas, redefiniéndolas. Igualmente afectan al núcleo básico de la identidad, que referiremos más adelante. Ésa es, pues, la condición de la inmensa mayoría de las identidades contemporáneas, si exceptuamos algunos pequeños bolsones en el planeta. Puede decirse, por lo tanto, que la identidad múltiple es la regla. Los sujetos no se adscriben a una identidad única, sino a una multiplicidad de pertenencias que ellos mismos organizan de alguna manera en el marco de las obvias restricciones sistémicas, pero que están presentes de modo *simultáneo*. En su misma simplicidad, la imagen de diversas camisetas convenientemente colocadas una encima de otra, sobre el mismo sujeto, ayuda a ilustrar el fenómeno. El mismo papel juega la de cajas dentro de cajas como ilustración de los diversos planos y unidades de la identidad.¹⁵ Comprender la diversidad, en este caso, requiere considerar tal articulación compleja de planos identita-

¹⁴ Jameson, *Una modernidad singular*, *op. cit.*, p. 55.

¹⁵ Geertz ha llamado la atención sobre "la amplia variedad de niveles" en los que la heterogeneidad cultural "existe y resulta efectiva". Cf. Clifford Geertz, *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*, Barcelona, Paidós, 2002, pp. 257-258.

rios, como constitutivos de la noción social de los *nostros*. La pertenencia identitaria incluye estos diversos niveles o capas, y es preciso que se estudien sus mutuas influencias y contrapesos, y cómo todos ellos contribuyen a sostener y dar sentido a la llamada adscripción cultural.

Pero, finalmente, la multiplicidad de capas identitarias opera bajo un principio de *jerarquía*. No todos los estratos intervinientes tienen, en cada caso y momento, el mismo peso o importancia subjetiva y, sobre todo, intersubjetiva. Uno o algunos son colocados en primer plano, y así determinan y organizan a los demás. Tal jerarquía, de hecho, es un factor clave para definir la identidad de que se trata. Pero la jerarquización identitaria no es estática; es también dinámica. Jerarquías distintas pueden operar en circunstancias diferentes: *v. g.*, en un caso se puede poner el énfasis en la pertenencia étnica, en otro en la de género; en una situación se apelará a la filiación nacional y en otra a la religiosa. Examinar estos mecanismos ordenadores es avanzar en la comprensión de las identidades. Pero también ahorra muchos malentendidos. Como, por ejemplo, cuando un grupo indígena proclama su identidad étnica, lo que inmediatamente hace pensar a sectores no indígenas que aquél carece por completo de "identidad nacional". No es raro que esta falsa evaluación conduzca al reproche social, e incluso a la represión, en nombre de los "valores nacionales" u otros que se suponen ausentes. La noción de identidad múltiple, colmada con el principio de jerarquización identitaria, permite comprender que una particular adscripción cultural no implica forzosamente rechazar otras pertenencias con las que seguramente se tienen muchos horizontes en común.¹⁶ Lo Cortés no quita lo Cuauhtémoc.

No obstante, conviene tener cuidado, ya que en muchos casos se utiliza la noción de identidades múltiples no para ponderar su complejidad y profundidad, sino para limar sus aristas y restar importancia al fenómeno identitario. El que la identidad no sea "unívoca" se

¹⁶ A manera de ejemplo, en un informe sobre identidad de los grupos étnicos nicaragüenses en la Costa Atlántica, se señala que las identidades múltiples son la regla, sin que ello implique un rechazo de la afinidad nacional. Indica el estudio: "El 60 por ciento de los habitantes de la costa se sienten tanto o más costeños que nicaragüenses. Esto no significa [...] que se promueva una negación de la identidad nicaragüense. Se trata más bien de un proceso condicional: un costeño no logra sentirse nicaragüense si antes el Desartollo (PNUP), *Las Regiones Autónomas de la Costa Caribe. Informe de Desarrollo Humano 2005*, PNUD, Managua.

menciona frecuentemente como la prueba de que toda invocación de la identidad, en tanto plataforma desde la que se reclaman ciertos derechos, es un extremo inaceptable o políticamente incorrecto, sea por la imposibilidad de definir los linderos identitarios, sea por el carácter secundario o de poco peso del ámbito invocado, dadas las "mezclas" culturales que siempre están presentes. Hay que estar alerta contra la pretensión de utilizar la noción de identidades múltiples para desvalorizar la identidad misma, colocándola bajo la perspectiva de la "fluidéz" o el "hibridismo" que supuestamente "relativizan" el sentido de pertenencia. Esta manera de plantear las cosas es inapropiada. Desde luego, existen identidades múltiples de este tipo -las que procura generalizar la globalización capitalista- pero, como veremos, no son las únicas posibles. Las identidades múltiples que aquí interesan tienen siempre un "núcleo duro", que busca sustentarse en cada caso en el plano que proporciona mayor asidero comunitario. La identidad básica se asocia a la comunidad. Así, identidad y comunidad (o mejor: *comunalidad*) son fenómenos fuertemente entrelazados. El sentido de pertenencia, que otorga significado a la vida, va asociado a la identidad que *fluye de la comunidad*. Si la "identificación" globalizada, que examinó Bauman, "brota en el cimiento de las comunidades", aquí la fuerza cohesiva de la identidad germina en el jardín de la comunidad.

Cuando todo sentido de comunidad desaparece, cuando no es el sólido sostén de ningún plano identitario, las identidades múltiples se debilitan, se dislocan y entran en crisis. Las identidades múltiples se transforman entonces en identidades agónicas, en amasijo de referentes volátiles que pueden ser fácilmente manipuladas por políticos y mercaderes, y que pueden terminar en identidades muertas. Es lo que está ocurriendo con muchas sociedades golpeadas por la individualización del actual capitalismo globalizante, tal como es descrito por diversos analistas. Como se observó, a los efectos de este tipo de crisis no son inmutables los pueblos indígenas si el plano que garantiza el sentido de comunidad, colocado en el primer rango, resulta desarticulado y no pueden encontrar un sustituto con la misma consistencia. Es entonces cuando los indígenas, atrapados en la vorágine individualizadora y anómica, entran, como ocurre con otras víctimas de la sobremodernidad, en el paradójico proceso de sustituir la comunidad por la "identidad", pero ya en un sentido completamente distinto: como la "identificación" que es la búsqueda afanosa e inútil de la comunidad perdida, quizá para siempre.

Volviendo a la globalización, en resumen, se podrían distinguir cuatro hipótesis sobre sus efectos socioculturales:

1] La primera se funda en la inicial caracterización de la globalización como una fuerza inevitable e irrefrenable, que no era fruto de ninguna voluntad o proyecto político-económico, sino que emergía de una misteriosa necesidad. El TINA ("There Is No Alternative") de Margaret Thatcher fue su formulación emblemática y arrogante. Se enmarca en lo que Saxe-Fernández denominó la versión *pop* del "paradigma globalista", que concebía la nueva fase del capital en los términos de un impulso de la naturaleza, casi equivalente a la ley de la gravedad.¹⁷ Lo inteligente, recomendaban entonces los ideólogos neoliberales, era acoplarse a esta tendencia, pues nada podía hacerse para cambiarla.¹⁸ 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, ésta es la hipótesis que rápidamente sucumbe ante la evidencia.

2] La que sigue 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 florecer en el marco de la globalización. En algunos casos, es una visión reactiva a la primera tesis, que sostiene oscuramente su cerridumbre, 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.¹⁹

3] 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. Es la perspectiva ya examinada que adopta Bauman.

¹⁷ John Saxe-Fernández (coord.), *Globalización: crítica a un paradigma*, México, Plaza y Janés-UNAM-HES, 1999, p. 12. Véase también John Saxe-Fernández y James Petras (con la participación de O. Nuñez Rodríguez y H. Velmejer), *Globalización, imperialismo y clase social*, Buenos Aires/México, Lumen, 2001, *passim*.

¹⁸ A contrapelo de lo que alguna vez recomendaba Berndt Brecht: "No acepten lo habitual como cosa natural/ [...] Nada debe parecer natural/Nada debe parecer imposible de cambiar."

¹⁹ Como quedó dicho, planteamientos en este sentido se encuentran, ya en los años noventa del siglo XX, en autores como Immanuel Wallerstein o Anthony Giddens.

Lo que hace problemático este enfoque es la noción restrictiva de "Identidad" que asume el autor:

LA POTENCIA POLÍTICA DE LA COMUNIDAD

4] El enfoque que adopto aquí, asumiendo en parte la perspectiva sugerida en *este* punto por Hardt y Negri,²⁰ 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) no homogeniza en los términos originalmente predichos ni las identidades sólo engrasan el mecanismo globalizador. Hay construcciones identitarias que aceitan el sistema (éste es el núcleo de verdad que contiene el análisis de autores como Bauman); pero otras arrojan arena en los engranajes de la globalización, parecen capaces de resistir 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. En el Foro Social Mundial, por ejemplo, el eje de la diversidad, tanto en su acepción propiamente cultural como social, política y biológica (defensa de la biodiversidad), ocupa un sitio cada vez más medular en los debates y en las elaboraciones reivindicatorias. La razón de esto es que en gran medida, actualmente, luchar contra la globalización neoliberal es luchar contra la *individualización* (no contra la individualidad) que es el desfilado de sus efectos devastadores y, como contrapartida, luchar en favor de la preservación de las diversas formas de *comunidad* humana y de los valores solidarios que estas colectividades contienen. En este sentido puede decirse que el total triunfo del capitalismo neoliberal implicaría el colapso de las comunidades, o una situación muy cercana a esto: y un

²⁰ 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 esta propuesta.

hecho de ese alcance pondría en peligro la sustentabilidad cultural y ecológica de la humanidad misma.

Pero de nuevo aquí, cuando hablamos de comunidad, debemos precisar de qué conglomerado humano se trata, pues la globalización también tiene su preferencia "comunitaria". Bauman completa su visión del tipo de comunidad —correspondiente a la categoría de identidad volátil o *identificación* ya examinada— que es propio de la actual etapa del capitalismo, fase bautizada por él 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 pseudo-comunidades "extraterritoriales" 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, 'monoespectradas' o 'con un solo propósito'. Su tiempo de vida es breve y lleno de sonido y de furia. No extraen poder de su expectativa de duración sino, paradójicamente, de su precariedad y de su incierto futuro, de la vigilancia y de la inversión emocional exigida por su frágil pero furibunda existencia."²¹

¿Cómo caracterizar y bautizar estas pseudo-comunidades o comunidades globalizadas? El autor adopta la designación de *comunidades de guardatarropa* que denota muy apropiadamente los rasgos señeros de estas uniones temporales de individuos. Los asistentes a un espectáculo, vestidos para la ocasión, antes de enunar en la sala dejan en el guardatarropa sus abrigos y otras prendas; participan en la función con una vaga o intensa sensación de ser parte de un conglomerado que aplaude, guarda silencio, desaprueba o estalla de júbilo al unísono, galvanizados no por la relación entre ellos sino por el espectáculo que los congrega. Cuando termina la función, los espectadores recogen sus atuendos, si es el caso, vuelven a sus respectivos papeles y a ser individuos atomizados sin 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 guardatarropa, 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". Bauman concluye que, en la actual

²¹ Z. Bauman, *Modernidad líquida*, Buenos Aires, FCC, 2003, p. 210.

modernidad líquida, los espectáculos remplazan a la "causa común" que caracterizaba a la época de la "modernidad pesada/sólida/*hard-war*", lo cual "da cuenta de una gran diferencia en cuanto a la naturaleza de las identidades actuales" (las volátiles identificaciones), al tiempo "que explica las tensiones emocionales y los traumas generadores de agresión que suelen acompañar su constitución".

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 ruina a la que deben regresar en cuanto acaban los festejos". Conviene aclarar que el carnaval, tal como lo define aquí Bauman, debe ser claramente distinguido de la *fiesta* (que en algunas culturas puede adoptar formas carnavalescas). Como lo observó agudamente Gadamer, la fiesta está más emparentada con el rito y su espíritu colectivo, cuya naturaleza radica en "ser sostenido por la totalidad de los reunidos o de sus representantes, todos los cuales se empeñan en el mantenimiento de los usos". A diferencia del espectáculo o el carnaval, en donde los individuos son consumidores efímeros y no logran construir un colectivo que trascienda la representación, en la fiesta es el colectivo mismo el protagonista central: "El rasgo distintivo de lo festivo", explica Gadamer, "no es precisamente que uno se lo pase bien, sino que la colectividad participa, por ejemplo, mediante la música o mediante los discursos solemnes". Y las cosas operan así aun en el caso de que "la fiesta no sea ninguna celebración alegre". Las fiestas son "formas de la vida en las que todos se reúnen [...], siempre de modo que el discurrir de los momentos festivos y el cumplimiento de los usos son compartidos por todos".²²

En cambio, volviendo a Bauman, las comunidades de guardarropa o de carnaval constituyen "un rasgo tan indispensable del paisaje líquido/moderno como la soledad de los individuos *de jure* y sus ardientes pero vanos esfuerzos por elevarse al nivel de los individuos *de facto*". Es fácil entender entonces que estas comunidades (esos "artefactos efímeros del continuo juego de la individualidad", como lo extraxta el autor) no pueden ser el remedio para la soledad y el sufrimiento de los individuos ni el terreno en que éstos pueden expresar 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 alas 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.²³

Las pseudo-comunidades de la modernidad líquida pueden emparentarse con los no lugares de la "sobremodernidad" que estudia Marc Augé. Los no lugares, como los entiende este autor, rebasan los momentos de encuentro efímero, los espectáculos que configuran las comunidades de guardarropa, abarcando territorios cada vez más amplios de la sociedad contemporánea. No obstante, las sociedades fugaces de guardarropa pueden ser espacialmente ubicadas en el ámbito típico de los no lugares, que 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 espacios de "la individualidad solitaria".²⁴ Desde los aeropuertos hasta los supermercados, desde las cadenas hoteleras hasta el aislamiento del cajero automático, la sobremodernidad impone "a las conciencias individuales experiencias y pruebas muy nuevas de soledad". Mientras "los lugares antropológicos crean lo social orgánico, los no lugares crean la contractualidad solitaria".²⁵ El papel del no lugar es crear "la identidad compartida de los pasajeros, de la clientela o de los conductores del domingo". En suma, lo característico del no lugar es que "no crea ni identidad singular ni relación, sino soledad y similitud", pues allí no se construye la historia sino que "reinan la actualidad y la urgencia

²² Z. Bauman, *Modernidad líquida*, op. cit., pp. 211-212. De paso, lo dicho debería prevernos 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.

²³ Marc Augé, *Los no lugares: espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona, Gedisa, 1998, p. 83.

²⁵ *Ibid.*, pp. 97-98.

²² Hans-Georg Gadamer, "Acercas de la fenomenología del ritual y el lenguaje", en *Mito y razón*, Barcelona, Paidós, 1997, pp. 92-93.

del momento presente".²⁶ Asimismo, el espacio de la sobremodernidad "sólo tiene que ver con individuos (clientes, pasajeros, usuarios, oyentes) pero no están identificados, socializados ni localizados [...] más que a la entrada y a la salida"; el no lugar es "lo contrario de la utopía: existe y no postula ninguna sociedad orgánica", o sea, es incapaz de construir sociedades sólidas.²⁷

Con este telón de fondo, es claro que la idea expresada antes —a saber, que la defensa de la comunidad es un factor crucial en la presente etapa histórica, quizá como nunca lo fue antes— no se refiere a las pseudo-comunidades promovidas por la globalización ni a 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. Contra esta comunidad el poder globalizado tiene que arremeter con todas sus fuerzas.²⁸

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 evidentes "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, o de los espacios de interacción y sociabilidad acostumbrados (como los cafés y restaurantes, cuyo lugar es ocupado por los negocios transnacionales de la *fast-food*), "pueden verse en primer lugar y de forma más dramática 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,

²⁶ *Ibid.*, pp. 104 y 107.

²⁷ *Ibid.*, p. 114.

²⁸ "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 humanos permiten que esos poderes puedan actuar". Z. Bauman, *Modernidad líquida*, *op. cit.*, p. 20.

pues la vida cotidiana amenazada es "mucho más difícil de representar" dado que, aunque su segregación se hace visible, a menudo "la sustancia positiva de lo que se defiende tiende a reducirse a tics y rarezas antropológicas", traducéndose en la defensa de alguna "tradición" (especialmente religiosa). Jameson cuestiona la noción de "tradición", en tanto que por sí misma suscita serias dudas acerca de que pudiera 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.*²⁹

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 *andaje en una comunidad realmente existente*". La comunidad, con las reservas que se indicarán luego, se convierte así en el bastión fundamental de la resistencia política *positiva* y socialmente productiva:

Ésta 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*. 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 envases de todo movimiento político, *el programa por así decir de su propio proyecto.*³⁰

Pero esto no supone una defensa conservadora de la comunidad. A Jameson no se le escapa que, al menos desde un enfoque de izquierda, 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". De ahí que de inmediato agregue la apostilla sobre los tres problemas a que ha de hacer frente quien "apele al valor fundamen-

²⁹ Fredric Jameson, "Globalización y estrategia política", en *New Left Review*, núm. 5, Madrid, Ediciones Akal, 2000, p. 20.

³⁰ *Ibid.*, p. 21, cursivas nuevas. Allí mismo, el autor hace una puntualización de extraordinaria importancia: "tal cohesión colectiva [fuente y plataforma de la resistencia política] puede fragmentarse en *la lucha*"; eso 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.

tal de la comunidad o de la colectividad desde una perspectiva de izquierdas", a saber: 1] "cómo distinguir radicalmente esta posición del comunitarismo";³¹ 2] "cómo diferenciar el proyecto colectivo del fascismo o el nazismo"; o de cualquier proyecto autoritario y excluyente, me permito agregar. Y 3], un punto básico que por el momento no requiere mayores comentarios: "cómo poner en relación mutua el ámbito social y el económico, es decir, cómo utilizar el análisis marxista del capitalismo para demostrar la inviabilidad de las soluciones sociales dentro de ese sistema".³²

Retengo aquí la idea decisiva de que 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".³³ 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 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 comunitarista.³⁴ Lo que resulta claro

³¹ Puede entenderse esta solicitud en relación con la corriente que, en el seno del propio liberalismo, defiende cierta colectividad y el contexto cultural (sin desprenderse de la tradición liberal), al tiempo que disputa con las posiciones deontológicas que sacralizan el individualismo (hemos estudiado el comunitarismo, *supra*, en el cap. 5) pero también respecto de concepciones que entre nosotros conocemos como "comunitarismo", cuya posición central es una defensa ciega y acrítica de la tradición esencializada, la cual desemboca en un "autonomismo" conservacionista. Véase, H. Díaz Polanco, *La rebelión zapata y la autonomía*, México, Siglo XXI Editores, 1997, pp. 52-56.

³² Anthony Giddens, *loc. cit.*, p. 21, nota 17.

³³ Anthony Giddens, *Mis años de la izquierda y la derecha. El futuro de las políticas radicales*, Madrid, Cátedra, 1994, p. 20.

³⁴ Cf. H. Díaz-Polanco, "La realidad es más que una inmensa estampa verde. Siere precisiones necesarias" en *Ojerasca*, núm. 6, México, octubre de 1997, punto 7.

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 etnias, 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 del capital globalizador y para abrir el camino hacia un mundo distinto.

9. CRÍTICA DEL MULTICULTURALISMO

Con este telón de fondo, realicemos ahora un conciso esbozo del 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 coctel ideológico. Hay un plano en que funciona como mero vocablo *descriptivo*, que remite a la diversidad sociocultural, a sus variadas manifestaciones identitarias, mixturas, 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. En ocasiones lo que se busca es cargar el multiculturalismo con resonancias positivas, identificándolo en el imaginario con la diversidad misma.

A veces 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 ambigüamente que tales movimientos y proyectos se enmarcan en un *enfoque* particular, que se desea promover, y que es el "genuino" sentido afirmativo del multiculturalismo. Es así como algunos han podido afirmar que, hoy, "todos somos multiculturalistas". En rigor, esto está lejos de ser cierto.

EL MULTICULTURALISMO REALMENTE EXISTENTE

El multiculturalismo realmente existente aparece en su exacto carácter cuando prestamos atención a su médula, en tanto un peculiar *enfoque teórico-político* que contiene una concepción acerca de qué es la

diversidad y cómo ésta debe insertarse en el sistema de dominación; y que, consecuentemente, recomienda un conjunto de prácticas o "políticas públicas" que deben adoptarse respecto de las diferencias ("políticas de identidad"), especialmente teniendo en mente la discutida "neutralidad" del Estado; las llamadas "acciones afirmativas" o "discriminación positiva".¹ 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 si descontamos sus acepciones espurias, es el enfoque teórico-político y sus prácticas conexas.

Con sus múltiples rostros benévolo, el multiculturalismo se despliega por todo el mundo, incluso 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*, originamente elaborado y empaquetado en los centros de pensamiento anglosajones, y cuyas fábricas conceptuales se ubican en algunos medios académicos de países como Estados Unidos, Canadá e Inglaterra. Posteriormente, desde luego, encontró sus ideólogos vicariables, 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. Es innecesario aclarar que no todos los que de algún modo se han adherido al multiculturalismo actúan con mala fe o segundas intenciones. Lo que importa subrayar aquí es que ni el enfoque del multiculturalismo 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 del 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 *particu-*

¹ Para una síntesis del tipo de "políticas" que se debate bajo la "rúbrica" del multiculturalismo, véase Will Kymlicka, *Estados, naciones y culturas*, Córdoba, Almuzara, 2004, pp. 95-94.

lar. 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 globalización 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. Examinemos sucintamente estos pilares del multiculturalismo.

En tanto ideología del momento diferencial del capital globalizado, el multiculturalismo exalta la diferencia como cuestión "cultural", mientras disuelve la desigualdad y la jerarquía que las mismas identidades diferenciadas contienen y que pugnan por expresar y superar. De ahí que acentúe la política del "reconocimiento", mientras evita cualquier consideración o política relativa a la *redistribución*, cuya sola entada denunciaría la desigualdad y apelaría a relaciones igualitarias.²

Éste es un primer indicio de que el multiculturalismo es, ni más ni menos, que el enfoque y la "política de la identidad" del neoliberalismo globalizador. Refiriéndose a cómo la política multiculturalista en los países centrales utiliza la diversidad (en este caso en relación con la población musulmana) no para promover la igualdad sociocultural, sino para embozar y apuntalar la inequidad, Tariq. Alí observa que hay un contraste crucial entre los musulmanes de la diáspora, que quedan insertos en sociedades occidentales, y aquellos que han permanecido en sus comunidades islámicas: "Estos últimos son más críticos, porque la religión no es crucial para su identidad. Se da por sentado que son musulmanes. En Europa y América del Norte las cosas son diferentes. Hay ahí un multiculturalismo oficial que acentúa la diferencia a expensas de todo lo demás. Su surgimiento se correlaciona con *un declive en la política radical*. Los términos 'cultural' y 'religión' son sustitutos eufemísticos, suavizados, de la inequidad socioeconómica, como si la diversidad, y no la jerarquía, fuera el aspecto central en las sociedades europea o estadounidense contemporáneas."³

Este ejemplo de manejo de la diversidad se puede extender a otros grupos identitarios, en cuanto caen en el vórtice globalizante. Comienza así un complejo proceso mediante el cual simultáneamente

² Para una visión sobre el debate del reconocimiento y la redistribución, véase *infra*, capítulo 10.

³ Tariq. Alí, "Carta a un joven musulmán", en *La Jornada*, sección El mundo, Ramón Vera Herrera (trad.), 25 de junio de 2005, p. 31, cursivas nuestras. (El texto es parte del libro *The Clash of Fundamentalisms: Crusades, Jihads and Modernity*, Londres, Verso, 2005).

se se despolitiza la economía (con lo que se desvanecen la exploración y todos los efectos a ella asociados) y, en cambio, se politiza la cultura (convirtiendo la diferencia en la causa de todos los agravios y levantando el reconocimiento como la única clave de su superación). Agudamente, Žižek ha mostrado cómo cierta "politización de las distintas identidades"—otra cara de la "despolitización de la economía", cuya consecuencia es dar carta de hecho *natural* al capitalismo globalizador—constituye en rigor una "despolitización de la política". Mediante este movimiento se remplaza la lucha política por la "lucha cultural", que queda reducida a la búsqueda del "reconocimiento de identidades marginales" y la "tolerancia" hacia ellas.⁴ No es de extrañar que la misma tolerancia liberal-multiculturalista se arremoline en el vacío para dar nacimiento a su contrario.

EL CARÁCTER LIBERAL

El multiculturalismo es liberal desde cualquier punto de vista. Permanentemente está en trance de hacer valer la "superioridad" civilizatoria o moral de la ideología neoliberal que encarna, frente a las otras culturas o identidades. Es cercano al misterio por qué en ocasiones quienes dicen rechazar principios centrales de la filosofía liberal y del actual proyecto neoliberal, aceptan los tópicos multiculturalistas; y más insondable aún es cómo logran, si es que lo consiguen, tal compatibilidad. El carácter liberal del multiculturalismo ni siquiera debería ponerse en duda, si hacemos caso a sus más conspicuos teóricos, quienes lo admiten abiertamente. Es el caso de Will Kymlicka, cuyas influentes obras sobre el tema tienen como fin hacer expreso y reforzar el sustento liberal del multiculturalismo, como lo indica el subtítulo de su libro más conocido.⁵ El designio multiculturalista es claro: manejar la diversidad en las sociedades liberales, acorde con las nuevas necesidades del capital global, y establecer terminantemente la línea más allá de la cual ciertos "modos de ser" no son aceptables. Eso es, determina qué es una diferencia admisible a partir de los principios liberales, y por tanto señala cuáles son los límites de la tole-

⁴ Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires, Paidós, 2001, p. 237.

⁵ Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, C. Castells Aulveda (trad.), Barcelona, Paidós, 1996.

rancia, fijados por el propio liberalismo. Kymlicka, uno de los autores que con más ardor ha defendido el reconocimiento de otras culturas, por considerarlas válidas y legítimas desde lo que considera un liberalismo abierto a la pluralidad, a cada paso tropieza con las barreras que le impone su propio enfoque.

No puedo detenerme aquí en los detalles de su angustiante dilema. Pero podemos ilustrarlo brevemente a partir de la distinción entre "protecciones externas" y "restricciones internas" que está en la base de su concepción de la "autonomía". El punto del autor es que el autogobierno que se puede reconocer como derecho autonómico a los grupos con identidades propias es exclusivamente para que se resguarden de las amenazas y restricciones que puedan resultar de las decisiones arbitrarias de una mayoría perteneciente a otra cultura y que dispone de los instrumentos del poder. Es lo que llama protecciónes externas. Con ello se podría garantizar una equidad "multiculturalmente" correcta entre los grupos. Pero las decisiones que el grupo culturalmente subordinado pueda adoptar de cara a su propio sistema cultural y que buscan dar sustento a su vida colectiva, en tanto comunidad o pueblo (es decir, las restricciones internas), no deben permitirse desde un punto de vista liberal.

Kymlicka no parece advertir una primera cuestión que tendría consecuencias para su propia propuesta. Admitiendo la importancia que le otorga a las "protecciones externas" para alcanzar la equidad, no cae en la cuenta de que las "restricciones internas" que los grupos quieren mantener, al menos en buena parte, tienen el propósito de proteger a su comunidad de las amenazas exteriores y, como tales, funcionan en todo de acuerdo con las protecciones externas que le parecen adecuadas al autor.

¿Estaría Kymlicka dispuesto a aceptar *estas* "restricciones internas" que operan prácticamente como auténticas "protecciones externas"? Me temo que no. La razón de esa negativa radicaría en que, realmente, el criterio de este autor para la distinción entre protecciones y restricciones es claramente qué hace posible la afirmación preeminente de los derechos individuales y qué sería—por su talante colectivo—un ataque a esos derechos. Kymlicka rechaza toda referencia a "derechos colectivos" (prefiriendo hablar de derechos con referencia a "grupos"). Sólo los derechos individuales merecen equipararse con los derechos "básicos" o "humanos" que el liberalismo ya ha definido. Estos derechos, a su vez, se sostienen en la facultad de *elección*, de decidir con autonomía, según lo entiende el propio liberalismo.

Cualquier situación que se aparte de este marco, por tanto, deberá considerarse como un ataque a la libertad que, desde luego, no debe tolerarse. De ahí que el autor opine que "los liberales, cuando se trata de promover la equidad entre los grupos, pueden y deben postular determinadas protecciones externas, pero deben rechazar las restricciones internas que limitan el derecho de los miembros de un grupo a cuestionar y a revisar las autoridades y las prácticas tradicionales".⁶ Pero lo que el autor no puede ocultar es que lo que llama restricciones internas no son más que las decisiones que podrían adoptar los miembros del grupo a partir de sus propias normas identitarias y que *podrían ser distintas o contrarias a los patrones liberales*.

Éste es el *quid* del asunto, y no el punto de garantizar la facultad de *agencia* de los individuos, que como hemos visto (*supra*, capítulo 5) no tiene que estar suprimida en el ámbito colectivo. Aunque pudiera mostrarse, hasta para el más exigente, que lo acordado es la expresión de la voluntad y el deseo más ardiente de los miembros del grupo, que ejercen así su facultad de elección, si ese acuerdo se aparta de lo liberalmente correcto, el autor lo considerará inaceptable. Lo que se busca garantizar es, entonces, el conjunto de principios y prácticas *liberales*. Sólo hay un camino: vivir como liberal o convertirse en un liberal. En un pasaje de otra obra, Kymlicka registra la opinión de los que objetan que algunas minorías "no son liberales" y, por lo tanto, "los liberales deberían tratar de integrar a sus miembros" en lugar de aceptar las demandas de respeto a sus culturas. Ante esto, el autor argumenta que, "incluso en ese caso, nuestro objetivo no debería ser la asimilación de la cultura minoritaria, sino más bien *liberalización* de modo que pueda convertirse en el tipo de sociedad de ciudadanos libres e iguales que el liberalismo se propone lograr".⁷ Así que las minorías podrán mantener, desde luego bajo ciertas condiciones estrechamente vigiladas por el Estado neutral, algunos vistosos rasgos culturales, costumbres, lenguas, etc., y todas esas diferencias serán aceptables, pudiendo mantenerse incluso "como sociedades diferenciadas", siempre que asuman los principios liberales básicos (en lo político, lo social y lo económico, se entiende) y no planteen ningún género de desafío a esa filosofía y ese modo de vida; es decir, a condición de que se avengan a ser "liberalizadas" (o "civilizadas", como se decía antes).

⁶ *Ibid.*, p. 60.

⁷ Will Kymlicka, *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, Paidós, T. Fernández Arz y B. Eguibar (trads.), Barcelona, Paidós, 2003, p. 82, cursiva nuestra.

Si uno quisiera resumir la gran paradoja del liberalismo sobre la cuestión en examen debería señalar que esta concepción pone el énfasis en la capacidad de las personas para decidir, para elegir. Pero, al mismo tiempo, sostiene con cierta defachatez que hay una opción fundamental que está estrictamente prohibida o excluida del juego de la libre elección: *no elegir la individualización liberal*. Es en este sentido que Bauman ha dicho que en la modernidad, cada vez más hegemónizada por el liberalismo, la individualización resulta, más que una elección, un *destino*.⁸ No obstante, al mismo tiempo, esa única puerta de salida se nos presenta como nuestra más libre elección.

Lo que se deduce de este cuadro es muy instructivo. El multiculturalismo liberal está dispuesto a aceptar cualquier grupo cultural que no desafíe la visión del mundo ni las prácticas que avala el liberalismo. Lo que equivale a decir que el liberalismo es tolerante con todo grupo social que es ya liberal o que se dirija mansamente hacia la plena aceptación de que la forma de *estar en el mundo* que aquel prescribe es la única y verdadera "vida buena".⁹ Esta es la tolerancia multiculturalista: te acepto porque apruebo que eres liberal o quieras serlo (y admities que te conduzca hacia mi fin, que ahora también es el tuyo); te acepto porque es como aceptarme a mí mismo. Pero si osas querer mantenerte en tu diferencia inaceptable te caerá un diluvio de argumentos morales que han elaborado los filósofos políticos liberales en los últimos dos siglos; y nunca está de más recordarte que, ante tal obsesión, los políticos a secas suelen dar respuestas más rudas. Conviene tener presente que Wáizer, un liberal un tanto descreído respecto de esta forma de enfocar las cosas, en su opúsculo sobre el tema ha recordado que difícilmente se puede ver como ejemplo de tolerancia el que estemos dispuestos a aceptar lo que aprobamos ("¿cómo se puede decir que tolero lo que apruebo?").¹⁰ La esencia de la tolerancia debería ser la admisión de que el diferente —aunque cultive creencias o prácticas que en principio no deseamos asumir o imitar— merece nuestro respe-

⁸ El autor advierte que "ahora, como antes —en la modernidad tanto en su etapa líquida y fluida como en su etapa sólida y pesada—, la individualización es un destino, no una elección. En la tierra de la libertad individual de elección, la opción de escapar a la individualización y de rehusarse a tomar parte de ese juego es algo enfáticamente no contemplado", Zygmunt Bauman, *Modernidad líquida*, Buenos Aires, FCC, 2003, p. 39.

⁹ Según recuerda Farrel, L. Strachev ironizaba sobre el educador liberal Thomas Arnold, diciendo que Arnold creía en la tolerancia, pero con ciertos límites: toleraba a aquellos con los que estaba de acuerdo". Martin D. Farrel, *La filosofía del liberalismo*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992, p. 529.

¹⁰ Michael Walzer, *Tratado sobre la tolerancia*, Buenos Aires, Paidós, 1998.

to. Esto implica, sin duda, serias incertidumbres y dificultades. Pero los retos políticos y morales que verdaderamente vale la pena abordar son los que resultan del marco de respeto por la variedad humana que trae consigo la auténtica tolerancia.

¿Cómo resuelve el multiculturalismo la disyuntiva entre su proclamado respeto por la diferencia, encarnada en los grupos, y el imperativo liberal de reducir el ámbito de la libertad a la esfera individual? Es un problema advertido recientemente por el citado Wáizer, cuando se puso a reflexionar sobre la obsesión del liberalismo de colocar el reino de la libertad en las asociaciones "voluntarias", único lugar en el que el individuo puede "elegir" (incluso a esas mismas asociaciones), mientras hace todo lo posible por eliminar o poner de lado las asociaciones "involuntarias" (orgánicas, colectivas, identitarias, legadas) que a los liberales siempre les han parecido algo cercano a un territorio de la opresión y la tiranía. El autor incluye entre lo que llama los tres defectos del liberalismo, su tenaz ignorancia de que lo principal de la vida asociativa "no es obra de aquel héroe liberal, de aquel individuo autónomo que elige libremente dónde asociarse", sino que, por el contrario, "la mayoría de nosotros nos encontramos ya en grupos que nos vienen dados" y tales grupos son "aquellos de los que nos puede parecer más importante formar parte".¹¹ Aquí reverbera la visión de Marx acerca de cómo hacen la historia los hombres.¹² La otra idea de Wáizer, complementaría de la anterior, es que "las deliberaciones de individuos autónomos no constituyen más que una porción muy pequeña de la política democrática en su conjunto" y que la parte más importante viene que ver con el "conflicto social" prácticamente ignorado por los teóricos liberales. Estos defectos o exclusiones tienen el efecto de "hacer la lucha contra la desigualdad más difícil de lo que debiera", por lo que el autor concluye que "el liberalismo, en su variante más común hoy día, es una teoría insuficiente y una praxis política inservible". Y entre las razones que ofrece para tan severo juicio se encuentra ésta: "la desigualdad está alojada, por decirlo así, en las asociaciones involuntarias, cuya importancia

¹¹ Michael Walzer, *Razón, política y pasión. 3 defectos del liberalismo*, Madrid, Machado Libros (serie Intervenciones), 2004, p. 11.

¹² Marx prácticamente abre *El discurso Brechtiano de Luis Bonaparte* con estas palabras: "Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado. La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos..."

rara vez reconocen las teorías liberales". Apreciando la sagacidad de la crítica, lo que no aparece en este texto de Walzer es algún indicio sospecha de que tales defectos o exclusiones respondan a la necesidad intrínseca del enfoque liberal de centrarse en el individuo descontextualizado (mientras ignora las identidades colectivas) y dejar de lado la desigualdad. Walzer propone resolver el dilema aconsejando que el liberalismo renuncie a algunas características que, a mi juicio, son presupuestos básicos y cuya eliminación va más allá de lo que él ve como meras "correcciones". El arreglo propuesto por Walzer equivale a disolver o poner patas arriba el liberalismo, lo que no se acompaña con la esperanza del autor de que lo que resulte sea "una teoría liberal".¹⁸ En todo caso, el mérito de Walzer es que se aventura a cuestionar el prejuicio del liberalismo de que las asociaciones "no voluntarias", como los sistemas identitarios, son ámbitos en los que no puede desplegarse la libertad humana, el buen sentido de la vida y las condiciones para tejer relaciones igualitarias.

Hasta ahora, Kymlicka no se atreve a tanto. Su recurso es salirse por la tangente. En primer término, se ve tentado a reducir el campo en que deben aplicarse los principios multiculturalistas a "Occidente": un ámbito en donde, a su juicio, "el meollo" del multiculturalismo "estriba en cómo interpretar los principios liberal democráticos, no en decidir si esos principios son legítimos o no". Es obvio que está pensando de modo principal en Norteamérica (particularmente en su natal Canadá). Si de eso se tratara, allí no habría mucho problema (dejando de lado el "pequeño" asunto de las poblaciones autóctonas). El supuesto de Kymlicka es que en esos países todas las demás "minorías" y los migrantes están ansiosos de asumir libremente el modo de vida liberal. Aun aceptando este autocomplaciente relato, el autor no explica qué hacer con el resto del mundo (no sólo sociedades del Sur empobrecido, sino también del Norte rico que son cada vez más heterogéneas culturalmente) en donde existen comunidades o pueblos que sí desafían, en grado variable y desde visiones distintas, la legitimidad de esos principios liberales. Como hemos visto, el principal desafío de esos grupos se manifiesta en su propósito de mantener la organización comunitaria y sus identidades, oponiéndose a cualquier medida que conduzca directa o indirectamente a la destrucción del tejido material, objetivo e intersubjetivo que da existencia a la comunidad. Dado que, más tarde o más temprano, el actual

¹⁸ Michael Walzer, *Razón, política y justicia*, op. cit., pp. 12-13.

despliegue del capitalismo globalizador entra en conflicto con las comunidades, es inevitable el desencuentro entre estos modos de vida comunitarios y los valores liberales que sustentan la expansión capitalista.

Este último punto es relevante, sobre todo si se toma en cuenta la pretensión del multiculturalismo de propagarse como la gran solución, el arreglo universal a la problemática de la diversidad. El autor se vería colocado en la incómoda posición de sugerir que el multiculturalismo sólo es válido para el mundo anglosajón que conoce. Pero sabemos que ése no es el caso, como se deduce de que ante la objeción de Bhikhu Parekh en el sentido de que hay grupos que creen que sus culturas no liberales tienen un "valor intrínseco", Kymlicka manifiesta (sin imitarlo al mundo anglosajón) que aunque su enfoque permite "a los individuos adoptar esa actitud en relación con su cultura", su teoría "no responde" de igual modo: su "teoría liberal" admite "que los individuos son libres de adoptar esa actitud", pero "no permite al grupo restringir las libertades civiles básicas" tal como el mismo autor las entiende. Así, pues, se puede aceptar que los miembros de un grupo crean que es importante arreglar su vida privada según su cultura no liberal, pero les está prohibido hacerlo en tanto colectivo y entre público, pues sólo es moralmente admisible que se norme la vida según los inviolables principios del individualismo liberal que, intelectualmente, aquella cultura no acepta. En ese marco liberal, cada individuo puede arreglárselas como pueda, incluso manteniendo en su fuero interno las creencias "extravagantes" sobre el valor de su identidad. Como ha observado reiteradamente Ulrich Beck, se trata de un sistema que obliga a buscar soluciones "biográficas" a "contradicciones sistémicas", a encontrar la salvación individual para problemas que son comparitidos. En su reflexión sobre el tema, Gadamer recuerda el famoso edicto del emperador José II sobre la tolerancia religiosa (la llamada "patente de la tolerancia" emitida en 1782), un "corolario" del liberalismo liberal en el siglo XVIII. Desde aquellos inicios, para el liberalismo la tolerancia no es un signo de debilidad, sino el testimonio de su fortaleza político-estatal; tampoco implica un cabal reconocimiento de derechos al Otro. Lo que pone de manifiesto es que aquel que tolera es *el poderoso*. Se trata de un síntoma temprano de que la tolerancia no implica "el reconocimiento de iguales derechos del que piensa distinto. Lo que es tolerado se limita a la esfera de lo privado y de la vida íntima y, en todo caso, al ejercicio tranquilo del propio culto. Cuando el rey ilustrado formula en Prusia un acto de su astucia de Estado, debería sonar algo así como 'aquí

puede ser santo cada uno a su modo". Y lo que se está expresando, agrega Gadamer, es "la fortaleza de una nueva conciencia estatal, que *puede disponer de tal libertad*". Se trata, pues, de "una medida política", cuya condición "es que permanezca inalterado el orden de dominio".¹⁴ De igual manera, la actual tolerancia del liberalismo multiculturalista puede admitir que cada cual sea "diferente" a su modo, pero sin que ello implique el derecho de ser Otro: una orejad que pretenda alterar el pleno dominio liberal.

El único argumento que Kymlicka esgrime para fundar su negativa a aceptar la legitimidad de una teoría que reconozca el valor intrínseco de otras culturas no liberales es decir que, "una teoría así no sería liberal". Cuando, al cabo de varios rodeos, se muestra de acuerdo con el punto central de que su teoría no ofrece una salida adecuada a las sociedades que no son y no quieren ser liberales, admite que no posee la respuesta a tamaño cuestión, y el consuelo que le queda es que, según expresa, sus ojetores tampoco la tienen.¹⁵

Lo dicho hasta aquí se resuelve en la observación de que la tolerancia multiculturalista es intolerante del verdadero Otro. Hemos abordado antes los problemas que dificultan al liberalismo ser consecuentemente tolerante.¹⁶ 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 substancia de su Otreidad".¹⁷

¹⁴ Hans-Georg Gadamer, *Elogio de la teoría. Discursos y artículos*, Anna Poca (trad.), Barcelona, Península, 2000, p. 95, cursivas nuestras.

¹⁵ W. Kymlicka, *La política vernacular*, op. cit., pp. 89-95.

¹⁶ Véase, *supra*, capítulo 2.

¹⁷ Slavoj Žižek, *A propósito de Lenin. Política y subjetividad en el capitalismo tardío*, S. Wangarren (prol. y trad.), Buenos Aires, Amel/Parusia, 2004, p. 26.

A la luz de todo lo dicho, cabe preguntarse si es necesario o recomendable mantener el multiculturalismo, después de sustraire sus partes "negativas". ¿Es posible concebir un multiculturalismo "bueno", "positivo" o "crítico"? Me remo que con el multiculturalismo ocurre lo mismo que con la teoría y la práctica que conocemos en Latinoamérica como *indigenismo*.¹⁸ La experiencia 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, etc., ¿por qué llamarle multiculturalismo a lo que quedara en pie, si algo quedara?¹⁹ La única alternativa al viejo indigenismo y al nuevo multiculturalismo es el autonomismo que reconoce en el Otro la potencia para vivir *bien* en el mundo.

¹⁸ 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), 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 orgánicamente 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 de los grupos étnicos heterogéneos que reciben la general designación de indígenas", Gonzalo Aguirre Beltrán, "Un postulado de política indigenista", en *Una palabra*, México, CISMAR-SEPIMAH, 1975, pp. 24-25. Para una crítica del indigenismo, H. Díaz-Polanco, "La teoría indigenista y la integración", en Varios autores, *Indigenismo, modernización y integración. Una revisión crítica*, 4ª ed., México, Juan Pablos Editor, 1987.

¹⁹ 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.

LA ADMINISTRACIÓN DE LAS DIFERENCIAS

Finalmente, volviendo a la estrategia de control imperial que compendian Hardt y Negri, el movimiento diferencial es seguido por "la administración y jerarquización de estas diferencias en una economía general de dominio". Hay una clara disparidad respecto de etapas anteriores del poder del capital: el régimen colonial buscaba "fijar identidades puras, separadas"; el imperio, en cambio, "impulsa la circulación del movimiento y la mezcla". A tono con esto, la "completa asimilación cultural (a diferencia de la integración jurídica) no es por cierto una prioridad de la estrategia imperial". Se trata más bien de afirmar y ordenar las diferencias "en un aparato efectivo de dominio". En suma, generalmente "el imperio no crea división sino que, más bien, reconoce las diferencias existentes o potenciales, las ensalza y las administra dentro de una economía general de mando. El triple imperativo del imperio es incorporar, diferenciar y administrar."²⁰

Dominación de toda forma de subjetividad y su puesta al servicio del capital es, pues, el principio preferente que hoy ordena el comportamiento del sistema global respecto de las identidades. Como se ha visto, el capital busca excluir la violencia y la fuerza en su despliegue de mecanismos integradores de la diferencia. Pero no hay que engañarse. La inclinación actual del sistema no significa que las medidas duras queden excluidas, pues la delicadeza y el comportamiento sosegado no están de suyo en la naturaleza del capital; más bien, su conducta depende siempre de las expectativas de obtener ganancia y de los obstáculos que encuentre en su camino para alcanzarla.²¹ Por eso, no todas las diferencias cumplen los requisitos para entrar "suavemente" en el

²⁰ Hardt y Negri, *Imperio*, *op. cit.*, pp. 188-190.

²¹ Hace un siglo y medio, en el famoso capítulo sobre la acumulación originaria de su obra magna, Marx expresó de una forma inmejorable cómo vino al mundo el capital: "chorreando sangre y lodo, por todos los poros, desde la cabeza hasta los pies". Ya para entonces era claro que el comportamiento del capital respondía a los imperativos de la ganancia. Marx cita la opinión de un contemporáneo (T. J. Dunning): "El capital [...] huye de la violencia y la refriega y es de condición tímida. Esto es muy cierto pero no es toda la verdad. El capital experimenta horror por la ausencia de ganancia o por una ganancia muy pequeña, como la naturaleza siente horror por el vacío. Si la ganancia es adecuada, el capital se vuelve audaz. Un 10% seguro, y se lo podrá emplear dondequiera; 20%, y se pondrá impulsivo; 50%, y llegará positivamente a la temeridad; por 100% pisoteará todas las leyes humanas; 300% y no hay crimen que lo arredre, aunque corra el riesgo de que lo ahorquen. Cuando la turbulencia y la refriega producen ganancias, el capital adelantará una y otra. Le pueblan el contrabando y la trata de esclavos". Karl Marx, *El Capital* tomo 1, vol. 3, México, Siglo XXI Editores, 1975, pp. 950-951.

reino imperial. Cualquier identidad que entrene una politización refractaria a la globalización del capital y a su irrefrenable deseo de ganancia, encontrará una oposición implacable e inmediatamente se disolverá la tolerancia multiculturalista. La identidad de que se trata habrá topado contra una impenetrable "barrera invisible".²²

De esta suerte, la "entrada" de las identidades étnicas latinoamericanas a la esfera de la globalización no está resultando, como algunos preveían, un proceso fácil ni tranquilo. Las cosas se están complicando y más bien se enflan hacia choques políticos (no "civilizacionales", como guerrilla Huntington) que podrían derivar en situaciones cada vez más inmanejables para el poder. En los últimos lustros, los pueblos indios de América Latina entraron en un dinámico proceso de politización de sus identidades. Desde el levantamiento de los indígenas ecuatorianos en 1990 (y los sucesivos alzamientos que ocurrieron en los años siguientes, con caída de gobiernos que aplicaban las recomendaciones del capital global), pasando por la rebelión zapatista de 1994 que cimbró al gobierno considerado entonces el campeón de las buenas maneras neoliberales, hasta los movimientos indo-populares sudamericanos (especialmente en Bolivia, Chile, Perú y de nuevo en Ecuador) que han tenido lugar en el primer tramo del siglo XXI, la politización de las identidades ha sido un rasgo notable en la región. No debe sorprender que ante esta resistencia de los pueblos a entrar tersa y sumisamente en el "aparato de dominio" imperial, sean considerados ahora una grave amenaza por los centros de poder globalizados. Los movimientos de los pueblos son acusados de nacionalismo pernicioso, de empujamiento y fundamentalismo, y previsiblemente se concluye con la incriminación de ser "terroristas".

Una ilustración de ello es el documento del National Intelligence Council (NIC), elaborado por organismos de inteligencia y expertos con el fin de identificar probables amenazas para la seguridad y los negocios a escala global, y que constituye un insumo vital para el Departamento de Estado norteamericano. Se trata de identificar los

²² Žižek nos recuerda que el pasaje desde el imperialismo cultural tradicional al multiculturalismo tolerante es el resultado de una prolongada lucha político-cultural. De ahí que "esta lucha por la politización y la afirmación de las múltiples identidades étnicas, sexuales y de otro tipo siempre se produce contra el fondo de una barrera invisible pero sumamente prohibitiva: el sistema capitalista global puede incorporar las ventajas de la política posmoderna de las identidades en la medida en que ellas no perturban la circulación uniforme del capital; en cuanto alguna intervención política le plantea una amenaza, de inmediato la reprime un conjunto elaborado de medidas destinadas a excluirla..." S. Žižek, *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, *op. cit.*, p. 235.

que se consideraran focos rojos para el proceso global y, en ese marco, para los intereses de la primera potencia y sus aliados.²³ Entre los principales peligros, allí se destacan el renacimiento de la identidad musulmana que, transformada en "islamismo radical", deviene en una amenaza en Medio Oriente, el sudeste y el centro de Asia e incluso en Europa Occidental; se incluye también a la radicalización de las identidades étnicas en Latinoamérica. Según los analistas que trabajaron para el NIC, tanto en el sur de México y algunos países centroamericanos como en la región andina, "reivindicaciones territoriales impulsadas por grupos indigenistas [sic] irredentistas podrían incluir el escenario de insurgencia armada y violencia política". Más aún, el brote de "movimientos indigenistas políticamente organizados también puede representar un riesgo para la seguridad regional. Si en los próximos años los movimientos de reivindicación indigenista no logran *inserción* en el sistema político ni determinados niveles de *inclusión* social, existe la probabilidad de que muchos movimientos evolucionen hacia reivindicaciones de tipo autonómico territorial como sucediera décadas atrás en la Costa Atlántica nicaragüense, en el sur de México, la región andina y algunos países centroamericanos." En particular, les preocupa la lucha de grupos étnicos "transfronterizos" que puede llevar a una regionalización de los conflictos políticos; y, además, un viejo temor: la posible convergencia política del movimiento indígena "con algunos o varios movimientos sociales no indigenistas, pero con frecuencia radicalizados ('sin tierra' brasileños, campesinos paraguayos y ecuatorianos, piqueteros argentinos, grupos antiglobalización, etcétera), que existen en la actualidad". Les inquieta sobremedida que lo que llaman el "irredentismo indigenista" muestra "altas dosis de *incompatibilidad con el orden político y económico occidental* sostenido por los latinoamericanos de origen europeo", lo que podría provocar fracturas sociales. Pero lo que más les duele es que un "escenario de turbulencia" como el previsto, "ahuyentaría capitales, inversiones y la propia dinámica del mercado por un periodo prolongado".²⁴

No es el caso entrar aquí en la discusión sobre el carácter real o no de las posiciones que son calificadas de fundamentalistas o fanáticas.

²³ Cf. National Intelligence Council, *Latin America 2020: Discussing Long-Term Scenarios*. Summary of conclusions of the workshop on Latin American Trends, Global Trends 2020 Project, Santiago de Chile, 7 y 8 de junio de 2004.

²⁴ Cursivas nuestras. Para dos visiones divergentes sobre esta proyección: Pedro Cayuqueo, "Pueblos indígenas en la mira de EE. UU.", *Ashintuue Noticias*, Santiago, 2005; Luis Esteban González Manrique, "Ethno-nationalism: new interethnic tensions in Latin America", *ARI* 59, Real Instituto Elcano, Madrid, 2005.

Ninguna apreciación o enjuiciamiento al respecto tendrá valor, ni será justo, si no incluye una franca distinción entre el emocientismo o el nacionalismo del *dominante* y el emocientismo o el nacionalismo del *dominado*. Los criterios para enjuiciar uno u otro no pueden ser neutrales o indiferentes a las diferencias que los están marcando. Cuando el dominante vocifera contra el nacionalismo o el emocientismo del dominado, regularmente no hace sino expresar los argumentos que brotan del discurso del dominador, a menos que reconozca o incluya los argumentos del dominado, lo que casi nunca hace. Ignorar que el que está abajo, efectivamente *lo está* y que esto tiene implicaciones, invalida el juicio sobre el comportamiento de aquél en cualquier terreno. Aquí no caben "razones" neutrales frente a la realidad del poder y la dominación. Como lo ha indicado Ramoneda en su reflexión sobre el trabajo de Paul Ricoeur, no debe perderse de vista ni un instante que el "negocio de las identidades, como todo, tiene que ver con las relaciones de fuerzas".²⁵

Para el dominador, el "nacionalismo" (y en general cualquier gesto de indocilidad) de los dominados tiene un rasgo no sujeto a discusión: es peligroso y debe ser combatido sin la menor consideración. ¿Y por qué es "peligroso" o una amenaza? Al menos en este caso, la respuesta es clara: ese "nacionalismo" está sustentado en una identidad refractaria a la asimilación, a la operación emofágica. Lo primero que se utiliza es la evaluación sesgada, para desacreditar a los sujetos y atribuirles fines oscuros. Una ilustración de ello es, por ejemplo, la vinculación de los movimientos emopolíticos recientes con el régimen de Hugo Chávez en Venezuela, que conformaría lo que se ha dado en llamar el peligro del "bolivarianismo-indigenista". Según J. Michael Waller, vicepresidente de Operaciones Informativas del Center for Security Policy, uno de los ingredientes perniciosos del bolivarianismo de Chávez es el nacionalismo "indigenista" [sic]. Para Waller, "el 'bolivarianismo' es un híbrido pan-sudamericano derivado de la teoría política y acción maoísta y castroista, del internacionalismo marxista y del 'nacionalismo' *andino e indigenista* que está remplazando al marxismo-leninismo de estilo soviético como la principal y agresiva ideología transnacional de la región". Por supuesto, según el documento citado, no es sólo que el bolivarianismo se esté nutriendo del llamado indigenismo radical, sino que aquél, más bien, es su activo promotor y organizador: "el régimen venezolano está *financiando* y

²⁵ Joseph Ramoneda, "Duelo e identidad", en *El País*, Madrid, 14/6/2005.

organizando la radicalización de los movimientos indígenas por toda la región andina, incluso Ecuador, Perú y Bolivia".²⁶ Con lo que viene a resultar que los protagonistas de los procesos de luchas étnico-nacionales recientes en esos países andinos no son los pueblos, sino un sinistro régimen manipulador. Por un lado se admite la resistencia identitaria; por otro, se intenta ocultar o menoscabar su existencia, atribuyéndola a la mera manipulación externa.

El círculo se cierra cuando el analista y la *think-tank* a que pertenecen pasan a recomendar abiertamente al gobierno estadounidense que establezca y revele "los nexos entre bolivarianos y terroristas", pues una vez que esto sea "cumplido, es probable que otras alternativas a la acción reciban apoyo multinacional" como parte de la estrategia para derribar al gobierno del venezolano Hugo Chávez, democráticamente electo.²⁷ Después de un perverso arco analítico, para este tipo de experto del imperio, los grupos de identidad latinoamericanos que se incomforman terminan siendo grupos "terroristas". Y esto se sostiene desde el país que ha dado albergue y protección al peon terrorista latinoamericano de los últimos tiempos: Luis Posada Carriles, quien por una ironía de la historia organizó una de sus más horrendas acciones de terror desde tierras venezolanas.

En resumidas cuentas, con la globalización estamos en una fase en la que el liberalismo es reelaborado para construir una estrategia de "inclusión" de la diferencia (la faceta "magnánima" del imperio), compatible con el capitalismo globalizado. La elaboración más desarrollada de la fundamentación y los principios para esta fase se encuentra, me parece, en la filosofía política de John Rawls y su teoría de la "justicia como imparcialidad", ajustada como "liberalismo político". La base de esta teoría es universalista y le viene de su sustento kantiano; pero, como hemos visto, se ha procurado un ajuste "no metafísico". El efecto del "liberalismo igualitario" rawlsiano es ocultar la etnofagia y, al mismo tiempo, posibilitaría mediante el aparato conceptual que da fundamentación al Estado neutral y "procedimental" en cuyo marco se puede poner en acción el multiculturalismo como política ("tolerante") de las identidades. Después de todo, podría decirse que Sartori tenía algo de razón cuando juzgaba que el "multiculturalismo" representa una suerte de nuevo *mal*, aunque por razones completamente

diferentes a las que él aludía: no es el enemigo que amenaza al sistema liberal sino, por el contrario, el tonificante que favorece la expansión del mismo. No es el sistema el que amenaza a la humanidad como un peligro, sino que es éste el que amenaza a la globalización necesitada. El multiculturalismo es la ideología que la globalización necesita para poner en práctica a fondo la etnofagia universal. A su vez, ésta no procura la homogeneización cultural; de hecho promueve el ingreso de todas las diferencias a las fauces del sistema, bajo las condiciones que estipula el multiculturalismo. Lo que la etnofagia universal encarna es que la particularidad oculta de la nueva "universalidad" sea ahora, de más en más, la propia globalización del capital.

²⁶ J. Michael Waller, "What to Do About Venezuela", *Occasional Papers Series no. 6*, The Center for Security Policy, Washington, D.C., mayo de 2005, p. 10, cursivas nuestras.

²⁷ *Ibid.*, p. 15.