

**IDENTIDAD, DIVERSIDAD,
GLOBALIZACIÓN**

Identidad, globalización y etnofagia

Héctor Díaz-Polanco*

Resumen

La *etnofagia* expresa el proceso global mediante el cual la cultura de la dominación busca devorar a las múltiples culturas populares. No se busca la destrucción mediante la negación absoluta o el ataque violento de las identidades, sino su disolución gradual mediante la atracción, la seducción y la transformación.

Vemos, entonces, que 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 de un movimiento impulsado de algún modo por su oleaje. O, quizá, sería más correcto utilizar el concepto de *identificación* para señalar el proceso que “le engrasa las ruedas a la globalización”¹. Las identificaciones en muchos casos son especies de identidades efímeras, líquidas.

Pero, así como hay construcciones identitarias que aceitan el sistema, existen otras que arrojan arena en los engranajes de la globalización, parecen capaces de resistir con éxito a la individualización y, aún más, iluminan horizontes a partir de los cuales pueden elaborarse alternativas de emancipación frente al sistema neoliberal.

En resumidas cuentas, con la globalización estamos en una fase

* Profesor-investigador del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), México. Obras recientes: *Indigenous peoples in Latin America. The quest for self-determination* (Westview Press, Colorado/Oxford, 1997), *La rebelión zapatista y la autonomía* (Siglo XXI Editores, México, 1997), *México diverso* (Siglo XXI Editores, México, 2002) y *El canon Snorri. Diversidad cultural y tolerancia* (UCM, México, 2004). El presente texto es parte de la obra recién publicada: *Elogio de la diversidad (globalización, multiculturalismo y etnofagia)*, Siglo XXI Editores, México, 2006.

¹ ZYGMUNT BAUMAN, *La sociedad individualizada*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2001, p. 174.

en la que el liberalismo es reelaborado para construir una estrategia de "inclusión" de la diferencia, compatible con el capitalismo globalizado. El multiculturalismo es la ideología que la globalización necesitaba para poner en práctica a fondo la etnofagia universal. Ésta no procura la homogeneización cultural sino que, de hecho, promueve la integración de todas las diferencias, bajo las condiciones que estipula el multiculturalismo y define que la particularidad oculta de la nueva "universalidad" sea la propia globalización del capital.

Palabras claves: Identidad - globalización - etnofagia - identificación - multiculturalismo

Abstract

Ethnophagy expresses the global process through which the culture of domination seeks to devour the multiple popular cultures. It does not seek their destruction through their absolute negation or the violent attack on identities, but their gradual dissolution through attraction, seduction and transformation.

We see, then, that the regeneration of identities is undoubtedly linked to the present phase of globalization of capital; it is not something that occurs only against the current of globalization, but a movement somehow propelled by its swell. Or, perhaps, it would be more appropriate to use the concept of *identification* to indicate the process that 'oils the wheels of globalization.'² Identifications, in many cases, are some kind of ephemeral, liquid identities.

However, while there are identity constructions that facilitate the functioning of the system, there are also others that put obstacles in the path of globalization, they seem to be able to resist successfully to individualization and, what is more, they light horizons from which we can build new alternatives of emancipation against the neoliberal system.

To sum up, we are in phase of globalization in which liberalism is reelaborated to build a strategy of 'inclusion' of difference, compatible with globalized capitalism. Multiculturalism is the ideology that globalization needed to put universal ethnophagy thoroughly into practice. This ideology does not pursue a cultural homogenization but, in fact, it promotes the integration of all the

² ZYGMUNT BAUMAN, *La sociedad individualizada*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2001, p. 174.

differences under the conditions stipulated by multiculturalism and it establishes that the hidden peculiarity of the new 'universality' is the globalization of capital itself.

Key words: Identity - globalization - ethnophagy - identification - multiculturalism.

Ahora lo sabemos con alguna certeza. Contrario a lo previsto años atrás, el llamado proceso de globalización no está provocando homogeneidad sociocultural; por el contrario, va acompañado de un notable renacimiento de las identidades en todo el mundo. Lo habitual es que la llamada "batalla de las identidades" se libere en todos los rincones de la cotidianidad, en todos los pliegues del sistema mundial, sin que necesariamente brote con el dramatismo de los estallidos sociales. Sin embargo, esta floración identitaria se manifiesta a menudo bajo la forma de luchas culturales –nacionales, étnicas, religiosas, regionales, etcétera–, con intensidad y a escala variables.³ En todo caso, 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 disolvente que le atribuían. La "macdonaldización" del mundo que se anunciaba en un principio no aparece ya en el horizonte como un futuro ineluctable. Finalmente, los analistas más disímiles enmarcados en tal perspectiva (la globalización como maquinaria homoge-

³ Para más detalles, H. DÍAZ-POLANCO, "El conflicto cultural a fin de milenio", en *Desafíos para el tercer milenio. Actas del 3º. Congreso Chileno de Antropología*, tomo I, Colegio de Antropólogos de Chile, Santiago, febrero de 2000.

neizadora) 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 resultan domesticables o digeribles. La diversidad puede ser nutritiva para la globalización (descontando algún tipo de identidad que pueda resultarle indigesta). La globalización es esencialmente etnófaga.

Construcción de identidades

Como fuere, el hecho destacable de los últimos lustros es la centralidad que ha alcanzado el tema de las identidades. Refiriéndose a este fenómeno, Bauman observa que en la actualidad “no hay al parecer ningún otro aspecto de la vida contemporánea que atraiga en la misma medida la atención de filósofos, científicos sociales y psicólogos”. No se trata de una cuestión ajustada a las preocupaciones de 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 so-

ciales, hasta tal punto que “la ‘identidad’ se ha convertido ahora en un prisma a través del cual se descubren, comprenden y examinan todos los demás aspectos de interés de la vida contemporánea. Las cuestiones establecidas del análisis social se están refiriendo y renovando para ajustarse al discurso que ahora gira en torno al eje de la ‘identidad’”.⁴ Es difícil determinar si esto está ocurriendo para bien o para mal del pensamiento social; pero lo que puede decirse es que responde a pulsaciones reales cuyo origen es la más reciente fase capitalista, sin importar que su cristalización societal sea caracterizada como sobremodernidad, tardomodernidad o posmodernidad.

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

Ahora bien, a veces la identidad de que se habla oculta 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

⁴ ZYGMUNT BAUMAN, *La sociedad individualizada*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2001, p. 161.

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 sustitutos 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. Por lo que hace a éste, también se advierten en realidad dos tipos de procesos. Por una parte, las fronteras se trazan o refuerzan para delimitar y proteger comunidades tradicionales, progresivamente amenazadas por los efectos globalizadores. En general, este sería el caso de los pueblos indígenas y otros grupos identitarios. Por otra, el esfuerzo social opera hasta cierto punto en sentido contrario: aquí es la acción de trazar las fronteras lo que insufla vida y permite dar sentido a la "comunidad" misma, con lo que, como lo destaca el autor en refuerzo de los planteamientos de Frederick Barth, "las 'comunidades' aparentemente compartidas, son subproductos de un febril trazado de fronteras. No es hasta después de que los puestos fronterizos se han atrincherado cuando se tejen los mitos de su antigüedad y se tapan cuidadosamente los recientes orígenes político-culturales de la identidad con los relatos de su génesis."

En tanto 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 en el centro del sistema.

Colocado exclusivamente en el tipo de construcción de identidades que es distintivo de la presente globalización, el autor advierte correctamente que es en la actualidad —justamente el momento en que hay cada vez menos comunidad y más individualización— cuando aparece con más 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".⁵ Y es porque el autor sólo ve las reverberaciones de estas identidades por lo que llega a una conclusión que importa examinar. Me refiero a su inferencia en el sentido de que las identidades que se están construyendo "no son contrarias a la tendencia globalizadora ni se interponen en su camino: son un vástago legítimo y un compañero natural de la globalización y, lejos de detenerla, *le engrasan las ruedas*". La pregunta que hay que hacerse es si esta conclusión es aplicable al primer tipo de construcción de identidades, esto es, aquella que busca fortificar y hacer viable comunidades preexistentes, 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 la comunidad sustituta, sino de una visión del mundo y unas prácticas enraizadas en el grupo que buscan engrasar sus propios ejes comunitarios.

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

⁵ *Ibidem*, p. 174.

necesidad o por elección.”⁶ Tendríamos así dos vocablos para procesos distintos: identidad e identificación. ¿En qué radica lo específico de la identidad y la identificación, respectivamente, en la globalización de la época postmoderna o, en la perspectiva desarrollada por Hardt y Negri, en la fase del “imperio”? En principio, es en relación con la “identificación” que puede aseverarse con firmeza que le engrasa las ruedas a la globalización; asimismo, es la que puede caracterizarse como “el efecto secundario y el subproducto de la combinación de las presiones globalizadoras e individualizadoras”.⁷ Las identificaciones en muchos casos son especies de identidades efímeras, líquidas.

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

⁶ *Ibid.*, p. 175.

⁷ *Ibid.*, p. 175.

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, la lógica y la diferencia conflictiva de la identidad respecto al neoliberalismo es, más bien, la causa que alimenta uno de los más importantes dramas contemporáneos: la lucha que entablan las fuerzas antagónicas de la etnofagia globalizadora y de la resistencia autonomista.

Digamos de paso que los pueblos indígenas son empujados a una difícil batalla por sus identidades, pues se enfrentan igualmente al efecto disolvente que provoca la globalización en las comunidades tradicionales. 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. Expresión de ello son los cambios drásticos en comunidades indígenas de apreciables regiones de México, por ejemplo, sacudidas por la migración masiva de su población y el consecuente vaciamiento de los pueblos de sus miembros productivos que, al mismo tiempo, son piezas claves para la reproducción de relaciones e instituciones medulares. Esto obliga, hacia adentro, a una constante reconstrucción de la comunidad (lo que no es, de suyo, novedoso), pero ahora a una escala, a un ritmo 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, etcétera. Lo que todo esto indica es que la comunidad india está cambiando aceleradamente y que corresponde cada vez menos a la “comunidad corporativa”, homogénea, cerrada y en permanente equilibrio que describieron antropólogos como Eric Wolf mediando el siglo XX.⁸ Si era dudoso que tal comunidad existiese entonces, hoy definitivamente no es el horizonte en el que los pueblos deben dar vida a sus identidades.

Volviendo a nuestro cotejo, a diferencia de la identidad, la identificación nace en el seno mismo del sistema globalizador y éste no encuentra mayor dificultad para integrarla en su lógica. La identificación es un sucedáneo de lo colectivo, regularmente inocuo para el sistema globalizante e individualizador. Al no 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 ya globalizada 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 la alimentan. Quizás incluso es la única fuga que les está permitida: es un típico intento de escapatória que, en la medida en que se realiza en clave individualizada, se resuelve en una salida ilusoria. La “identidad cosmopolita” que

⁸ ERIC WOLF, “Tipos de campesinado latinoamericano: una discusión preliminar”, en E.R. Wolf, *Una tipología del campesinado latinoamericano*, Ediciones Nueva Visión, Fichas 62, Buenos Aires, 1977.

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”.

En resumidas cuentas, se podrían distinguir cinco hipótesis sobre los efectos socioculturales de la globalización:

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 emerge 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.⁹ Lo inteligente, recomendaban los ideólogos neoliberales, era acoplarse a esta tendencia, pues nada podía hacerse para cambiarla. 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 agónico, serían arrasadas. Como hemos visto, esta 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 para florecer en el marco la globalización. En unos casos, es una visión reactiva a la primera tesis, que sostiene oscuramente su certidumbre, sin mayores argumentos que una porfiada fe en el carácter imbatible de las identidades.

⁹ John SAXE-FERNÁNDEZ (coord.): *Globalización: crítica a un paradigma*, Plaza y Janés-UNAM-IIES, México, 1999, p. 12. Ver también John SAXE-FERNÁNDEZ y James PETRAS (con la participación de O. NÚÑEZ RODRÍGUEZ Y H. VELTMEYER), *Globalización, imperalismo y clase social*, Editorial Lumen, Buenos Aires/México, 2001, *passim*.

En otros casos, se comienza a la vislumbrar que el renacimiento identitario mismo es de alguna manera un reflejo de las contradicciones inherentes a la propia globalización.¹⁰

3) El "afán" de construir identidades no sufre menoscabo en la globalización. Pero esto no sólo es el resultado 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. Lo que hace problemático este enfoque, como hemos visto, es la noción restrictiva de "identidad" que asume.

4) El enfoque que proponen autores como Hardt y Negri es diferente. En tanto parten de una caracterización más compleja de la naturaleza del sistema en la actual fase del capitalismo (el "imperio"), consideran varias fases o momentos por lo que hace al comportamiento y los fines del nuevo orden frente a las identidades. En el siguiente apartado examinaremos esta propuesta.

5) El enfoque que adopto aquí sostiene que la globalización (a condición de que no la confundamos con la densificación de las relaciones sociales que contrae el proceso de mundialización, con la estandarización tecnológica y otros fenómenos por el estilo) no homogeneiza en los términos originalmente predichos ni las identidades sólo engrasan el mecanismo globalizador. Hay construcciones identitarias que aceitan el sistema (este 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 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 casual que bue-

¹⁰ Planteamientos en este sentido se encuentran, ya en los noventa, en autores como INMANUEL WALLERSTEIN (*Utopística o las opciones históricas del siglo XXI*, Siglo XXI Editores/CIICH, México, 1998, pp. 54-55) o ANTHONY GIDDENS (*La tercera vía. La renovación de la socialdemocracia*, Taurus, Madrid, 1999, p. 44).

na parte de los ingredientes que alimentan los proyectos de rebeldía y emancipación en el amplio arco del actual altermundismo se inspiren en las variopintas luchas identitarias. La razón es que en la actualidad, luchar contra el neoliberalismo es luchar contra la individualización (no contra la individualidad) que es el destilado de sus efectos devastadores y, como contrapartida, a favor de la preservación de los valores solidarios de las comunidades humanas.

La diversidad en el imperio: etnofagia y multiculturalismo

En todo caso, lo que parece cierto es que el orden globalizador (o el "imperio") busca integrar en su espacio no sólo la identificación, sino también la identidad. Todo debe ser ingerido y digerido por el sistema. Para entender esta fuerza succionadora del "imperio", su voracidad insaciable y las estrategias de dominación para lograrlo, la obra de Hardt y Negri aporta elementos sugerentes.¹¹ A mi juicio, lo principal es que muestra la complejidad del aparato globalizante, cuya estrategia no se centra en la homogeneización cultural.

El libro citado ha sido sometido a fuertes críticas que son, a mi modo de ver, pertinentes en lo sustancial.¹² Más adelante, en su nueva obra *Multitud*, los autores han intentado corregir o ajustar sus posiciones, aunque los puntos medulares que suscitaban las críticas se mantienen.¹³ No es mi propósi-

¹¹ Michael HARDT y Antonio NEGRI, *Imperio*, Paidós, Buenos Aires, 2002.

¹² Cf., Atilio BORÓN, *Imperio & imperialismo. Una lectura crítica de Michael Hardt y Antonio Negri*, CLACSO, Buenos Aires, 2002; Atilio BORÓN, "El imperio y la teoría marxista del imperialismo", *Memoria*, CEMOS, núm. 184, México, junio, 2004; James PETRAS, "Negri y Hardt: Teoría sin realidad", *Clarín*, Buenos Aires, 2004 (trad. J. Ibarburu); Antonio NEGRI y Danilo ZOLO, "El Imperio y la Multitud. Un diálogo sobre el nuevo orden de la globalización", *Red Voltaire y Rebelión* (versión italiana: *Da Reset*, octubre del 2002; español: Eduardo Sadier, 2003).

¹³ HARDT, M. y A. NEGRI, *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*, Debate, Barcelona, 2004. Bensaid, por ejemplo, señala a pro-

to detenerme aquí en este debate. Poniendo aparte construcciones delirantes sobre el “imperio”, propuestas que rayan en la metafísica (la inasible “multitud”) o el extraño misticismo del “amor” y la “comunidad”, me parece que un pasaje de *Imperio* nos da pistas sobre la compleja relación entre el capitalismo actual (por ahora, independientemente de que a esta fase la llamemos “imperialismo” o “imperio”) y la *identidad* (la “diferencia”, demarcada en tanto “modo de vida”, como lo sostiene Gray, y no sólo como la pluralidad de puntos de vistas o “pluralidad de doctrinas comprensivas” de los individuos en una sociedad liberal, como lo concibe Rawls).¹⁴

Los autores parten de un planteamiento central, a saber, que el aparato de dominio imperial opera en tres etapas: “una inclusiva, otra diferencial y una tercera, administrativa”. En sentido estricto no son fases de un proceso lineal; corresponden más bien a momentos o facetas de dicho dominio.

La faceta inclusiva es la cara “magnánima, liberal, del

pósito de esta obra: “Algunas extrapolaciones que aparecían en *Imperio*, pronto desmentidas por las expediciones imperialistas y por la hegemonía militar restaurada del Estado nacional estadounidense, han sido corregidas y matizadas en *Multitud*. Pero en la medida en que se mantiene la hipótesis de un mundo rizomático, acentrado y acéfalo, el poder efectivo (del capital, del Estado, de la fuerza) tiende a disolverse en los ‘efectos del poder’ y en los juegos del anti-poder. Una estrategia sin espacio propio, sin objetivo, sin dialéctica de fines y medios, resulta difícil de pensar”. Cf. BENSALD, Daniel “Multitudes ventrílocuas”, *Memoria*, núm. 197, CEMOS, México, julio, 2005, p. 14. Véanse también, en el mismo número de *Memoria*: Guillermo Almeyra “La multitud y la varita mágica”, y Jorge Luis Cerletti, “Multitud: la emancipación según Antonio Negri y Michael Hardt”.

¹⁴RAWLS, J., *El liberalismo político*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995, *passim*. Gray expresa: “En recientes escritos liberales, el hecho pluralista se refiere a una diversidad de ideales personales cuyo lugar está en el ámbito de la asociación voluntaria [...] Pero el hecho pluralista no es la verdad trivial y banal de que los individuos mantienen diferentes ideales personales. Es la coexistencia de diferentes modos de vida. El pensamiento liberal convencional consigue confundir este hecho porque da por sentado que existe un consenso sobre los valores liberales.” John Gray, *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*, Paidós, Barcelona, 2001, p. 21.

imperio”, en la que éste se presenta como “ciego a las diferencias” e imparcial. Busca lograr “la *inclusión universal* dejando de lado las diferencias inflexibles o inmanejables que, por lo tanto, podrían dar lugar a conflictos sociales”. Para ello, es necesario que considere las diferencias como “no esenciales” o que ignore su existencia. “El *velo de la ignorancia* permite la aceptación universal” que, a su vez, hace posible el “*consenso coincidente*”. Así, se extirpa “el potencial [contestatario] de las diversas subjetividades”, y el espacio público de “neutralidad del poder” que resulta “permite establecer y legitimar una *noción universal de justicia* que constituye la médula del imperio”. La lógica de la indiferencia, la neutralidad y la inclusión conforma “un fundamento universal” que aplica a todos sin excepción. “En este primer momento, el imperio es pues una *maquinaria de integración universal*, una *boca abierta con un apetito infinito* que invita a todos a ingresar pacíficamente en sus dominios.” El imperio no busca excluir las diferencias; actuando “como un potente vórtice”, incita a los otros “a penetrar en su orden”. De este modo, el imperio busca convertirse “en una especie de *espacio uniforme*, a través del cual las subjetividades se deslizan sin oponer resistencia ni presentar conflictos sustanciales.”¹⁵

Resulta evidente que los autores están utilizando los referentes rawlsianos para dibujar los contornos del imperio por lo que se refiere a su afán de inclusión, de construir consenso liberal. Para conseguir esto, nada como sostener que es posible establecer los principios universales de la organización sociopolítica con independencia de la diversidad básica de la sociedad. Es la contribución central de Rawls en sus dos obras seminales. Puesto que es esa misma diversidad la que impediría llegar a acuerdos que sean válidos para todos (universales), el procedimiento que propone Rawls, como es sabido, incluye el “velo de la ignorancia” en una “posición

¹⁵HARDT, M. y A. NEGRI, *Imperio*, op. cit., p. 187-188. Cursivas nuestras.

original” en la que las partes buscan definir los fundamentos del contrato social, que no es más que un intento radical de excluir la diversidad como un principio (o metaprincipio) esencial de la teoría de la justicia.¹⁶ O dicho de otro modo: es como se logra que el sistema liberal se sustente en principios que no incluyen la pluralidad, mientras se garantiza que las identidades no opongan resistencia. Así se puede alcanzar el “consenso traslapado”,¹⁷ prometiendo que, respecto a las distintas concepciones de la vida en competencia, el poder será neutral, es decir, “ciego” a la diferencia. Tal neutralidad (o indiferencia frente a la diferencia) es la clave de la nueva teoría de la justicia que aporta Rawls a la fase imperial del sistema. El imperio obtiene un “fundamento universal” que es la base de su carácter “inclusivo” y favorece su estabilidad.

El proceso etnofágico

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

¹⁶ John RAWLS, *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, traducción: María Dolores González, México, 2ª edición, 1995, pp. 17-26.

¹⁷ Sobre la idea de “consenso traslapado”, ver J. RAWLS, *El liberalismo político*, op. cit., cap. IV.

noción de etnofagia propuesta, se realizaron en años posteriores interesantes estudios de casos de tales procesos.¹⁸

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

¹⁸ Cf., por ejemplo, sobre Ecuador, Víctor Bretón SOLO DE ZALDÍVAR, “Capital social, etnicidad y desarrollo: algunas consideraciones críticas desde los andes ecuatorianos”, en revista *Yachaikuna*, núm. 2, Instituto Científico de Culturas Indígenas (ICCI), Quito, diciembre del 2001 (una versión más concisa, “Capital social, etnicidad y desarrollo en los andes ecuatorianos”, en *Memoria*, núm. 166, CEMOS, México, diciembre, 2002); y sobre Bolivia, FÉLIX PATZI P., “Etnofagia estatal. Modernas formas de violencia simbólica (una aproximación al análisis de la Reforma Educativa)”, en *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 28 (3), Paris, 1999, pp. 535-559.

método cualitativamente diferente para asimilar y devorar a las otras identidades étnicas”.

Al menos, la etnofagia implica dos cambios importantes. En primer lugar, el proyecto etnófago se lleva adelante mientras el poder “manifiesta respeto o ‘indiferencia’ frente a la diversidad, o incluso mientras ‘exalta’ los valores indígenas”. En esta circunstancia, el Estado puede presentarse como el garante o el “defensor” de los valores étnicos, especialmente cuando su política debe atenuar los efectos de los brutales procedimientos del capitalismo salvaje o tropieza con los toscos métodos etnocidas de sectores recalcitrantes que no comprenden las sutilezas de la etnofagia. Como sea, lo cierto es que en el tiempo de la etnofagia, la “protección” estatal de las culturas indias alcanza su máximo carácter diversionista. En segundo término, se alienta la “participación” (las políticas “participativas” tan de moda a partir de los ochenta) de los miembros de los grupos étnicos, procurando que un número cada vez mayor de éstos se conviertan en promotores de la integración “por propia voluntad”. Los dirigentes indios no son preparados para ser intelectuales indígenas, sino ideólogos y agentes de las nuevas prácticas indigenistas. Es una estrategia que opera con la táctica de la *quinta columna*.¹⁹

Desde luego, no se hablaba en aquel momento de exclusividad de los procedimientos etnófagos, sino de *preponderancia* de los mismos, como parte de una maniobra de envolvimento y asimilación, con ritmos y grados de desarrollo diferentes según los países. Lo que en el debate latinoamericano se llamó “etnicismo” o “etnopolulismo”, que alcanzó su cénit en los ochenta del siglo XX, se ajustaba ya al ciclo de la etnofagia. El poder se sentía “cómodo” con el discurso etnicista (especie de precursor criollo del multiculturalismo en la región) que, al tiempo que ensalzaba la diversidad étnica, rechazaba la acción concertada de los indios con otras cla-

¹⁹DÍAZ-POLANCO, H., *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, Siglo XXI Editores, México, 1991, pp. 96-98.

ses o sectores subordinados no indígenas y, apoyándose en una peculiar concepción del colonialismo, repudiaba la “revolución a la occidental” (justo porque ésta ponía el énfasis en “la lucha de clases”, que supuestamente nada tenía que ver con los indígenas), lo que en la práctica terminaba siendo una renuncia a *toda* rebelión contra el sistema.²⁰

Años después, subrayamos que la etnofagia surgía en un marco de “notable ascenso político de los pueblos indios”, una de cuyas cimas fue el levantamiento zapatista de 1994, lo que inquietaba al poder. La razón de esto radicaba en que la articulación de las demandas indígenas mostraba aristas *políticas* cada vez más acusadas. La reducción culturalista de las identidades naufragaba. Ello explicaba que los gobiernos ensayaran iniciativas que, en apariencia, eran contradictorias: “por una parte—decíamos—, impulsan enmiendas legales para reconocer el carácter ‘pluricultural’ de la sociedad; y por otra, adoptan modelos socioeconómicos que minan la identidad étnica de los pueblos indios. Es lo que puede llamarse la estrategia del indigenismo *etnófago*. Esto es, mientras se reconoce la vigencia de las identidades, se busca engullirlas, socavarlas desde sus cimientos: desde la misma comunidad”. La idea era que ningún reconocimiento afectara el orden político (poder) o el modelo económico (neoliberal) que “imponía” la globalización.²¹

²⁰Recientemente, refiriéndose a esta corriente de pensamiento sobre las relaciones coloniales, Eagleton ha recordado que “parte de la nueva teoría entendía de sí misma que desplazaba su atención de la clase al colonialismo; ¡como si el colonialismo y el poscolonialismo no fueran en sí mismos cuestiones de clase! A su modo eurocéntrico, identificaba el conflicto de clase solo con Occidente, o lo entendía solo en términos nacionales”. Terry Eagleton, *Después de la teoría*, Debate, Trad.: R. García Pérez, Barcelona, 2005, p. 23.

²¹“En el marco de la estrategia en cuestión incluso cabe cierto reconocimiento de ‘derechos’, siempre que ello no implique transformaciones *políticas* por lo que hace a la distribución del poder y a la organización del Estado ni cambios en el modelo *económico* (neoliberal) que, según se alega, es ‘impuesto’ por los imperativos de la globalización. Mientras tanto, si la comunidad como sustento primario de la etnicidad puede ser debilitada, ninguna

Ya era claro que los pueblos estaban frente a desafíos nuevos en un contexto también novedoso. Las amenazas a las identidades se daban ahora en “la fase terminal de la ‘modernidad’ (preludio de la anunciada *posmodernidad*)”, y resultaban de “una globalización que, de hecho, pretende ignorar las particularidades, la pluralidad étnica y las maneras distintas de vivir”, pero merced a otros procedimientos. Los ataques no seguían patrones anteriores, a los que las comunidades “podrían sobreponerse con estrategias ya probadas”. No debía pasarse por alto que las fuerzas a las que se enfrenta la organización comunal son enormemente más poderosas y eficaces en la actualidad que en el pasado: la nueva estrategia “es más pertinaz y potente en la misma medida en que busca socavar la unidad comunal desde adentro, poniendo más activamente en juego las fuerzas individualistas del mercado, y utilizando pautas y mecanismos de atracción y seducción que excluyen (o reducen al mínimo necesario) los brutales o burdos medios de otras épocas”.²² Aunque observábamos todo esto desde el balcón de la experiencia mexicana, augurábamos que lo que se incubaba en este país, trascendía sus fronteras, pues sólo anticipaba “el sentido de las nuevas políticas” que tendrían que enfrentar los pueblos indios en todas partes.²³

territorialidad podrá cargarse de contenidos culturales, socioeconómicos y políticos. En algunos casos, como lo ilustra el actual proceso mexicano [...], se ataca directamente el fundamento de la cohesión comunal, guardando la debida reverencia a lo pluricultural”. H. Díaz-Polanco, *La rebelión zapatista y la autonomía*, Siglo XXI Editores, México, 1997, pp. 18-19.

²² Enseguida agregaba: “Los que corren no son los mejores tiempos para la comunidad. Toda forma de organización en la que se utilizan procedimientos colectivos para la toma de decisiones, se ejerce la autoridad como servicio, funcionan los controles internos de los recursos, se practica la reciprocidad, etcétera, es vista con sospecha y sobresalto por los profetas de la globalización neoliberal. Por ello, la comunidad comienza a ser atacada ferozmente en América Latina. No debe llamar a engaño el discurso que, simultáneamente, canta loas a la pluralidad y a las identidades étnicas: esto forma parte de las maniobras de diversión que son inherentes a la nueva estrategia etnófaga”. *Ibidem*, pp. 25 y 26.

²³ *Ibid.*, p. 31.

Existen notables similitudes entre el análisis de Hardt y Negri sobre este aspecto del aparato de control imperial y la etnofagia que proponíamos para entender las nuevas formas de dominio sobre las etnias latinoamericanas. También existe una diferencia crucial por lo que hace a su alcance respectivo. Aunque vislumbrábamos que la nueva estrategia estaba relacionada con la globalización y el modelo neoliberal y que trascendía los espacios nacionales, básicamente la etnofagia se proyectaba para interpretar los procesos atinentes a los *grupos étnicos* y el énfasis estaba puesto en *una región* determinada. Los autores de *Imperio* muestran que la etnofagia no alcanza sólo a los grupos étnicos indios, sino que atañe a todas las “diferencias” o identidades que son atraídas hacia el orden imperial; asimismo, que la etnofagia no se circunscribe a un ámbito restringido, lo que se corresponde con su idea de que en “la sociedad imperial, la producción de la subjetividad tiende a no estar limitada a ningún lugar específico” y su lógica de transformación “tiende a generalizarse, en diferentes grados, en todo el mundo”.²⁴

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

Pero la etnofagia universal no puede operar sin un enfoque de afirmación de la diversidad, de exaltación de la diferencia, de “seducción” de lo Otro, y, particularmente, sin una

²⁴ HARDT Y NEGRI, *Imperio*, op. cit., pp. 186-187.

teoría que precise las condiciones y prerequisites en que las identidades pueden ser aceptadas, es decir, los "límites de la tolerancia" neoliberal hacia lo diferente. Ambas cosas es lo que ofrece el multiculturalismo.

El momento multiculturalista

La etnofagia universal, en efecto, requiere una segunda fase: *el momento diferencial*. Sin éste, la etnofagia en tanto control imperial sería pura homogeneización sociocultural, de frente a una externalidad a "colonizar", a la vieja usanza del colonialismo o del "colonialismo interno". En la época de la etnofagia, las diferencias se quieren *dentro* del sistema, y cada vez más son el propio capital globalizado (particularmente las grandes corporaciones) y los organismos globales los que se ocupan de las identidades, y cada vez menos el Estado-nación frente a colonias externas o "internas". En este sentido apunta el enfoque de Žižek cuando habla de "autocolonización", pues "ya no nos hallamos frente a la oposición estándar entre metrópolis y países colonizados" dado que, en un giro no exento de cierta justicia poética, la empresa global de hoy también "trata a su país de origen simplemente como otro territorio que debe ser colonizado". Así, "el poder colonizador no proviene más del Estado-nación, sino que surge directamente de las empresas globales."²⁵

Esta perspectiva debe asumirse como una *tendencia* en desarrollo, que se expande mediante una nueva palpitación del sistema, lo que no implica aceptar que ya no operan los "países colonizadores" (como todavía puede advertirse en las recientes ocupaciones colonizadoras de Afganistán e Irak por parte de Estados Unidos), pues resulta evidente que aún las empresas y las instituciones "globales" tienen que recu-

²⁵ SLAVOJ ŽIŽEK, "Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional", en FREDRIC JAMESON/SLAVOJ ŽIŽEK, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, introd.: Eduardo Grüner, Paidós, Buenos Aires, 1998, p. 171.

rrir a los servicios de los Estados para realizar sus propósitos de integración al capital universalizado. Tampoco la época etnofágica implica que desaparecen los mecanismos de "colonialismo interno", ahora bajo formas actualizadas, precisamente allí donde las identidades se muestran renuentes a integrarse bajo las condiciones del capital globalizante o se resisten a las viejas y nuevas formas de asimilación. Como veremos, grupos identitarios (como es el caso notable de los pueblos indígenas latinoamericanos) obligan a que el poder del capital responda con amenazas y procedimientos represivos que configuran la nueva forma de un colonialismo interno adaptado a las condiciones de la actual fase globalizante. En este sentido, la noción de "intracolonialismo" empleada por González Casanova, ahora articulada con otras formas posmodernas de control internacional y transnacional, sigue siendo útil para entender la complejidad de la situación actual.²⁶

De hecho, bien entendido, lo que manifiesta el multiculturalismo como ideología del capitalismo global es la propensión de éste a *generalizar el colonialismo interno*, de la misma manera que la globalización procura *universalizar la etnofagia*. Esto se desprende incluso de la formulación de Žižek, cuando afirma que el multiculturalismo expresa la "autocolonización capitalista global", del mismo modo que en fases anteriores el "imperialismo cultural occidental" expresaba al "colonialismo imperialista". Lo nuevo, pues, es que a

²⁶ Dice GONZÁLEZ CASANOVA: "En medio de los grandes cambios ocurridos desde el triunfo global del capitalismo, el colonialismo interno, o intracolonialismo, y su relación con el colonialismo internacional, formal e informal, y con el transnacional, es una categoría compleja que se reestructura en sus relaciones con las demás, y que reclama ser considerada en cualquier análisis crítico del mundo que se inicie desde lo local o lo global". Conuerdo con la opinión del autor en el sentido de que "hoy resultaría del todo falso un análisis crítico y alternativo de la situación mundial o nacional que no incluya al colonialismo interno articulado al internacional y al transnacional". Pablo González Casanova, "Colonialismo interno (Una redefinición)", en revista *Rebeldía*, núm. 12, México, octubre 2003.

diferencia del imperialismo cultural de antaño, el multiculturalismo “trata a cada cultura local como el colonizador trata al pueblo colonizado: como ‘nativos’, cuya mayoría debe ser estudiada y ‘respetada’ cuidadosamente”.²⁷ Este respeto, sin embargo, tiene un límite; y cuando la cultura de que se trata no acepta la “tolerancia” multiculturalista, entonces se ponen en práctica métodos que reciclan las viejas fórmulas del colonialismo interno.

Pero en todo caso, ahora el control imperial quiere ir más allá de etapas anteriores. Según Hardt y Negri, el momento diferencial “implica la afirmación de *diferencias aceptadas* dentro del espacio del imperio”. Mientras desde el punto de vista de la teoría de la justicia imperial el sistema debe mostrarse neutral e “indiferente” frente a las diferencias, en cambio “desde el punto de vista cultural, las diferencias se exaltan. Puesto que ahora se consideran *culturales* y *contingentes*, antes que biológicas y esenciales, se supone que tales diferencias no afectan la franja central de esa condición común o ese consenso coincidente que caracterizan el mecanismo inclusivo del imperio”. Esto es, existen “diferencias *no conflictivas*, el tipo de diferencias que, cuando es necesario, pueden dejarse de lado [...] Se imagina que tales diferencias son ‘*culturales*’ antes que ‘*políticas*’ pues se supone que no habrán de conducir a conflictos incontrolables, sino que, en cambio, habrán de funcionar como una fuerza de pacífica identificación regional.” Los autores ejemplifican con la “(re)creación” de identidades étnicas en los países socialistas y ex socialistas, bendecida por Estados Unidos y los organismos globales, pues ciertas diferencias se consideran componentes valiosos de la transición al capitalismo. Igualmente, “en los Estados Unidos, muchas promociones oficiales del *multiculturalismo* implican la glorificación de las diferencias étnicas y culturales tradicionales bajo el paraguas de la inclusión universal”. No obstante, contrario a lo que piensan algunos autores, Hardt y Negri observan que, como norma, “el

²⁷ZIZEK, “Multiculturalismo...”, *loc. cit.*, p. 172.

imperio *no crea diferencia*. Toma lo que ya existe y lo utiliza a su favor”.²⁸

El marketing multicultural

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

El desiderátum de las grandes corporaciones no es crear diversidad, sino integrarla a sus metas en tanto maquinarias productoras de ganancias. Esto se refleja en la fogosa activi-

²⁸HARDT y NEGRI, *Imperio*, op. cit., p. 188. Cursivas nuestras. Sartori, exponente de un liberalismo anticuado, es ejemplo de una forma de ver el multiculturalismo como un proyecto de supuesta “promoción” de las diferencias culturales. Lo que le causa repugnancia a este autor es el que se quiera “crear” diversidad. En su escasa comprensión del multiculturalismo llega a conceptualizarlo como un plan “antiliberal” y una especie de intento de “izquierda” de socavar el liberalismo. En su opinión, las democracias liberales deben cerrarse a identidades peligrosas, como es el caso de las culturas de raigambre musulmana. Cf. Giovanni Sartori, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Taurus, Madrid, 2001, *passim*. Sartori representa una crítica del multiculturalismo desde la derecha liberal, que no lo ve como un dispositivo de la globalización del capital, sino como una concesión innecesaria y riesgosa, como un error de Occidente. En la atmósfera de la histeria anti islámica provocada por los ataques terroristas del 11 de septiembre de 2001, el enfoque de Sartori ha cobrado notoriedad en la franja más conservadora de los países centrales. En 2005, el autor recibió el premio español Príncipe de Asturias. En un discurso pronunciado en Madrid (*Europapress*, 15/07/2005), en el que combatió el “multiculturalismo”, José María Aznar

dad para dar un toque multicultural a las empresas y añadir un enfoque pluricultural a sus estrategias de negocios. En los últimos años, un número creciente de grandes empresas se declaran multiculturales y ajustan su imagen, su organización y sus técnicas de mercado a los imperativos de la diversidad. Ninguna corporación quiere parecer una compañía desarraigada, sin vínculo con el medio cultural, por lo que, por ejemplo, el HSBC se anuncia como “el banco *local* del mundo”. Lo global parece descubrir la ventaja de lo “localizado”; o mejor: el verdadero mensaje es que, de más en más, todo lo positivamente local tendrá que ser global. A principios de 2005, el First Intercontinental Bank se declara un “banco multicultural”, preocupado por el “progreso” de una sociedad que es “cada vez más diversa”. En tanto “entidad multicultural” interesada en respetar “idioma y cultura” de sus clientes, integra una nómina de “varias nacionalidades y culturas”. En mayo, la Hilton Hotels Corporation “extiende su alcance multicultural”: crea “un consejo asesor multicultural” cuya tarea es recomendar “las prácticas y los estándares de negocios” dirigidos hacia “mercados multiculturales” (como el afroamericano y el hispano). Y así por el estilo.²⁹

Esta orientación sigue la tendencia observada en los últimos años por la Association of National Advertisers de Estados Unidos. En su segundo estudio sobre el tema, publicado a finales de 2004, la ANA registra que las empresas de marketing y publicidad son más conscientes sobre la urgen-

dijo: “Giovanni Sartori describió a la perfección las diferencias entre el pluralismo y el multiculturalismo: El pluralismo es el respeto a la libertad individual, a las leyes de todos y a los valores compartidos. El multiculturalismo es un riesgo que puede dar paso con facilidad al enfrentamiento y que permite la desigualdad”.

²⁹ Estimuladas por la nueva atmósfera, empresas más modestas no se quedan atrás y pregonan con gran prosopopeya su carácter “multicultural”: a mediados de 2005, un hotel de Madrid (el “Puerta América”), construido con la participación de diseñadores de varias nacionalidades, es presentado como “el primer hotel multicultural del mundo”, y el negocio hispano-latino “Zócalo Mall” es anunciado como “el primer centro comercial multicultural de Arizona”.

cia de incluir una “política multicultural” en su gestión. La razón es que las firmas a las que sirven han entendido que deben “conseguir nuevos clientes e integrarse en nuevos mercados multiculturales”, puesto que la sociedad misma “*se ha vuelto multicultural*”. Esto ha dado origen a dos novedades en el marco de los grandes negocios globalizados: la creación de “nuevos departamentos de marketing multicultural” en las empresas (como lo hicieron Unilever y Kodak, entre las pioneras en ese campo) y la aparición de la llamada “publicidad multicultural”, cuya actividad principal será nada menos que la elaboración de “análisis transculturales del consumidor”.

Como parte de esta excitación multiculturalista de las corporaciones, por ejemplo, se han venido realizando diversas cumbres de “mercadeo étnico y multicultural”, organizadas como conferencias dirigidas a los “ejecutivos de alto nivel que desean desarrollar sus marcas en la ‘economía multicultural’”, según reza una de las convocatorias. Mientras escribo estas líneas, se cita a la 12th Annual Ethnic & Multicultural Marketing Summit, a celebrarse a mediados de octubre de 2005, en Chicago, con la participación de expertos de poderosas empresas que “están tratando de desentrañar los secretos del mercado basado en las creencias”. Para darse una idea del carácter de este cónclave, basta decir que entre los conferencistas que compartirán sus estrategias este año se encuentran expertos de empresas como Avon, Kraft, McDonald’s, Ford, Nike, Citibank NA, Comerica Bank, Nickelodeon, Lufthansa, MTV World y Oxford Health Plans.³⁰

En casos notables, como la multinacional Verizon Communications, la atención a la diversidad se ha convertido en un factor clave para el desarrollo y el éxito comercial de la empresa. La diversidad, dice uno de sus líderes, es una prioridad por buenas razones: porque ella otorga ventaja competitiva en un mercado cada vez más reñido y redundante en mayores

³⁰ Cf., *PRNewswire* (7/9/2005); agencia *International News y Strategic Research Institute* (<http://www.srinstitute.com>).

beneficios para los accionistas.³¹ Verizon es una de las líderes mundiales en servicios de comunicaciones, con ingresos anuales que superan los 70 mil millones de dólares. Su fuerza laboral de 212 mil empleados se distribuye en cuatro unidades de negocios que abarcan los servicios de telefonía fija, red móvil (con 45 millones de clientes en Estados Unidos), publicación de directorios, así como comercio electrónico e inversiones principalmente en América y Europa. La empresa tiene su vista puesta en mercados en crecimiento que, en Estados Unidos, incluye a los “afro-estadounidenses”, los “asiático-estadounidenses” y los hispanos. Tan sólo este último “grupo minoritario” significa un poder adquisitivo de 686 mil millones de dólares anuales, según el cálculo de los expertos de la empresa.

Verizon aplica, desde luego, “una estrategia de marketing amplia, multicultural”. Pero un rasgo distintivo de esta corporación es que usa la diversidad como una energía no sólo para acrecentar su poder en el mercado, sino también para vigorizarse internamente. Ha creado una estructura organizacional con énfasis en la diversidad de sus propios empleados. Esta organización incluye una “comisión sobre diversidad” atenta a que las cúpulas de las distintas divisiones del negocio sean pluriculturales; equipos de dirección con la misma característica (incluyendo el vértice: la junta directiva de toda la corporación), y, en la base, grupos de empleados que trabajan como núcleos promotores del crecimiento personal y profesional de los empleados con intereses culturales comunes, los cuales además —mediante el trabajo voluntario con organizaciones cívicas— favorecen las relaciones de la empresa con el entorno social. Diez equipos de este tipo (*employee resource groups*) han sido constituidos dentro de la firma. El rango de su accionar comprende: asiáticos y surasiáticos, minusválidos, con preferencias sexuales diferentes (gay, lesbiana, bisexual, *transgender*), hispanicos, judíos, nativos americanos, veteranos y mujeres.

³¹ Ver la declaración de Eduardo Menascé, presidente de Verizon Enterprise Solutions Group, en Agencia PRNewswire (10/6/2005).

Definitivamente, esta corporación no comulga con las aprehensiones de Sartori sobre los fines “antiliberales” y los efectos negativos del multiculturalismo. Por el contrario, en Verizon se advierte una visión perspicaz sobre las ventajas del multiculturalismo para los negocios globales. Lo dicen abiertamente sus voceros: “hemos hecho de la diversidad una parte integral de nuestro negocio”. Asimismo, la empresa no se coarta a la hora de definir lo que abarca la diversidad; más bien, está ansiosa por acercar la diferencia, en toda su exuberancia, a sus fauces. “Nuestra definición de la diversidad — indica la propaganda de Verizon— comprende la gama entera de diferencias humanas, incluyendo edad, pertenencia étnica, educación, orientación sexual, estilo del trabajo, raza, género y más”.³²

No hay que engañarse con esta devoción corporativa por las diferencias. Como lo ha recordado Bensaid, lo que aquí se presenta como defensa de la diferencia se reduce “a una tolerancia liberal permisiva que es el reverso consumista de la homogeneización mercantil”. Las diferencias conflictivas “se diluyen entonces en lo que ya Hegel llamaba ‘una diversidad sin diferencia’: una constelación de singularidades indiferentes”. Cierta discurso postmoderno ha construido una “retórica del deseo” en la que el sujeto vive “una sucesión de identidades sin historia”, desconectada de la lógica de las necesidades sociales. “No es para nada sorprendente —concluye el autor— que este discurso haya tenido una buena acogida por parte de la industria cultural norteamericana, puesto que la fluidez reivindicada por el sujeto está perfectamente adaptada al flujo incesante de los intercambios y de las modas. Al mismo tiempo, la transgresión [contenida en la diferencia] que representaba un desafío a las normas y anunciaba la conquista de nuevos derechos democráticos se banaliza como momento lúdico constitutivo de la subjetividad consumista”.³³

³² Cf., <http://multimedia.verizon.com/diversity/>.

³³ Daniel BENSALD, “Teoremas de la resistencia a los tiempos que corren”, *Viento Sur*, revista de la izquierda alternativa, Buenos Aires, 2004.

Naomi Klein escribió en *Fences Windows* (2002): “La economía neoliberal tiende en todos los niveles hacia la centralización, consolidación, homogeneización. Es una guerra contra la diversidad”. Refiriéndose a estas aseveraciones de la autora, Zizek se pregunta: “¿no está centrándose en una figura del capitalismo cuyos días están contados?; ¿no es, al contrario, la última tendencia del *management* corporativo, más bien, ‘diversificar, devolver el poder, movilizar la creatividad local y la auto-organización’?; ¿no es la anti-centralización el tópico del ‘nuevo’ capitalismo digitalizado?”.³⁴ Es ciertamente un punto crucial: si bien el capital no deja de enfrentarse contra cualquier manifestación de diversidad que le sea adversa, los mecanismos mediante los cuales procura someter a las identidades no son ya las viejas formas centralizadoras y homogeneizadoras. Entender esto es crucial para las luchas actuales de la izquierda contra la forma neoliberal del capitalismo.

Con este telón de fondo, pasemos ahora una concisa revista al multiculturalismo como enfoque o tratamiento de la diversidad. El multiculturalismo se ha beneficiado de su propia polisemia, de sus múltiples máscaras. En efecto, lo que hoy se designa con ese término oculta diversos significados, entremezclados en un conveniente cóctel ideológico. Hay un plano en que funciona como mero vocablo *descriptivo*, que remite a la diversidad sociocultural, a sus 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. Lo que se busca es cargar el multiculturalismo con resonan-

³⁴SLAVOJ ZIZEK, *La revolución blanda*, Atuel/Parusia, trad.: S. Waingarten, Buenos Aires, 2004, pp. 14-15.

cias positivas, identificándolo en el imaginario con la diversidad misma. En ocasiones se va más allá, cuando se usa como una especie de *categoría* política para referirse a las luchas por la diversidad o a las propuestas alternativas de los que luchan, calificándolas de movimientos, demandas o proyectos “multiculturalistas”. Aquí se insinúa ambiguamente que tales movimientos y proyectos se enmarcan en un enfoque particular que se desea promover y que es el verdadero sentido contemporáneo del multiculturalismo. Es así como algunos han podido afirmar que, hoy, “todos somos multiculturalistas”. En rigor, esto está lejos de ser verdad.

El multiculturalismo aparece en su real carácter cuando prestamos atención a su médula, en tanto un peculiar *enfoque teórico-político* que contiene una concepción de qué es la diversidad y cómo debe insertarse en el sistema de dominación; y que, consecuentemente, recomienda un conjunto de prácticas o “políticas públicas” que deben adoptarse respecto a las diferencias (“políticas de identidad”), especialmente por lo que hace a la mencionada “neutralidad” del Estado en combinación con las llamadas “acciones afirmativas” o “discriminación positiva”, etcétera. Y entonces la idea de que todos somos o debemos ser multiculturalistas se cae por su propio peso. En los dos primeros sentidos, el multiculturalismo es un usurpador de realidades que deberían designarse con otros términos, por ejemplo: multiculturalidad y resistencia. En realidad, el multiculturalismo que interesa aquí, y el único que existe, es el enfoque teórico-político y sus prácticas conexas.

Con sus múltiples rostros benévolos, el multiculturalismo se despliega por todo el mundo, incluyendo Latinoamérica, con el prestigio de su “defensa” de la diversidad y la promoción del “pluralismo”. Pero a decir verdad, el multiculturalismo que se mercadea con singular ímpetu en los últimos años es un producto netamente *liberal*, originalmente elaborado y empaquetado en los centros de pensamiento anglosajones (y cuyas fábricas intelectuales se ubican en algunos medios académicos de países como Estados Unidos, Canadá e In-

glaterra); posteriormente, desde luego, ha encontrado sus ideólogos vicariales, epígonos y divulgadores en otras regiones, muchos de ellos ubicados en las maquiladoras intelectuales de la periferia. Para los grupos identitarios (v. gr., los pueblos indios de América Latina) es una mala mercancía. Ni su enfoque ni los arreglos que propone resuelven las cuestiones centrales (sociales, económicas y políticas) que plantea la diversidad en Latinoamérica y, seguramente, en otras regiones del mundo.

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

a) 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 pugnan por expresar. De ahí que subraye la política del “reconocimiento”, mientras evita cualquier consideración o política relativa a la redistribución, cuya sola entrada denunciaría la desigualdad y apelaría a relaciones igualitarias.³⁵ Este es un primer indicio de que el multiculturalismo es, ni más ni menos, que el enfoque y la “política de la identidad”

³⁵ El tema del reconocimiento y la redistribución lo abordaremos con más detalles, *infra*, en los capítulos III y IV.

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 enfatiza la diferencia a expensas de todo lo demás. Su surgimiento se correlaciona con un declive en la política radical. Los términos ‘cultura’ 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”.³⁶

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 se despolitiza la economía (con lo que se desvanecen la explotación 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, Zizek ha mostrado cómo cierta “politización de las distintas identidades” —otra cara de la “despolitización de la economía”, cuyo efecto es naturalizar el capitalismo globalizador— constituye en rigor una “despolitización de la política”. Mediante ésta se reemplaza la lucha política por la “lucha cultural”, que queda reducida a la búsqueda del “re-

³⁶ Tariq ALÍ, “Carta a un joven musulmán”, en *La Jornada*, sección El mundo, trad: Ramón Vera Herrera, 25 de junio de 2005, p. 31. Cursivas nuestras. (El texto es parte del libro *The Clash of Fundamentalisms: Crusades, Jihads and Modernity*, Verso, Londres, 2005).

conocimiento de identidades marginales” y la “tolerancia” hacia ellas.³⁷ No es de extrañar, como veremos, que la misma tolerancia liberal-multiculturalista se arremoline en el vacío para dar nacimiento a su contrario.

b) 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 el porqué en ocasiones quienes dicen rechazar principios centrales de la filosofía liberal y del actual proyecto neoliberal, aceptan los tópicos multiculturalistas y, además, cómo logran 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.³⁸ El designio multiculturalista es claro: manejar la diversidad en las sociedades liberales, acorde con las nuevas necesidades del capital global, y establecer claramente la línea más allá de la cual ciertos “modos de ser” no son aceptables. Esto es, determina qué es una diferencia admisible, a partir de los principios liberales, y por tanto señala cuáles son los límites de la tolerancia, 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 topa 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 in-

³⁷ SLAVOJ ZIZEK, *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Paidós, Buenos Aires, 2001, p. 237.

³⁸ KYMLICKA, Will, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, trad: C. Castells Auleda, Paidós, Barcelona, 1996.

ternas” 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 protejan 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 protecciones externas. Con ello se podría garantizar una equidad “multiculturalistamente” 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 radica en que, en realidad, el criterio para la distinción entre protecciones y restricciones es claramente qué hace posible la afirmación de derechos individuales y qué sería, por su talante colectivo, un ataque a esos derechos. Kymlicka rechaza toda referencia a “derechos colectivos”. 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”.³⁹ 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*. Este es el quid del asunto, y no el punto de garantizar la facultad de *agencia* de los individuos. 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 tanto, “los liberales deberían tratar de integrar a sus miembros” en lugar de aceptar sus reclamos de respeto a sus culturas; el autor argumenta que, “incluso en ese caso, nuestro objetivo no debería ser la asimilación de la cultura minoritaria, sino más bien *liberalizarla* de modo que pueda convertirse en el tipo de sociedad de ciudadanos libres e iguales que el liberalismo se propone lograr”.⁴⁰ Así que las minorías podrán mantener algunos vistosos rasgos culturales, costumbres, lenguas, etcétera, 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

³⁹ *Ibidem*, p. 60.

⁴⁰ KYMLICKA, Will, *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, Paidós, trad: T. Fernández Aúz y B. Eguibar, Barcelona, 2003, p. 82. *Cursiva nuestra*.

lo económico, se entiende) y no planteen ningún género de desafío a esa filosofía y ese modo de vida; es decir, siempre que se avengan a ser “liberalizadas” (o “civilizadas”, como se decía antes).

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 aquél prescribe es la única y verdadera “vida buena”. Esta es la tolerancia multiculturalista: te acepto porque apruebo que eres liberal o quieres serlo (y admites 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 los políticos a secas suelen dar respuestas más rudas. Walzer, un liberal un tanto descreído, en su opúsculo sobre el tema ha recordado que difícilmente se pueda ver como ejemplo de tolerancia el que estemos dispuestos a aceptar lo que aprobamos (“¿cómo se puede decir que tolero lo que apruebo?”).⁴¹ 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 respeto. Esto implica, sin duda, serias incertidumbres y dificultades. Pero los retos políticos y morales que en verdad 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 liber-

⁴¹ WALZER, Michael, *Tratado sobre la tolerancia*, Paidós, Buenos Aires, 1998.

tad a la esfera individual? Es un problema advertido recientemente por el citado Walzer, 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” (incluyendo a esas mismas asociaciones), mientras hace todo lo posible por eliminar las asociaciones “involuntarias” (orgánicas, colectivas, identitarias, legadas) que a los liberales siempre le han parecido el 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”. La idea complementaria 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 tiene 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 alega para tan severo juicio se encuentra esta: “la desigualdad está alojada, por decirlo así, en las asociaciones involuntarias, cuya importancia rara vez reconocen las teorías liberales”. Apreciando la sagacidad de la crítica, lo que no aparece en este texto de Walzer es algún indicio o 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 equivale a disolver o poner patas arriba el liberalismo, lo que no se compagina con la esperanza del autor de que lo que resulte sea “una teoría liberal”.⁴² 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 condiciones para tejer relaciones igualitarias.

Hasta ahora, Kymlicka no se atreve a tanto. El recurso de éste es salirse por la tangente. En primer término, reduce a “Occidente” el campo en que deben aplicarse los principios multiculturalistas: 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 en Norteamérica. Dado que de eso se trata, allí no habría mucho problema (si se deja de lado el “pequeño” asunto de la población autóctona). El supuesto es que en esos países todas las demás “minorías” están ansiosas de asumir libremente el modo de vida liberal. Aún aceptando este relato, el autor no explica qué hacer con el resto del mundo (no sólo sociedades del sur subdesarrollado, sino también del norte rico que son cada vez más heterogéneas culturalmente) en donde existen comunidades o pueblos que sí desafían, en grado variable, la legitimidad de esos principios liberales. Este punto es relevante, sobre todo, si se toma en cuenta la pretensión del multiculturalismo de expandirse como la gran solución a la problemática de la diversidad. El autor se vería colocado en la incómoda situación de sugerir que el multiculturalismo sólo es válido para el mundo anglosajón que conoce. Pero sabemos que ese 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

⁴² WALZER, Michael, *Razón, política y pasión. 3 defectos del liberalismo*, Machado Libros (serie Intervenciones), Madrid, 2004, pp. 11-13.

“valor intrínseco”, Kymlicka manifiesta (sin limitarlo al mundo anglosajón) que aunque su enfoque permite “a los individuos adoptar esa actitud en relación con su cultura”, su teoría “no responde a esa actitud”: su “teoría liberal” admite “que los individuos son libres de adoptar esa actitud”, pero “no permite al grupo restringir las libertades civiles básicas” tal y como el autor las entiende. Se puede aceptar que los miembros de un grupo crean que es importante arreglar su vida según su cultura no liberal, pero les está prohibido hacerlo en tanto colectivo, pues sólo es moralmente admisible que se norme la vida según los inviolables principios del individualismo liberal que, infelizmente, 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 compartidos. 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 que “una teoría así no sería liberal”. Cuando, al cabo de varios rodeos, acepta 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, y el consuelo que le queda es que sus objetores tampoco la tienen.⁴³

c) Lo dicho hasta aquí se resuelve en la constatación de que la tolerancia multiculturalista es intolerante del verdadero Otro. Como apunta Zizek, el multiculturalismo sólo es tolerante con el Otro, si éste deja de serlo, si pierde la médula de su alteridad. En tanto parte del sistema de dominio imperial, el momento multiculturalista no es en verdad pluralista, sino un dispositivo para atraer a las identidades al seno del imperio en los términos del nuevo liberalismo “igualitario”.

⁴³ W. KYMLICKA, *La política vernácula*, op. cit., pp. 89-95.

En el mejor de los casos, el multiculturalismo practica un respeto condescendiente hacia las “costumbres inofensivas”. Pero cuando se encuentra ante creencias o prácticas extrañas al buen mundo liberal, entonces “el multiculturalismo tolerante se ve obligado a acudir a una distinción completamente eurocéntrica”, que se traduce en que “el Otro es tolerado con respecto a costumbres que no hieren a nadie —en el momento en que tocamos alguna dimensión traumática (para nosotros), la tolerancia se ha terminado. Para abreviar, la tolerancia es la tolerancia hacia el otro en la medida en que este otro no es un «fundamentalista intolerante» —lo que significa simplemente: en la medida en que no es realmente un Otro. La tolerancia es «tolerancia cero» para los realmente Otros, o sea, el Otro en el peso sustancial de su *goce [jouissance]*. Podemos ver cómo esta tolerancia liberal reproduce el funcionamiento elemental «posmoderno» de acceder al objeto solo en tanto éste está privado de su sustancia: podemos disfrutar café sin cafeína, cerveza sin alcohol, sexo sin contacto corporal —y, en la misma línea, nos llevamos muy bien con el Otro étnico privado de la sustancia de su Otridad...”⁴⁴

A la luz de todo lo dicho, cabe preguntarse si es necesario o recomendable mantener el multiculturalismo, después de sustraerle sus partes “negativas”. ¿Es posible concebir un multiculturalismo “bueno”, “positivo” o “crítico”? Con el multiculturalismo ocurre lo mismo que con la teoría y la práctica que conocemos en Latinoamérica como *indigenismo*.⁴⁵ La

⁴⁴ SLAVOJ ZIZEK, *A propósito de Lenin. Política y subjetividad en el capitalismo tardío*, Atuel/Parusia, prólogo y trad.: S. Waingarten, Buenos Aires, 2004, p. 26.

⁴⁵ Vale la pena aclarar de nuevo que aquí no estamos entendiendo «indigenismo» como noción de sentido común (aplicable a los que defienden o manifiestan aprecio hacia las culturas indias, etcétera), sino como *categoría política* que se refiere a un enfoque y una práctica de los gobiernos para finiquitar el “problema” indígena. El indigenismo se traduce en una *política de Estado*. Un teórico indigenista lo dijo abiertamente: «El indigenismo no es una política formulada por indios para la solu-

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. 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 médula. Descargado de todo ello, ¿qué quedaría del multiculturalismo? Es difícil ver alguna utilidad en conservar incluso el término, sin que siga arrastrando sus connotaciones más punzantes. Y si se le extrajera su médula condescendiente, intolerante, etcétera, ¿por qué llamarle multiculturalismo a lo que quedara en pie, si algo quedara? En este punto, lleva razón Žizek 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”.⁴⁶

ción de sus propios problemas sino la de los no indios respecto a los grupos étnicos heterogéneos que reciben la general designación de indígenas.» Gonzalo Aguirre Beltrán, «Un postulado de política indigenista», en *Obra polémica*, CISINAH-SEPINAH, México, 1975, pp. 24-25. Para una crítica del indigenismo, H. Díaz-Polanco, «La teoría indigenista y la integración», en vv. AA., *Indigenismo, modernización y marginalidad. Una revisión crítica*, Juan Pablos Editor, 4ª edición, México, 1987.

⁴⁶S. ŽIZEK, *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 a etapas anteriores del poder del capital: el poder 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”.⁴⁷

Dominación de toda forma de subjetividad y su puesta al servicio del capital es, pues, el principio que ordena el comportamiento del sistema global respecto a 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 eso no significa que las medidas duras queden excluidas, pues la delicadeza y el comportamiento sosegado no están en la naturaleza del capital; más bien, su comportamiento depende siempre de las expectativas de obtener ganancia y de los obstáculos que encuentre en su camino para alcanzarla.⁴⁸ Por eso, no todas las diferencias cumplen

⁴⁷HARDT y NEGRI, *Imperio*, op. cit., p. 188-190.

⁴⁸Hace un siglo y medio, Marx lo expresó de una forma inmejorable: “El capital, dice un redactor de la *Quarterly Review*, 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

los requisitos para entrar “suavemente” en el reino imperial. Cualquier identidad que entrañe una politización refractaria a la globalización del capital encontrará una oposición implacable e inmediatamente se disolverá la tolerancia multiculturalista. La identidad de que se trata habrá topado contra una impenetrable “barrera invisible”.⁴⁹

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 enfilan hacia choques políticos (no “civilizacionales”) que derivan 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 suramericanos (especialmente en Bolivia, Chile, Perú y de nuevo en Ecuador) que han teni-

llegará positivamente a la temeridad; por 100% pisoteará todas las leyes humanas; por 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 alentarán una y otra. Lo prueban el contrabando y la trata de esclavos...” Carlos Marx, *El Capital*, tomo I, volumen 3, FCE, México, pp. 950 y 951.

⁴⁹ Zizek 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 perturben la circulación uniforme del capital; en cuanto alguna intervención política le plantea una seria amenaza, de inmediato la reprime un conjunto elaborado de medidas destinadas a excluirla...” S. Zizek, *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, op. cit., p. 235.

do 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 suave y sumisamente en el “aparato de dominio” imperial, sean considerados ahora una grave amenaza por los centros de poder globalizados.

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 que se consideran focos rojos para el proceso global y, en ese marco, para los intereses de la primera potencia y sus aliados.⁵⁰ 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, y 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

⁵⁰ Cf., National Intelligence Council, *Latin America 2020: Discussing Long-Term Scenarios*, Summary of conclusions of the workshop on Latin American Trends, Santiago de Chile, 7-8 June 2004, Global Trends 2020 Project.

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 sobremanera 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 duele es que un “escenario de turbulencia” como el previsto, “ahuyentaría capitales, inversiones y la propia dinámica del mercado por un período prolongado”.⁵¹

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”. La base de ésta es universalista, y le viene de su sustento kantiano.⁵² El efecto del “liberalismo igualitario” rawlsiano es ocultar la etnofagia y, al mismo tiempo, posibilitarla mediante el aparato conceptual que da fundamentación al Estado neutral y “procedimental” en cuyo marco se puede poner en acción el

⁵¹ Cursivas nuestras. Para dos visiones divergentes sobre esta proyección: Pedro Cayuqueo, “Pueblos indígenas en la mira de EE.UU.”, *Azkintuwe Noticias*, Santiago, 2005; Luis Esteban González Manrique, “Ethnonationalism: new interethnic tensions in Latin America”, ARI 59, Real Instituto Elcano, Madrid, 2005.

⁵² DÍAZ-POLANCO, H. “Kant y la diversidad”, *Memoria*, CEMOS, núm. 142, México, diciembre, 2000.

multiculturalismo como política (“tolerante”) de las identidades. El multiculturalismo es la ideología que la globalización necesitaba para poner en práctica a fondo la etnofagia universal. Ésta no procura la homogeneización cultural —de hecho promueve la integración de todas las diferencias, bajo las condiciones que estipula el multiculturalismo— sino que ahora la particularidad oculta de la nueva “universalidad” sea la propia globalización del capital.