

Etnofagia y multiculturalismo

Díaz-Polanco Héctor

Publicado en Revista *Memoria*, número 200, octubre de 2005.

Las izquierdas han dado un gran paso adelante en los últimos años conforme incluyen cada vez con más énfasis el horizonte sociocultural, la diversidad y particularmente los fenómenos identitarios como parte de su comprensión del mundo. Esto ha enriquecido sus perspectivas y sus dispositivos analíticos. Pero hace falta revisar y corregir constantemente los enfoques y las tesis básicas, en consonancia con el desarrollo del capitalismo, particularmente en su actual fase globalizadora, a fin de evitar lugares comunes que oscurecen la percepción de los procesos en marcha.

Uno de esos tópicos se refiere a la supuesta concordancia entre la globalización del capital y la disolución de la diversidad. Todavía persiste la idea de que el proceso globalizador conduce forzosamente a la homogeneización cultural. No obstante, la evidencia no avala esa visión. Todo indica que, por el contrario, la globalización no sólo no está provocando la mencionada uniformidad, sino que va acompañada de un notable florecimiento de las identidades. Esto, desde luego, tiene que ver con la resistencia de los grupos identitarios, pero también con la propia lógica globalizadora del capital. Para entenderlo, es preciso abandonar la perspectiva de una globalización que funcionaría de acuerdo con los patrones homogeneizadores de antaño y aceptar que la actual mundialización funciona con mecanismos más complejos, esto es, que -sin abandonar los propósitos integrantes del capital- la globalización procura ahora la inclusión universal de las identidades, sin que eso signifique en todos los casos la disolución de las diferencias. En síntesis, la globalización ha encontrado la manera de aprovechar la diversidad sociocultural en su favor (saciando el incontenible apetito del capital por la ganancia). En ese trance, el capital globalizante y etnófago “exalta” la diversidad, mediante la ideología multiculturalista y como nunca antes busca convertir la pluralidad de culturas en un puntal de su reproducción y expansión.

Para ello, el sistema ataca las bases comunitarias de las identidades, al tiempo que promueve todo género de “identificaciones” (como las ha denominado Zygmunt Bauman) que son especies de “identidades” individualizadas, sin sustento colectivo. La identificación funciona más bien cuando las comunidades han sucumbido bajo el influjo individualizador del sistema; opera como “sustituto” de éstas, para mal satisfacer el afán desesperado de los individuos de dar sentido a sus vidas. Estas seudoidentidades sin comunidad, cuya construcción promueve el sistema individualizador, no resultan contrarias a la globalización; antes bien, dice Bauman, “le engrasan las ruedas”.² Sin embargo, las identidades con sólido fundamento comunitario (como los pueblos indios latinoamericanos) siguen siendo un dolor de cabeza para el sistema globalizador: oponen una resistencia tenaz y hasta ahora resultan poco digeribles por el capital. En este terreno está dirimiéndose la actual “batalla de las identidades”.

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.³ 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.⁴ Más adelante, en su nueva obra *Multitud*, los autores han intentado corregir o ajustar sus posiciones, aunque los puntos medulares que suscitaron las críticas se mantienen.⁵ No es mi propósito 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).⁶

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

La faceta inclusiva es la cara “magnánima, liberal, del imperio”, en la que éste se presenta como “ciego a las diferencias” e imparcial. Busca lograr “la inclusión universal dejando de lado las diferencias inflexibles o inmanejables que, por lo tanto, podrían dar lugar a conflictos sociales”. Para ello, es necesario que considere las diferencias como “no esenciales” o que ignore su existencia. “El velo de la ignorancia permite la aceptación universal” que, a su vez, hace posible el “consenso coincidente”. Así, se extirpa “el potencial (contestatario) de las diversas subjetividades” y el espacio público de “neutralidad del poder” que resulta “permite establecer y legitimar una noción universal de justicia que constituye la médula del imperio”. La lógica de la indiferencia, la neutralidad y la inclusión conforma “un fundamento universal” que se 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.”⁷

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 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,⁸ 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”,⁹ 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 noción de etnofagia propuesta, se realizaron en años posteriores interesantes estudios de casos de tales procesos.¹⁰

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

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

valores étnicos, especialmente cuando su política debe 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.¹¹

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 envolvimiento y asimilación, con ritmos y grados de desarrollo diferentes según los países. Lo que en el debate latinoamericano se llamó “etnicismo” o “etnopopulismo”, que alcanzó su cenit 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 clases o sectores subordinados no indígenas y, apoyándose en una peculiar concepción del colonialismo, repudiaba la “revolución a la occidental” (justamente 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.¹²

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.¹³

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”.¹⁴ 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.¹⁵

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”.¹⁶

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 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.”¹⁷

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 recurrir a los servicios de los Estados para realizar sus propósitos de integración al capital universalizado. Tampoco la época etnofágica implica que desaparecen los mecanismos de “colonialismo interno”, ahora bajo formas actualizadas, precisamente allí donde las identidades se muestran 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.¹⁸

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

Pero en todo caso, ahora el control imperial quiere ir más allá de etapas anteriores. 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, contrariamente a lo que piensan algunos autores, Hardt y Negri observan que, como norma, “el imperio no crea diferencia. Toma lo que ya existe y lo utiliza a su favor”.²⁰

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 actividad 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.²¹

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 urgencia 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.²²

En casos notorios, como la multinacional Verizon Communications, la atención a la diversidad se ha convertido en un factor clave para el desarrollo y el éxito comercial de la empresa. La diversidad, dice uno de sus líderes, es una prioridad por buenas razones: porque ella otorga ventaja competitiva en un mercado cada vez más reñido y redundante en mayores beneficios para los accionistas.²³ 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), hispánicos, judíos, nativos americanos, veteranos y mujeres.

Definitivamente, esta corporación no comulga con las aprehensiones de Sartori sobre los fines “antiliberales” y los efectos negativos del multiculturalismo. Por el contrario, en Verizon se advierte una visión perspicaz sobre las ventajas del multiculturalismo para los negocios globales. 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”.²⁴

No hay que engañarse con esta devoción corporativa por las diferencias. Como lo ha recordado Bensaïd, 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”. Ciertamente un discurso posmoderno 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 trasgresión (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”.²⁵

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, Žižek 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 anticentralización el tópico del ‘nuevo’ capitalismo digitalizado?”.²⁶ Es ciertamente un punto crucial: si bien el capital no deja de enfrentarse en contra de 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 coctel ideológico. Hay un plano en que funciona como mero vocablo descriptivo, que remite a la diversidad sociocultural, a sus variadas manifestaciones identitarias, mixturas, etcétera. En muchos casos, cuando se habla del

“multiculturalismo” de una sociedad, una ciudad o incluso de una empresa, simplemente se hace referencia a la diversidad que contiene o quiere expresar. Aquí en verdad se promueve una confusión elemental con lo que debería, en todo caso, designarse como “multiculturalidad”. No hay que llevar la ingenuidad hasta suponer que en todos los casos una confusión tan palmaria es, a su vez, ingenua. Lo que se busca es cargar el multiculturalismo con resonancias positivas, identificándolo en el imaginario con la diversidad misma. En ocasiones se va más allá, cuando se usa como una especie de categoría política para referirse a las luchas por la diversidad o a las propuestas alternativas de los que luchan, calificándolas de movimientos, demandas o proyectos “multiculturalistas”. Aquí se insinúa ambiguamente que tales movimientos y proyectos se enmarcan en un enfoque particular que se desea promover y que es el verdadero sentido contemporáneo del multiculturalismo. Es así como algunos han podido afirmar que, hoy, “todos somos multiculturalistas”. En rigor, esto está lejos de ser verdad.

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

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

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

2 Zygmunt Bauman, *La sociedad individualizada*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2001, pp. 174-175.

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

4 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, No. 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).

5 M. Hardt y A. Negri, *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*, Debate, Barcelona, 2004. Bensaïd, por ejemplo, señala a propósito 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 antipoder. Una estrategia sin espacio propio, sin objetivo, sin dialéctica de fines y medios, resulta difícil de pensar”. Cf. Daniel Bensaïd, “Multitudes ventrílocuas”, *Memoria*, No. 197, CEMOS, México, julio, 2005, p. 14. Véanse también, en el mismo número de *Memoria*: Guillermo Almería, “La multitud y la varita mágica”; y Jorge Luis Cerletti, “Multitud: la emancipación según Antonio Negri y Michael Hardt”.

6 J. Rawls, *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.

7 M. Hardt y A. Negri, *Imperio*, o. c., pp. 187-188. *Cursivas nuestras*.

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

9 Sobre la idea de “consenso traslapado”, ver J. Rawls, *El liberalismo político*, o. c., cap. IV.

10 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*, No. 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, No. 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.

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

12 Recientemente, 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 sólo con Occidente o lo entendía sólo en términos nacionales”. Terry Eagleton, Después de la teoría, Debate, Trad.: R. García Pérez, Barcelona, 2005, p. 23.

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

14 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”. *Ib.*, pp. 25 y 26.

15 *Ib.*, p. 31.

16 Hardt y Negri, Imperio, o. c., pp. 186-187.

17 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.

18 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*, No. 12, México, octubre, 2003.

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

20 Hardt y Negri, *Imperio*, o. c., 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 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 antiislámica 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 de julio de 2005), en el que combatió el “multiculturalismo”, José María Aznar 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”.

21 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”.

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

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

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

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

26 Slavoj Žižek, *La revolución blanda*, Atuel/Parusía, trad.: S. Waingarten, Buenos Aires, 2004, pp. 14-15.