



polémicas

- Multiculturalismo y mercado:
las puntas de la madeja
Ancízar Narváez Montoya



Resumen

Se plantea una coincidencia histórica y política entre multiculturalismo y libre mercado. Para ello se explican las características de la cultura occidental, su proceso de expansión global y su advenimiento en cultura nacional; al final se concluye que su difusión hacia los sectores subalternos de la sociedad es una forma de redistribución y de justicia, mientras que su rechazo es una forma de profundizar la desigualdad.

Palabras clave: Multiculturalismo, cultura occidental, cultura popular, cultura nacional, hegemonía, subalternidad

Summary

The author asserts a historical and political fitness between multiculturalism and free market. It is explained the features of West Culture and its global widespread process, as well as its becoming up as National Culture. Therefore, the distribution of such a culture toward subaltern social groups is a form of social equality, whilst its rejecting is a form of deepens unbalances.

Key words: Multiculturalism, west culture, popular culture, national culture, hegemony, subalterns



Multiculturalismo y mercado: las puntas de la madeja*

Ancízar Narváez Montoya**

En los últimos treinta años, hemos asistido a una gran explosión de términos en la filosofía y en las ciencias sociales, muchos de ellos carentes de justificación lógica, pues se ha preferido la producción léxica a la producción de conocimiento. Las expresiones más conspicuas son aquellas anteceditas del prefijo *pos*, tales como posmodernismo, posindustrialismo, poscolonialismo, y del prefijo *multi* o *pluri*, como multiculturalismo y pluriethnicidad.

Coincidentalmente, esta explosión de términos, más o menos eufemísticos, es contemporánea de lo que podría considerarse el golpe de péndulo de la economía capitalista del *Estado de Bienestar* hacia el libre mercado (Murdock, 2000:8), iniciado con la legitimación de la teoría neoliberal a través del otorgamiento del Premio Nobel de Economía a F. Hayeck en 1974 y a M. Friedman en 1976. De aquí se avanza hacia las políticas de desmantelamiento del Estado con Thatcher y Reagan en la década de los ochenta, lo que nos llevaría hasta el llamado Consenso de Washington y a todo el desastre del neoliberalismo de los noventa. Es decir, posmodernismo, multiculturalismo y libertad de mercado corresponden a la misma generación.

En efecto, así como la economía dejó de ser asunto de la política, los conflictos sociales ahora se asumen, no como problemas de clase o de nación, sino como problemas de consumo, identidad y diferencia y, por tanto, "La dominación cultural (sic) reemplaza a la explotación como injusticia fundamental. Y el reconocimiento

* Texto recibido el 24 de enero de 2005 y arbitrado el 14 de febrero de 2005.

** Licenciado en Ciencias Sociales, magister en Comunicación Educativa. Profesor del Departamento de Posgrados, Facultad de Educación de la Universidad Pedagógica Nacional. *E-mail*: anarvaez@uni.pedagogica.edu.co

cultural desplaza a la redistribución socioeconómica como remedio a la injusticia y objetivo de la lucha política” (Fraser, 1998:17).

Desde hace algún tiempo, la *cultura* se ha convertido en la palabra mágica con la cual pueden explicarse casi todas las preguntas científicas, tanto sociales como físicas y biológicas. Y no es que esta postura no sea válida, sino que resulta limitada y a veces contradictoria, en tanto no se especifican la novedad y el estatuto teórico del concepto. Partiendo de un anclaje del significado de cultura, se tratará de argumentar sobre las contradicciones del multiculturalismo.

1. ¿Qué se puede entender por cultura?

Afirma Leroi-Gourhan (1971:216-217) que:

Si es exacto que la especie es la forma característica de agrupamiento animal y la etnia la del agrupamiento de los hombres, a cada uno de los cuerpos de tradición debe corresponder una forma de memoria particular [...] en el animal esta memoria peculiar a cada especie reposa sobre el aparato muy complejo del instinto; en los antrópodos la memoria propia de cada etnia reposa sobre el aparato no menos complejo del lenguaje.

De tal suerte que desde el punto de vista antropológico, la humanidad es un conglomerado de etnias, diferenciadas lingüística y culturalmente; es decir, en principio y en esencia, la humanidad es multicultural.

Ahora bien, ¿qué es lo típicamente cultural? Para Cassirer es la inteligencia simbólica. El principio del simbolismo –dice– con su universalidad, su validez y su aplicabilidad general, constituye la palabra mágica... que da acceso al mundo específicamente humano, al mundo de la cultura (1993:62).

Aduciendo que la cultura “deriva su carácter específico y su valor intelectual y moral, no del material que la compone sino de su forma... [ésta] puede ser expresada en cualquier material sensible”, por lo que el lenguaje verbal sólo posee “una ventaja técnica muy grande” (63), como expresión de la cultura, pero no es necesariamente la única forma de expresión.

Sin embargo, vista en términos de Levi-Strauss (1984:68), la cultura “posee una arquitectura similar a la del lenguaje... De tal manera que el lenguaje puede ser considerado como los circuitos destinados a recibir las estructuras que corresponden a la cultura en sus distintos aspectos”.

Con ello nos autoriza a inferir que el *lenguaje particular* es el que identifica a las etnias y, en consecuencia, a la propia cultura. En este sentido, la lengua es el elemento más agregado de la cultura, en el cual se pueden expresar eficientemente todos los demás rasgos de la misma (Hjelmslev, 1984:153-54). Además, la estructura de la lengua, la forma como se presenta y como existe entre sus hablantes es, así mismo, un reflejo de las estructuras mentales, de los ejes semánticos, de los conceptos y de la manera como opera con ellos determinado grupo humano. Pero más que todo, la lengua nos informa de la manera como organiza su vida ese grupo humano, esto es, no sólo de sus conocimientos, sino de su estructura social, sus ritos y su cotidianidad. “Hablar es ejecutar un ritual y tomar parte, intencionalmente o no, en la afirmación y reproducción de las relaciones sociales básicas y de los valores sustentados en común” (Wuthnow *et al.*, 1988:120). En otros términos, tomando una frase prestada, la lengua es la expresión concentrada de la cultura¹. En síntesis, tenemos que la cultura es la memoria étnica, mientras que la lengua es el soporte de esa memoria.

Si hemos de ser bien exactos, debemos recordar que las lenguas son las que se hablan, no importa si tienen escritura o no. En ese sentido, podemos decir que hoy existen registradas, exactamente, 6.533 lenguas (datos de 1992) divididas en 42 familias. Si a este guarismo le restamos 310 lenguas extintas y 75 lenguas sígnicas, cuyo número de hablantes es incierto, todavía nos quedan 6.148 (Crystal, 1997:289), incluyendo 71 *pidgin/creóle* (Bickerton, 1998:104-112). La insistencia en las lenguas radica en que: primero, son la identidad (como diferencia) de un pueblo y, además, son la base de toda cultura popular. Es decir que hoy tendríamos en el mundo básicamente 6.148 culturas populares, entendidas como culturas étnicas, basadas en una lengua común, lo que se distingue del pueblo, como unidad genética, por un lado, y del Estado como unidad político-territorial, por otro.

En este orden de ideas, tenemos entonces más de seis mil culturas populares que corresponden estrictamente a lo que se llama *folclor*. Hoy no es muy común usar este término, o por “despectivo” o por anacrónico, y por eso se habla más bien de culturas étnicas (como si alguna no lo fuera), de música étnica, de arte étnico, etc. Si ponemos todas las culturas existentes en un mismo plano, como estructuras, podemos decir que todas, en principio, son populares y comparten unas características básicas, entre otras la territorialidad, en el sentido de que todas son originarias de algún lugar, y la oralidad, pues todas se basan en una lengua. Los desplazamientos territoriales y los cruces lingüísticos posteriores se realizan sobre estos dos

1 Aquí podría encontrarse una cierta debilidad de la teoría de Malinowski (1984:95) sobre la cultura, pues si bien reconoce la preeminencia del lenguaje dentro del simbolismo, éste sigue siendo un aspecto superficial y no la base de la cultura.

datos básicos. La historia de las etnias es demasiado variada como para repetirla aquí, pero se puede encontrar una cierta continuidad y correspondencia genética, arqueológica y lingüística que da cuenta de la configuración actual de los pueblos y de las culturas (Cavalli-Sforza, 1999; Kristiansen, 2001:551-558; Arsuaga y Martínez, 2001:289-297).

2. Las culturas y la cultura occidental

Si la diversidad cultural es un hecho, no obstante se puede aislar, aunque con riesgos, una unidad de análisis a la que se le llamaría *civilización occidental*, heredera, según Toynbee (1995, Vol. 1:19-34) de la civilización grecorromana, pero a la que subyace una unidad mayor llamada *cultura occidental*.

El rasgo más característico y más vigente de la cultura occidental como estructura mental es el monoteísmo. El monoteísmo no es sólo una manera de concebir el dios igual a las otras formas, sean éstas totémicas, animistas o fetichistas. Es ante todo una forma distinta de pensar, es una forma mental, para bien o para mal, característica de nuestra cultura, y que tuvo su mayor expresión en el judaísmo antiguo.

George Steiner (1992:57) se quejaba de que a ningún pueblo su religión le había impuesto una exigencia tan grande como la que les había impuesto su religión y su dios a los judíos. En efecto, el nombre de su dios, *Yahvé*, no es un nombre sino el *innombrable*; es un dios al que no se le puede llamar de ninguna manera que lo haga perceptible ("Yo soy el que es"). Pero, además de innombrable, está dotado de todas las propiedades apenas imaginables para cualquier ser humano, como aquellas de eternidad, omnipotencia, omnipresencia, omnisciencia, cualidades que requieren un gran esfuerzo de abstracción para asimilarlas a algo aunque sea remotamente inteligible. Y desde luego, a ese dios no se le puede representar icónicamente, no se le pueden construir altares decorados, ni estatuas, sólo hay que concebirlo mentalmente. Y claro, no posee ninguna de las necesidades mundanas del hombre, ni hambre, ni sed y mucho menos deseos sexuales.

No es necesario, pues, decir que en el acto de seguir a su dios no hay nada cercano al mundo vital, a lo terrenal, nada afín, nada semejante, ni comparable. A lo que se quiere llegar es a que en el concepto judío de Dios se configura la máxima abstracción concebible, y ese rasgo de la mente judía habría de marcar el inicio y el desarrollo de lo que hoy es la cultura occidental. No es entonces un asunto religioso, pues la tradición cristiana ha heredado algo y ha renegado de otra parte de ese tipo de experiencia religiosa, especialmente en su versión católica. Se trata, sobre todo, de una forma de pensar.

Así, la cultura occidental se revela como una estructura de pensamiento profunda y estable, que ha subsistido, como los rasgos técnicos (rueda, hierro, escritura), y sus instituciones (patriarcado, monogamia, propiedad privada, Estado y mercado y vida urbana) durante cinco mil años en sus rasgos mentales más característicos, es decir, no sólo como monoteísmo, lo cual es secundario, sino como ejercicio de la abstracción, lo que hoy se refleja en forma de saberes teóricos, los cuales, para bien o para mal, rigen el tipo de sociedades en que vivimos.

2.1 La cultura occidental como cultura universal

En contraste con las culturas populares, cuyas formas características de expresión, es decir, sus significantes, han sido la oralidad y los sistemas paralingüísticos, la iconicidad y la ritualidad o diferentes formas de puesta en escena de los contenidos, la cultura occidental se caracteriza por su permanencia física en forma literalizada; más exactamente, en forma de escritura fonética alfabética. Esto tiene dos consecuencias relacionadas entre sí: la primera es que la escritura alfabética no es una continuación sino que constituye una estructura diferente de la de la oralidad; la segunda es que su adquisición implica una cierta ruptura con el lenguaje común, no sólo como forma de expresión sino por el tipo de contenidos y de pensamiento que conlleva.

Aunque en principio ésta no es una característica exclusiva de la cultura occidental, la escritura sí es coincidentalmente una característica de aquellas culturas en las cuales se desarrollaron las llamadas religiones universales, las cuales, según Max Weber, son sólo cinco: el confucianismo, el antiguo hinduismo, el budismo, el islamismo y el cristianismo, a las que se suma el judaísmo, dada su profunda influencia sobre las dos últimas religiones (Weber, 1999b:8-10). Si se miran en su tradición, el confucianismo está ligado a la más grande tradición escrita hoy existente en el extremo oriente: el mandarín; el hinduismo y el budismo se han propagado al lado de la fortísima tradición escrita del sánscrito; el cristianismo se difundió a través de la escritura del griego y más tarde del latín, aunque en principio también lo hizo en hebreo; y el islamismo debe su difusión a la escritura árabe que, como ya se señaló, proviene del arameo. De esta misma tradición proviene la escritura del hebreo a través de la cual se ha podido conservar el judaísmo.

Sin embargo, aunque todas estas religiones están ligadas a una tradición escrita, dichas tradiciones son bien distintas. El confucianismo se soporta en una escritura entre ideográfica y silábica; el hinduismo, en una escritura fonética entre alfabética y consonántica, e incluso silábica –el sánscrito y sus descendientes–, pues “a menudo era una sílaba lo que representaba la escritura india; signos consonánticos

que expresan vocales inherentes, por ejemplo sílabas, son extremadamente importantes en los sistemas de escritura indios” (Robinson, 2003: 175); el islamismo y el judaísmo, en escrituras consonánticas; el cristianismo, por su parte, se difunde en una bien establecida escritura alfabética, convirtiéndose en la única religión universal con esta característica. Pero ahí no terminan las coincidencias: el cristianismo occidental y oriental se diferencian claramente en la primacía que le da el primero a la tradición letrada y en la aceptación programática de las representaciones icónicas por parte del segundo, después del triunfo de los iconódulos en su querrela con los iconoclastas en el siglo VIII, además de que este último se difunde por medio de la escritura cirílica, mientras que el primero lo hace en alfabeto latino, que es código propio y exclusivo de la cultura occidental.

Aquí hay entonces una diferencia clara entre unas culturas y otras: las grandes civilizaciones han llegado a poner por escrito sus mitos fundacionales en forma de libros sagrados, con lo cual se instaure una tradición que se desarrolla con mayor fuerza en Occidente, a saber: la tradición épica, que daría origen a las grandes literaturas que hoy conforman la llamada literatura universal.

Pero si la literatura se puede considerar como el origen de esa tradición letrada de Occidente, es necesario tener en cuenta, además, que a ella viene ligada una serie de saberes que no se desarrollarían si no contaran con un recurso sintáctico como la escritura alfabética: se trata de la reflexión filosófica y el pensamiento analítico, el cual no es posible si no se cuenta con un sistema expresivo con el que se puedan crear unidades sintácticas (de significantes) tan abundantes y variadas como unidades semánticas (de contenido) pueda llegar a crear el pensamiento analítico cuando se aplica a cualquier objeto de reflexión. “¡Es la sintaxis griega la que ha permitido la lógica de Aristóteles!” (Durand, 2000:24). De ahí que la filosofía, la teología, la ciencia y la tecnología (o sea la aplicación de la ciencia) requieran la expresión alfanumérica, no sólo para expresar categorías, sino además para fijar algoritmos, modos de hacer en forma de instrucciones (tecnología)². Así que la tradición letrada es a la vez la tradición filosófica, científica y tecnológica. Esto, en cuanto a la relación entre la forma de la expresión y la forma del contenido. Pero también por razones meramente pragmáticas, la sustancia de la expresión escrita, al ser externa al sujeto, es la que permite la recursividad propia del discurso científico y, por consiguiente, la posibilidad de enriquecer la sustancia del contenido³.

2 “Los primeros inicios de la revolución alfabética se dan con la creación de un tema como sujeto de un ‘discurso’” (Havelock, 1996:141).

3 “La construcción de los objetos científicos y su evolución-transformación en el tiempo, es decir, las retomas interdiscursivas que supone esta evolución-transformación, exigen necesariamente la estabilidad y complejidad del soporte de la escritura; si no hubiera escritura no habría ciencias: sólo tradiciones, mitos y saberes prácticos” (Verón, 1998:213).



En resumen, la tradición escrita ha permitido la conservación y el desarrollo por acumulación de los logros más preciados de la cultura occidental: la religión universal, la literatura universal, la filosofía, la ciencia, la tecnología, la teología, las bellas artes y la música de partitura, es decir, "fue el alfabeto el que proporcionó, en Occidente, la infraestructura mental para la comunicación acumulativa, basada en el conocimiento". (Castells, 1999, vol. 1:359). De ahí la equivalencia entre cultura culta y cultura literalizada, cultura ésta en la que los objetos, las imágenes y los gestos corporales son remplazados por descripciones escritas; en la que los dramas y ritos, antes de ser representados deben estar escritos; en la que antes de los oficiantes están los autores y en la que, finalmente, en términos de Benjamin, el escritor remplaza al narrador.

2.2 La cultura occidental como cultura nacional

Si en el mundo existen más de seis mil lenguas, es decir, más de seis mil culturas étnicas y, al mismo tiempo, sólo existen 192 Estados-nación, o sea 192 culturas nacionales, entonces es imposible que coincidan las culturas nacionales con las culturas étnicas o populares existentes. Y si, por otra parte, recordamos que la cultura universal se reduce a dos grandes tradiciones occidentales, la germánica y la latina, entonces mucho menos las culturas nacionales van a coincidir con las culturas universales. Así las cosas, las culturas nacionales sólo pueden entenderse como construcciones heterogéneas surgidas de la tensión entre lo local y lo diverso de las culturas populares, y lo universal y homogéneo de la cultura occidental.

¿Cómo se resuelve esta tensión en los países occidentales? Pues bien; toda tradición nacional empieza, fuera del Estado y su dominio territorial, además del intercambio comercial interno y la integración física del territorio, con la adopción de una lengua o idioma nacional oficial. ¿Y qué es un idioma nacional? Hay quienes gustan de decir que la diferencia entre un idioma y un dialecto es que el primero es un dialecto con un ejército y una armada. Ello quiere decir que una lengua o un dialecto regionales no se imponen como lengua nacional por sus propios méritos lingüísticos sino por razones extralingüísticas, específicamente políticas y económicas. Pero independientemente del origen, *un idioma nacional es una lengua vernácula, o sea en versión vulgar de la lengua universal, a la que se da una escritura propia*. Para explicarlo mejor hay que recordar que hasta el siglo XV, sólo existen hablas locales del latín en los países mediterráneos, y de las ramas del protogermánico en los países anglosajones y nórdicos; es decir, sólo tenemos dialectos que se transforman en lenguas independientes cuando los hablantes de unos y otros ya no se entienden entre sí. Además, el predominio absoluto de la escritura lo tenía el latín, no sólo en los países mediterráneos sino incluso en los anglosajones y nórdicos,

sobre todo cuando se trataba del conocimiento y la escritura cultas (Barber, 2000:81-99). De estos dialectos regionales sin escritura habrían de surgir, a partir del siglo XV, las escrituras nacionales. Pero la pregunta que permanece es: ¿Cuál de las lenguas regionales o cuál de los dialectos locales habría de ponerse por escrito? En cada caso, lo que se impuso como modalidad estandarizada de la lengua nacional fue la modalidad de la región dominante (Hobsbawm, 1998:63).

En Europa occidental, esas lenguas fueron codificadas en el alfabeto latino, con lo que se produce un primer movimiento hacia la cultura nacional: lo que podríamos llamar la criollización de la escritura alfabética. Así, pues, las culturas nacionales no se empiezan con una lengua nacional, pues las hablas locales y regionales siguen siendo diversas, sino con una escritura nacional, con una lengua escrita que se impone como lengua oficial para los asuntos del Estado y del comercio, y por ese camino llega a ser nacional, por más que se hable de distintas maneras (Hobsbawm, 1998:68).

La comunicación de la cultura nacional es, pues, en principio, letrada y culta, y ésta es la vía por la que la cultura occidental llega a ser hegemónica, o sea a orientar moral e intelectualmente a la sociedad nacional. Con la criollización de la cultura letrada se empieza también el camino de asunción de la cultura universal, en primer lugar, de la religión a través de las diferentes versiones y traducciones de la Biblia. Pero si se aprende a leer la Biblia en la lengua vernácula, nada impide que se puedan también publicar y leer diferentes materiales escritos, desde la filosofía y la ciencia hasta los relatos populares de otros pueblos y épocas y, por tanto, nada puede impedir la asunción en su conjunto de toda la tradición culta de Occidente.

Aun así, para que exista una cultura nacional no es suficiente la criollización de la tradición escrita. El movimiento complementario habría de ser en el sentido contrario, esto es, tomar los relatos diversos existentes en forma de tradición oral y convertirlos en relatos escritos. La primera manifestación entonces de la cultura nacional es la literatura nacional, una especie de universalización de los relatos populares. De esta manera, la cultura nacional comienza al mismo tiempo como una criollización de la cultura universal a través de la escritura nacional y, por medio de ese mismo código, con la incorporación de los relatos populares nacionales a la literatura universal, que no viene a ser más que la sumatoria de las literaturas nacionales, las cuales son, a la vez, la sumatoria de los relatos populares escritos. Por eso Gramsci (1986:151-159) prefiere hablar de cultura nacional-popular, o sea aquella que presenta un contenido popular codificado en una sintaxis universal. A ello se puede reducir, en términos comunicacionales, el origen de la cultura nacional⁴.

4 Sobre el papel de la literatura en la formación de la conciencia nacional de los pueblos africanos en el proceso de descolonización, véase Fanon, 2003 y Amuta, 2003.

Pero todavía habría otros dos movimientos hacia la consolidación del mito nacional. Por un lado, especialmente en el siglo XIX, después de las gestas napoleónicas, se desarrolla en Europa un fuerte sentimiento nacionalista (Bruun, 1994), y con él la construcción de las historias nacionales, del origen de la comunidad ahora asumida como nación, sus antepasados, los héroes históricos (ya no sólo los míticos) fundadores. La escolarización es el medio para consolidar la unidad nacional homogeneizando la población no sólo en torno a unos códigos sino además en torno a unos relatos comunes (Hobsbawm, 1998:70). Por eso se llega a la escuela a aprender, primero que todo, la lectura y la escritura de la lengua nacional; luego, la religión oficial, la literatura nacional, la historia y la geografía nacionales y, más tarde, los rudimentos de la matemática, de la ciencia, de la filosofía y la literatura universales.

Pero como, por otro lado, no toda la población está en condiciones de leer ni de asistir a la escuela, se recurre a la organización visual del patrimonio en forma de museos⁵ históricos, nacionales, antropológicos, los cuales cuentan, mediante una narrativa de objetos convertidos en documentos⁶, situados fuera de conflicto, la que pretende ser la historia de la nación narrada a través del patrimonio⁷. Este movimiento se refuerza más tarde con los relatos audiovisuales a través de los medios masivos de comunicación, los cuales, en los países de desarrollo nacional más precario, llegan a ser el vehículo principal de difusión de los relatos nacionales y de integración cultural de la nación (García Canclini, 1989:85-93).

¿Qué pasa en este proceso con las culturas populares tradicionales? El proceso de formación cultural de la nación es ante todo un proceso de homogeneización cultural de la población en torno a la cultura occidental. Dentro de dicho proceso, inevitablemente las tradiciones étnicas y regionales subordinadas se ven debilitadas, cuando no decididamente invisibilizadas o, en el extremo, definitivamente exterminadas.⁸ La reducción de la diversidad étnica y lingüística es un sacrificio que han hecho las grandes naciones industrializadas para construir una unidad artificial llamada nación que, no obstante, ha llegado a ser real. Empero, las culturas étnicas, como vimos, siguen ahí, a veces subsumidas en lo nacional a través del mestizaje, y

5 Museo. "Institución permanente, sin ánimo de lucro... que adquiere, conserva, investiga y comunica, exhibe para fines de estudio, educación y deleite, testimonios materiales del hombre y su entorno...". Estatutos del ICOM. La Haya, 5 de septiembre de 1989; Barcelona, 6 de julio de 2001, 2ª Asamblea general.

6 Documento. "Todo soporte físico que contenga una información codificada en un lenguaje entendible para el hombre". Museo Nacional de Colombia. S/d.

7 Patrimonio. "Son huellas del tiempo que pasa recogidas en trazas físicas perdurables, o lo que es lo mismo, tiempo encapsulado que se hace presente en la materialidad del testimonio conservado que sirve de puente entre el pasado y el futuro". *El porvenir del pasado*. S/d.

8 "La unidad se hace siempre de modo brutal". (Renan, 1987:66).

otras veces más o menos visibles, pero en todo caso subordinadas. Es posible incluso que las culturas tradicionales sigan siendo mayoritarias pero no hegemónicas, es decir, no rigen intelectual y moralmente a la sociedad en sus decisiones vinculantes. Lo que ello significa es que la construcción de la cultura nacional es la instauración de la hegemonía de la cultura occidental, la cual subsume a las tradiciones populares que conviven bajo la soberanía de un Estado-nación. Con esto se construye una identidad nacional culturalmente hegemónica por la cultura culta, que puede reducirse a la conciencia de pertenecer a un mismo territorio (el país deviene patrimonio cultural), a una misma comunidad lingüística y de escritura, a una misma historia y una misma unidad política (Estado).

La nación no viene, pues, de las tradiciones locales y regionales, étnicas o folclóricas, sino de la superación de las mismas a favor de las tradiciones nacionales. Por eso, aunque no es "políticamente correcto" decirlo, las naciones más "exitosas" son aquellas que mejor han logrado desarraigar a la población de los sentimientos primordiales de etnia, de comunidad local, de sangre, de religión, a favor de la identidad política con el Estado y la comunidad nacionales (Geertz, 1997:219-261; Ortiz, 2001:55-73).

2.3 La cultura occidental como cultura global

Boaventura de Sousa Santos (2002:62) propone una definición abstracta de globalización que tiene la ventaja de que dichas abstracciones se pueden concretar en agentes efectivos.

Es un proceso –dice– por el cual una entidad o condición local tiene éxito en extender su alcance sobre el globo y, al lograrlo, desarrolla la capacidad para designar a una entidad o condición social rival como local.

La manera como esto se produce es a través de dos formas de inserción que él define como asimetrías. Por un lado, "el localismo globalizado. Éste consiste en el proceso por el cual un fenómeno local dado es exitosamente globalizado..." Por otro lado, el globalismo localizado.

Éste consiste en el impacto específico de las prácticas transnacionales en las condiciones locales, que son de este modo desestructuradas y reestructuradas para responder a los imperativos transnacionales (2002:64).

Bien hace en hablar en singular, puesto que hablar de localismos globalizados sería bastante generoso y optimista, habida cuenta de que hoy, en términos técnicos, políticos y económicos, sólo uno ha logrado tal condición; los demás son manifestaciones marginales, puestas temporalmente en el escenario mundial como producto

de la exotización de la periferia, bajo el nombre precisamente de multiculturalismo e interculturalidad.

Reconociendo que esta propuesta abstracta no da por sentado como único ningún proceso de globalización, sino que más bien deja abierta la posibilidad de que, así definida, la globalización pueda ser distinta a la que hoy vivimos, propongo definir la globalización hoy realmente existente como el *proceso de expansión exitosa de la cultura occidental y moderna a escala, como su nombre lo indica, global*.

Pero entonces la globalización no es neutral ni ahistórica, sino producto de una cultura y una sociedad históricamente determinadas, a las cuales se ha convenido en llamar *modernidad*, que tiene como base una forma de organización de la producción llamada capitalismo, a la vez producto de la cultura occidental.

Digámoslo derechamente –escribe J. J. Brunner (2000:12)–: no son los medios tecnológicos ni los ideales que mueven a la modernidad los causantes del desasosiego contemporáneo, sino la fuerza avasalladora del capitalismo global.

Esta constatación suele ser olvidada en los análisis de la cultura global, procediendo a eliminar de ellos las contradicciones norte/sur, centro/periferia e incluso lo global/local, para remplazarlas por unidades de análisis supuestamente neutrales y “flexibles”, sin jerarquía ni relaciones estructurales entre ellas, tales como: paisaje étnico, paisaje mediático, paisaje técnico, paisaje financiero y paisaje ideológico (Appadurai, 1999:221-223), como si no hubiera en ellos ni propietarios ni países de origen, ni relaciones de fuerza.

Sin embargo, el capitalismo es sólo una forma de expansión de la cultura occidental, de la cual viene acompañado. Con él vienen el alfabeto y la escuela, los conocimientos científico-tecnológicos de Occidente, la comunicación técnicamente mediada, la secularización, el sujeto individual, la industria cultural y, a veces, la democracia política. Así que el multiculturalismo viene a ser una especie de confrontación de la cultura occidental con un conglomerado de culturas étnicas en situación de subordinación y, por tanto, una invención de la propia cultura occidental, lo cual implica no sólo una elaboración teórica, sino una cierta voluntad o “intención...de controlar, manipular o incluso incorporar” lo que es diferente (Said, 2003:90).

3. Los extravíos del multiculturalismo

Con estas precisiones se pretende aclarar dos malos entendidos que a menudo dificultan la comprensión de las relaciones culturales contemporáneas:

El primero, el que identifica a las culturas con grupos humanos. Dice por ejemplo Cavalli-Sforza (1999:30): “En el mundo quedan 5.000 poblaciones humanas, a juz-

gar por el número de lenguas que existen actualmente”, como si cada población sólo pudiera hablar una lengua. Tal vez ésta sea una herencia de la antropología clásica basada en el estudio de grupos homogéneos culturalmente y aislados territorialmente. Para Malinowski (1984:60), la cultura “está constituida por una serie de principios tales como la comunidad de sangre a través de la descendencia; la contigüidad en el espacio, relacionada con la cooperación...”, es decir, por características biológicas y geográficas que son propias de los grupos humanos organizados, pero no de los sistemas simbólicos, pues éstos no se transmiten genéticamente ni los da la tierra.

En sentido estricto, las culturas no son las personas ni los grupos humanos, sino que son realidades objetivas, estructuras simbólicas, que tienen existencia propia independiente de los sujetos concretos y que, por consiguiente, son susceptibles de aprehenderse en dos sentidos: por un lado, como educación, aprendizaje, de los sujetos usuarios de la cultura y, por tanto, por diferentes individuos y grupos; al mismo tiempo, individuos y grupos pueden aprender diversas culturas; por otro lado, se pueden aprehender como objetos teóricos construidos y no como objetos dados.

El segundo malentendido es creer que las culturas pueden existir sólo como estructuras formales, sin sujetos, pues las culturas no actúan sino porque existen en la mente de los sujetos concretos y, más aún, en una mente colectiva; es decir, actúan porque existen sujetos que se las han apropiado y están en condiciones de compartirlas⁹.

Esto tiene como consecuencia poner en entredicho dos nociones muy contemporáneas que, sin embargo, no suelen ser explicadas suficientemente. Por un lado, se trata de la propia noción de *multiculturalismo*, la cual suele ser atribuida a las sociedades, pero no a los sujetos individuales, como si cada uno pudiera tener solamente una cultura con la cual se enfrenta al mundo y se relaciona con los otros para constituir las diferentes multiculturalidades. Por otro lado, la noción de *sujeto cultural*, como si éste fuera portador de una sola cultura y no como el centro donde se condensan y reelaboran diferentes culturas. Por tanto, si el sujeto, y no sólo las sociedades, son multiculturales; lo que entra en crisis es el concepto de *identidad*, entendida como la adscripción a una sola cultura.

9 Comparto la intención teórica de “escapar tanto de la filosofía del sujeto, pero sin sacrificar al agente, como de la filosofía de la estructura, pero sin renunciar a tener en cuenta los efectos que ella ejerce sobre el agente y a través de él” (Bourdieu y Wacquant, 1995:83).

4. Las contradicciones del multiculturalismo

Después de examinar las características de la tradición cultural de Occidente y su evolución primero como cultura universal, luego como base de la cultura nacional en las sociedades modernas, es decir, en comunidades nacionales o societales, así como su conversión en cultura global, viene entonces la pregunta por lo multicultural.

Con toda la sustentación ya presentada, debería estar claro que el mundo es culturalmente diverso. El asunto es cómo tratar con esa diversidad. El discurso predominante, la *main stream* del multiculturalismo, ha dirigido sus ataques contra dos objetos predilectos: la cultura nacional y el esencialismo. El supuesto básico es que, según Anderson, siendo la nación un proyecto construido y, por tanto, artificial, la identidad nacional es sólo una comunidad imaginada.

Es *imaginada* porque aun los miembros de la más pequeña nación nunca conocen más que a sus semejantes más cercanos, se encuentran con ellos o incluso hablan sobre ellos; sin embargo en la mente de cada uno vive la imagen de su comunidad... La nación es imaginada como *limitada* porque aun la más extensa de ellas, que comprende tal vez mil millones de seres humanos, tiene fronteras finitas, aunque elásticas, más allá de las cuales yacen otras naciones... Es imaginada como *soberana* porque el concepto nació en una época en la cual la Ilustración y la revolución fueron destruyendo la legitimidad del dominio jerárquico y dinástico divinamente ordenado... Finalmente, es imaginada como *comunidad* porque, a pesar de la actual desigualdad y explotación que pueda prevalecer en cada una, la nación es siempre concebida como una profunda, horizontal camaradería. En última instancia, es dicha fraternidad la que hace posible, durante los pasados doscientos años, a varios millones de personas, no tanto matar, como morir voluntariamente por tan limitadas imágenes (citado por Barker, 2000:198-199).

Según sus detractores, la construcción nacional tiene propósitos, no sólo esencialistas sino autoritarios, toda vez que subsume forzosamente, bajo una identidad única, comunidades fundamentalmente diversas, aniquilando dicha diversidad para beneficio de un solo grupo dominante.

El concepto de nación y las prácticas del nacionalismo –escriben Hardt y Negri– emprendieron desde el comienzo el camino, no de la república sino de la ‘res-total’, la cosa total, esto es, la absoluta codificación totalitaria de la vida social (Hardt y Negri, 2001:108)¹⁰.

10 “Hasta hace bien poco, la idea de lo nacional era incompatible... con la diferencia”. Martín-Barbero (s/f:45).

La lógica democrática indica entonces que hay que desesencializar a la nación, es decir, quitarle a ésta y a su representante, el Estado, la pretensión de representar a toda la comunidad. Hasta aquí parece razonable. Pero el multiculturalismo, como se suele entender en buena parte de los estudios culturales, es una ideología, y como tal un programa político (Jameson y Zizek, 1998)¹¹; pero no cualquier ideología, sino una de carácter bastante conservador, puesto que pretende, bajo la bandera del respeto a la cultura propia de cada grupo, establecer una especie de *apartheid* cultural, en el que los que han tenido la fortuna de heredar o de acceder a la cultura hegemónica, la mantengan como patrimonio exclusivo, pero los que no, se mantengan al margen de ella, lo que es lo mismo que permanecer segregados de las oportunidades de vida ligadas a dicha cultura. Esta pretensión es francamente insostenible desde el punto de vista ético y político, puesto que implica mantener, por la vía de la cultura, un *statu quo* de máxima desigualdad.

Por otro lado, es una posición abiertamente antihistórica en la medida en que, gústenos o no, el mundo de hoy ha sido organizado por los Estados-nación, y en cada uno de ellos se ha dado, bien o mal, un proceso de formación de comunidades societales o nacionales bajo la dirección de una cultura hegemónica, cuya apropiación desigual por los diferentes sectores sociales es uno de los rasgos actuales de la injusticia (Forgacs, 1999:218). En todo caso, no se puede volver a la situación de dispersión cultural anterior a la modernidad, por lo menos en las sociedades occidentales o que han sido fuertemente occidentalizadas en ese proceso.

Por su parte, el esencialismo se entiende como la asunción de que “las palabras tienen referentes estables y las categorías sociales reflejan una identidad esencial subyacente”. (Barker, 2000:20). Entonces el multiculturalismo así entendido es una posición esencialista que identifica de manera burda cultura y grupo social y, por consiguiente, encierra a los sujetos individuales en una sola opción identitaria. Éste ha sido uno de los aspectos más combatidos por los estudios culturales cuando niegan cualquier identidad fija. Pero en el multiculturalismo hoy en boga se cree que la cultura de los grupos subnacionales (llámense étnicos, religiosos, de género o de edad) es absolutamente pura y que, por tanto, acceder a otros horizontes culturales, exactamente a la cultura letrada, destruye la identidad tradicional con lo étnico o la identidad juvenil con lo mediático o lo masivo. El multiculturalismo de este cuño es, pues, ciego a la variedad de experiencias culturales, y por eso se propone aquí más bien la *multiculturalidad* como *la libertad de elegir entre opciones diversamente codificadas, no excluyentes sino complementarias*.

11 “El multiculturalismo... es un proyecto en el sentido exacto del término, dado que propone una nueva sociedad y diseña su puesta en práctica”. Sartori (2001:123).

5. La cultura nacional como experiencia multicultural

Para hablar del multiculturalismo nacional me basaré en la propuesta de análisis de Kymlicka, quien parte de la base, como se hace aquí, de aceptar la realidad de que las sociedades de hoy están organizadas en comunidades nacionales que él llama societales, producto de la modernización, lo cual

...implica la difusión en toda la sociedad de una cultura común incluyendo una lengua normativizada que se expresa (sic) en las instituciones económicas, políticas y educativas comunes [y en las que] la provisión de una educación pública estandarizada para toda la sociedad se ha considerado algo esencial para asegurar la igualdad de oportunidades para las gentes de distintas clases, razas y segmentos de la sociedad (Kymlicka, 1996a:113).

También se hace cargo del hecho de que, teniendo en cuenta el número de Estados-nación y de etnias existentes en el mundo, sólo excepcionalmente los primeros pueden ser étnicamente homogéneos¹². Partiendo de estos datos, propone que existen Estados multinacionales y Estados pluriétnicos.

Se entiende por Estados multinacionales aquellos en los que habitan diversos grupos étnicos, generalmente autóctonos (Canadá es su caso típico), que tienen una lengua y una tradición cultural propias, con instituciones, costumbres y religiones igualmente autóctonas. Pero la característica fundamental es que tienen una ubicación territorial clara y única en la que son, si no únicos habitantes, ancestrales o inmigrantes, sí son por lo menos la mayoría ostensible, lo que los hace candidatos a la soberanía, esto es, a tener un Estado propio, o al menos a la autonomía, es decir, a la vida en su territorio organizada de acuerdo con su tradición.

Existen, por otro lado, Estados pluriétnicos, caracterizados por la presencia de inmigrantes con tradiciones lingüísticas y culturales distintas a las del país anfitrión, pero que no existen dentro de esta comunidad nacional como nación o grupo sino como individuos y familias (Estados Unidos es su caso típico).

Finalmente, existen dentro de las comunidades nacionales grupos de intereses especiales de representación como los jóvenes, las mujeres, los campesinos o los discapacitados, que exigen un reconocimiento a su forma particular de asumir la cultura nacional, que se pueden llamar subculturas (Hebdige, 1999: 441-450) por ser parte de una misma cultura nacional.

¹² Habla de 184 estados independientes y cinco mil grupos étnicos (1996a:13).

Pero entonces la experiencia nacional no ha sido necesariamente un desastre. Si hemos hablado de seis mil lenguas en un planeta de 190 Estados-nación, es porque no hay tal desaparición de las lenguas étnicas bajo la cultura nacional, y más bien, bajo la modernización política, lo que ha sucedido es que gran número de personas y grupos con identidades étnicas fuertes se han convertido en bilingües o aun en políglotas, y que han podido mantener esas identidades porque han accedido al lenguaje del poder y de la hegemonía en cada nación para defender sus derechos (García Canclini, 1995:30). En cambio las identidades posmodernas que hoy se venden, que al decir vehemente de Ahmad (1999:124), desdeñan “la nación moderna basada en la ciudadanía civil... a favor de las identidades salvajes, que están constituidas por la dominación religiosa, la diferencia de castas, la identidad étnica, etc.”, sí ofrecen el peligro cierto de convertir a los grupos étnicos sobrevivientes en monoculturales y eternamente subordinados, puesto que su único valor en las sociedades contemporáneas será el exotismo (122).

Pero no sólo los grupos étnicos corren ese riesgo; también los sectores sociales subordinados. En efecto, el concepto de multiculturalidad que suscriben algunos teóricos es bastante limitado a unas experiencias de vida cotidiana, y no se ocupan de los constreñimientos estructurales que las enmarcan.

“En nuestras barriadas populares tenemos camadas enteras de jóvenes cuyas cabezas dan cabida a la magia y a la hechicería, a las culpas cristianas y a su intolerancia piadosa... así como a sensaciones de vacío, ausencia de ideologías totalizadoras, fragmentación de la vida y tiranía de la imagen fugaz y el sonido musical como lenguaje único de fondo” (citado por Martín-Barbero, s/f:45).

Aquí hay una descripción impresionista de elementos correspondientes a la cultura común y cotidiana, diversos sí, pero debido a la fragmentación propia de las culturas populares, pero no hay elementos de la cultura letrada o escolar, lo que está subrayando entonces un verdadero monoculturalismo. Como dice Touraine, (1995:15-16):

El multiculturalismo sólo tiene sentido si se define como la combinación, en un territorio dado, de una unidad social y de una pluralidad cultural mediante intercambios y comunicación entre actores que utilizan diferentes categorías de expresión, análisis e interpretación, y esta diferencia de categorías de expresión e interpretación es justamente lo que falta en la situación descrita.

Por otra parte, esa celebración de la fragmentación y de la falta de proyectos se refiere sólo a los jóvenes de las barriadas populares urbanas, lo cual no parece sugerirles nada a ninguno de los dos autores en cuanto a cómo esos rasgos culturales están definiendo también ubicaciones socioeconómicas, o cuando lo perci-

ben lo ven de manera positiva. En efecto, la otra característica de la celebración es la valoración de la fragmentación como un acto de resistencia a los códigos del poder y de la dominación. Se asume que cuando los jóvenes aquí descritos se niegan a participar de la cultura moderna o a pensar en proyectos de futuro o en ideologías totalizantes, están horadando las estructuras de poder existentes, visibles en las instituciones estatales, en la escuela, en los partidos, en la economía o en las ideologías. Pero se les olvida que precisamente “la Resistencia se redefine como actos individuales, espasmódicos, sin ninguna idea de continuidad, sin ningún tipo de actividad, cuyos resultados pueden ser acumulados” (Ahmad, 1999: 124), lo cual la hace absolutamente inocua para fines de transformación social. En cambio, por esta vía se cumplen dos propósitos propios de la ideología conservadora actualmente dominante: por una parte, se refuerza la exclusión con la autoexclusión y, por otra, se despolitizan y se desideologizan los conflictos sociales, lo cual quiere decir que se despojan de su carácter estructural y se reducen a problemas técnicos, personales o, como se suele decir hoy, problemas de comunicación y convivencia.

Así que quienes pretenden ver la multiculturalidad y la identidad sólo en la conservación de la tradición étnica oral o en el consumo de cultura massmediática y sus derivados, desdeñando la tradición letrada y olvidando además que esa deprivación está condicionada socioeconómicamente, sí ofrecen el peligro cierto de convertir a todos los sectores que se hallan en cualquier situación de subordinación en monoculturales, en el sentido de comunicacional más amplio, o sea como portadores sólo de saberes orales, icónicos y narrativos. De ahí que la defensa de las diferencias a secas convierte a los multiculturalistas en “falsos amigos intelectuales” de los sujetos y grupos subordinados, puesto que contribuyen a mantener y, por efecto de acumulación, a profundizar las desigualdades existentes.

6. Multiculturalismo global

Si el Estado-nación no es legítimo, no tiene derecho a reclamar soberanía y, en consecuencia, hay que devolverles la autonomía a todas las comunidades locales, étnicas, regionales y a los movimientos sociales que sí representan intereses auténticos aunque particulares. Como quiera que “mirada desde la diversidad de las culturas locales, la nacional equivale a homogeneización y acartonamiento oficialista” (Martín-Barbero, s/f:45), cada grupo étnico, cada región, cada sector social debe tener derecho a relacionarse libremente con el mundo y con la cultura global.

Las coincidencias entre este discurso, el de la diversidad –por oposición a la homogeneidad que supuestamente impone el Estado-nación–, con el discurso del capital

transnacional de más mercado y menos Estado, más descentralización y menos Estado central, son suficientemente evidentes como para ignorarlas. Como bien lo plantea Ahmad (1999:127-28): "... cuando los posmodernos... critican el racionalismo... rara vez se refieren al mercado como el epitome de la racionalización capitalista. La nación se disuelve en comunidades, individuos, etc. ¿Pero cómo se va a disolver el mercado y qué lo remplazará?"

Esta situación genera una pregunta de fondo: ¿Quién le teme al Estado-nación? Para responder esta inquietud es necesario, primero, aclarar que, a diferencia de lo que plantean Hardt y Negri, no se puede generalizar una forma particular de existencia del Estado-nación, el totalitarismo¹³, pues, aunque en 500 años de capitalismo la democracia no ha sido la regla sino la excepción, cuando ésta ha existido realmente ha sido bajo la égida del Estado-nación. En efecto, hay que recordar que, al menos bajo la forma de Estado de Bienestar, por primera vez "el capitalismo no frustró la realización de la promesa republicana de considerar a todos los ciudadanos iguales ante la ley; lo hizo posible" (Habermas, 2000:122). Para ello hubo de cumplir dos tareas históricas: "... la domesticación política de un capitalismo desaforado a escala planetaria y el ejemplo único de una democracia amplia que funciona razonablemente" (122)¹⁴. Con todo el optimismo que destila esta afirmación, al menos es cierto que el Estado ha sido la única fuerza capaz de oponerse a la devastación social producida por el capital, especialmente el financiero. Además, es en él donde se materializa, cuando existe, la democracia, pues no hay autoridades supranacionales que puedan responder efectivamente a las demandas de la sociedad ni que sean elegidas y, por tanto, estén sometidas a la rendición de cuentas.

Ésta es la razón por la cual los europeístas de mercado prefieren una Unión Europea constituida por Estados soberanos a una Europa federal y, por consiguiente, convertida en un solo Estado, puesto que de esta manera, mientras el mercado interno es continental y en él mandan las empresas (especialmente la banca), los Estados separados son más débiles y no pueden contrarrestar aquella fuerza, cumpliéndose así la máxima de que "son los Estados los que están insertos en los mercados y no las economías las que están insertas dentro de las fronteras estatales" (123). En cambio, de existir un Estado europeo federal, la rendición de cuentas, la esfera pública y las autoridades elegidas tendrían carácter continental, y la capacidad y la obligación de regular en serio las actividades del capital dentro de todo su territorio

13 Entendido como "la búsqueda de la homogeneidad cultural, la ortodoxia cultural o la pureza étnica" (Touraine, 2001:176).

14 Martínez González-Tablas (2000: I) demuestra que antes de la Primera Guerra Mundial el capitalismo era más internacional que hoy.

y, desde luego, la máxima se invertiría: las empresas quedarían insertas en el territorio del Estado europeo. Así que la respuesta puede ser que al Estado-nación le teme, en primer lugar, el capital financiero internacional.

Pero, en segundo lugar, también le temen los propios Estados-nación hoy dominantes. Por un lado, el mayor y más poderoso de todos, Estados Unidos, tiene una superioridad en términos económicos de 4 a 1 frente al más poderoso de los europeos, Alemania; y tiene una relación de 6 a 1 frente a los tres siguientes (Francia, Reino Unido e Italia), de tal suerte que puede negociar aún con ellos desde posiciones de fuerza. Pero si existiera un Estado-nación europeo, éste superaría económica y poblacionalmente a Estados Unidos, tendría una moneda más fuerte y sería un poderoso competidor mundial para el primero. Por otro lado, le temen los propios Estados fuertes de Europa, pues en una UE de Estados independientes, Francia y Alemania prácticamente imponen las reglas, mientras que en una Europa federada estarían sometidos a la ciudadanía europea, y la preeminencia como naciones rectoras desaparecería.

Si éstas son las razones del temor a que surjan Estados-nación fuertes, la razón de por qué se desdeña o se declara la muerte de las culturas nacionales es casi obvia para quien quiera verla: a la industria cultural transnacional no le interesan las culturas nacionales ni Estados que promuevan políticas culturales nacionales que le puedan disputar el mercado. Es más fácil competir con grupos, empresas o individuos dispersos que no tengan capacidad de contraponer ofertas culturales de igual peso tecnológico y económico. "El dogma liberal del 'consumidor soberano' se ha encontrado así con un aliado de peso dentro de la sapiencia académica" (Mattelart, 2003:149). El ataque al Estado-nación es, pues, la otra cara del ataque o la descalificación de la cultura nacional, o viceversa. Esto es lo que hace decir a Zizek que "la relación entre el colonialismo imperial tradicional y la autocolonización capitalista global es exactamente la misma que la relación entre el imperialismo cultural y el multiculturalismo" (citado por Baxi, 2002:25). En otras palabras, el multiculturalismo es la otra punta de la madeja, cuyo enredo empieza en la libertad absoluta de mercado.

7. La multiculturalidad

¿Cuál es la diferencia esencial entre la multiculturalidad aquí propuesta y el multiculturalismo? La diferencia fundamental radica en que la multiculturalidad se traslada de la sociedad a los sujetos individuales. Mientras el multiculturalismo propone dos segregaciones, la multiculturalidad propone una posibilidad de integración de las diversidades, pero en cada sujeto y, a través de él, en el grupo social.

En efecto, el resultado neto del multiculturalismo sería una doble segregación: por un lado, entre las diferentes culturas populares, tradicionales o modernas, comunitarias o mediatizadas, pues propone el aislamiento de cada una en una especie de gueto, es decir, las identidades “de resistencia” que generan lo que hoy se llama “comunidades o comunas” de base territorial, social o étnica y que, bajo el supuesto de “la exclusión de los excluidos por los excluidos”, lo que generan es una autoexclusión que fortalece el *statu quo*; y por otro lado, una segregación entre las culturas populares y la cultura culta, o sea la cultura nacional-universal letrada, pretendiendo apartar a los sectores subalternos de la influencia hegemónica, y debilitando, de paso, a la sociedad civil, cuyo cometido es precisamente facilitar la integración, aunque conflictiva, de todos los sectores subalternos a aquella cultura y, de esta manera, habilitarlos para la participación en las decisiones societales (Castells, 1999, vol. 2:30).

La multiculturalidad en cambio exige que, aparte de la cultura popular que cada uno lleva consigo, cada uno tenga también derecho a acceder a la cultura hegemónica. Por eso, el *reconocimiento* de lo otro no pasa sólo por el reconocimiento de otras culturas populares sino, además, por la *redistribución*, en beneficio de esos otros, de la cultura hegemónica, básicamente en forma de cultura nacional, es decir, por la asunción de la tradición letrada que es la que brinda las oportunidades de inserción social, pues, como lo resalta Beatriz Sarlo (1994:123), hay

otros saberes vinculados, todavía hoy, a la palabra, al razonamiento lógico y matemático abstracto, al discurrir lingüístico y a la argumentación, indispensables, hasta nuevo aviso, en el mundo del trabajo, de la tecnología y de la política, o sea en los espacios donde se define la vida de los sujetos y en los que, si no se puede participar, se los condena a la heteronomía, es decir, a la dependencia del juicio ajeno, si no a la total exclusión.

De ello se desprende que la identidad, entendida como “el conjunto de repertorios de acción, de lenguaje y de cultura que permiten a una persona reconocer su pertenencia a determinado grupo social e identificarse con él” (Warnier, 2001: 10), pasa a ser un concepto espurio, puesto que, excepto por la fuerza, ningún sujeto está obligado a sentirse más perteneciente a la etnia, a la religión o a la región, o al grupo etario o de género, que a la nación o a una comunidad transnacional. Aquí la advertencia de Martín-Barbero (s/f:45) es definitiva: “Redefinida como ‘una construcción imaginaria que se relata’, la identidad no puede seguir siendo pensada como expresión de una sola cultura homogénea, perfectamente distinguible y coherente”.

En este orden de ideas, toda reivindicación esencialista, o sea que pretenda identificar cultura y grupo, sea étnico o social, es, en este sentido, potencialmente autoritaria, puesto que pretende hacer obligatorio lo que debe ser una opción, en la medida en que “los miembros de la propia comunidad son conminados a identificarse por un conformismo sin falla, so pena de ser considerados como traidores” (Warnier, 2001:91).

El individuo ya no tendría, pues, “una identidad” sino varias identidades, entendidas como “fuentes de sentido¹⁵ para los propios actores y por ellos mismos construidas mediante un proceso de individualización”. Tendría varias posibilidades de identificación con diferentes sujetos con los que puede compartir en determinado momento y lugar ciertos rasgos culturales. La identificación no sólo es más realista por ser fluctuante y contextual, sino, sobre todo, porque pasa a ser activa, dependiendo de las competencias del sujeto, por oposición a la identidad que se revela como adscripción pasiva a unos nexos preexistentes. Esto se basa en lo que se llamaría la “identidad proyecto”, la cual produce precisamente sujetos, entendidos, según Touraine (1995:32), como individuos que tienen “el deseo de crear una historia personal, de otorgar sentido a todo el ámbito de las experiencias de la vida individual”, lo cual se logra mediante “dos afirmaciones: la de los individuos contra las comunidades y la de los individuos contra el mercado”, es decir, contra los dos pilares del multiculturalismo.

En esencia, la multiculturalidad centrada en los sujetos individuales busca establecer una correspondencia entre el derecho a la igualdad y la diversidad al mismo tiempo, bajo el principio de que “las personas tienen derecho a ser iguales cuando la diferencia las haga inferiores (que es lo que pasa con el diferencial de acceso a la cultura hegemónica), pero también tienen derecho a ser diferentes cuando la igualdad ponga en peligro la identidad” (Santos, 2002:81). El mayor peligro en las sociedades contemporáneas no parece ser para la identidad, como aquellas posibilidades heredadas, sino, contrariamente a lo que se piensa, para la igualdad en cuanto a las posibilidades de identificación basadas en la adquisición de la cultura legítima, es decir, para una relación activa con la sociedad, dadas las dificultades que enfrentan algunos grupos subordinados para el acceso a un cierto universo cultural que, para colmo, es hegemónico y necesario.

Lo que se propone es entonces Estados multinacionales, sociedades pluriétnicas y sujetos individuales multiculturales, lo cual requiere medidas políticas ex profeso y, por tanto, Estados que puedan tomarlas.

15 Entendiendo por sentido la “identificación simbólica que realiza un actor social del objetivo de su acción” (Castells, 1999, vol. 2:29).

8. Conclusión

Cuando se llega a proponer salidas, nos encontramos con ciertas vacilaciones que dejan el problema todavía en el aire. Touraine (2001:175) reconoce los peligros de lo que llama la desmodernización: por un lado, la globalización cultural a través de la industria cultural, es decir, del mercado; por otro lado, los integrismos culturales o la obsesión identitaria que en otra parte define como recomunitarización (171) (de nuevo las puntas de la madeja), puesto que ambas fuerzas atentan contra la igualdad y la libertad de los individuos; así mismo, asume que “una sociedad multicultural no puede ser una sociedad fragmentada, sino, al contrario, una sociedad jurídica e institucionalmente fuerte” (177).

Por su parte, Fraser (1998:49), después de muchos rodeos, termina reconociendo que “... una cultura en la que construcciones de identidad y diferencia siempre nuevas sean elaboradas libremente... es posible, después de todo, sólo sobre la base de una igualdad básica”, es decir, que no hay reconocimiento cultural sin redistribución socioeconómica. Igualmente, compartiendo las categorías de análisis de Fraser, Apple (2003:1-50) explica cómo todo el discurso dominante, caracterizado por posiciones antipúblico, antiestado y antiescuela, y acriticamente promercado, desemboca en identidades regresivas (13) y termina fortaleciendo las causas neoliberales, neoconservadoras y el populismo religioso y autoritario. Todos parecen estar de acuerdo en el diagnóstico.

Pero lo que propone Touraine es que se garantice el derecho de todas las culturas a expresarse sin que ninguna se reclame como universal, normal o superior (2001:174), es decir, que no exista la hegemonía; y frente a la fortaleza institucional, mantiene el temor reverencial al Estado-nación, como si hubiera por el momento otra instancia que pudiera cumplir un principio político básico: no hay derecho sin fuerza que lo haga respetar.

Sin embargo, el punto más difícil es el del diálogo intercultural, pues en esto es común una suerte de idealismo trascendental consistente en creer que hay medios y códigos de comunicación que son culturalmente neutrales, es decir, que no pertenecen a ninguna cultura. Así, Touraine (2001:204) vuelve a reclamar que “... la mayor cantidad posible de culturas hagan uso de las técnicas y los medios de comunicación”, olvidando que las técnicas y los medios disponibles en la actualidad son producto precisamente de la cultura hegemónica. De la misma manera, Bhabha (2003:209) se regocija pensando en un tercer espacio en el que “encontraremos aquellas palabras con las cuales podemos hablar de Nosotros y de los Otros” para eliminar la polaridad entre lo hegemónico y lo subalterno, como si las palabras pudieran existir fuera de todo lenguaje, pudieran no pertenecer a lengua-

je alguno, es decir, como si pudiera existir el vacío cultural, como si pudiéramos escapar de la cultura. Se olvida, si se permite otra paráfrasis, de que la cultura es la morada del ser.

No se trata, pues, de desconocer la hegemonía en las relaciones culturales, sino precisamente de reconocerla para poder renegociar las relaciones entre las culturas realmente existentes y actuantes, pues no hay diálogo entre las culturas sino en el lenguaje, en los códigos, de alguna de ellas, y cualquiera que sea la cultura de donde provengan los códigos será hegemónica. No hay códigos culturales que además sean supraculturales y, por tanto, no hay diálogo intercultural sino dentro de una cultura hegemónica; por ello, la multiculturalidad, lo mismo que el diálogo intercultural, pasan por el acceso equitativo a aquélla, acceso que, además, está condicionado estructuralmente por posiciones sociales; por tanto, la democratización cultural pasa por la democratización de la sociedad y no hay sociedad democrática sin Estado fuerte y legítimo; y no hay Estado de tales características sin una cultura hegemónica.

Para terminar, la mejor prueba de la necesidad de redistribución de la cultura hegemónica son los propios multiculturalistas. ¿Cómo logran hacerse oír? ¿No se expresan acaso alfabéticamente? ¿No escriben en las lenguas hegemónicas por excelencia como el inglés y otras lenguas europeas? ¿No circula su pensamiento por los medios técnicos producidos por la cultura hegemónica, como los electrónicos y los impresos? ¿No pertenecen a instituciones típicamente hegemónicas como las universidades, las que, a la vez, se financian con recursos estatales y empresariales? ¿No es, finalmente, su competencia en la cultura hegemónica la que les permite propugnar por una contra-hegemonía? Entonces, ¿por qué, en aras de una imposible pureza cultural, privar a otros de esa competencia cultural?

Referencias bibliográficas

Ahmad, Aijaz. *Teoría, política, subalternidad y poscolonialidad*, en Castro, Santiago *et al. Pensar (en) los intersticios*. Bogotá: Instituto Pensar, 1999.

Amuta, Chidi. "Fanon, Cabral and Ngugi on National Liberation", en Aschcroft, B., Gatreth, G. and Tiffin, H. (Eds.). *The Post-colonial Studies Reader*. London and New York: Routledge, 2003, pp. 158-163.

Appadurai, Arjun. "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy", en During, Simon (ed.). *The Cultural Studies Reader*. London and New York: Routledge, 2nd Edition, 1999, pp. 220-230.

Apple, Michael W. *The State and the Politics of Knowledge*. New York and London: Routledge-Falmer, 2003.

- Arrighi, G., Hopkins, T. y Wallerstein, I. *Movimientos antisistémicos*. Madrid: Akal, 1999.
- Arsuaga, Juan Luis y Martínez, Ignacio. *La especie elegida. La larga marcha de la evolución humana*. Madrid: Booket, 2001.
- Aschcroft, B., Gatreth, G. and Tiffin, H. (eds.). *The Post-colonial Studies Reader*. London and New York: Routledge, 2003.
- Barber, Charles. *The English Language. A Historical Introduction*. London: Cambridge University Press. Canto, 2000.
- Barker, Chris. *Cultural Studies: Theory and Practice*. London: Sage, 2000.
- Barker, Martin y Beezer, Anne (eds.). *Introducción a los estudios culturales*. Barcelona: Bosch, 1994.
- Baxi, Upendra. "Operación 'libertad perdurable' ¿hacia un nuevo derecho internacional y otro orden mundial?" en *El otro derecho. Otras miradas de la justicia*, No. 28. Bogotá: julio de 2002, pp. 13-32.
- Benjamin, Walter. "El narrador", en Jay, Martín. *Imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Franckfurt*. Sin fecha.
- Bhabha, Homi K. "Cultural Diversity and Cultural Differences", en Aschcroft, B., Gatreth, G. and Tiffin, H. (eds.). *The Post-colonial Studies Reader*. London and New York: Routledge, 2003, pp. 206-209.
- Bickerton, Derek. "Lenguas criollas", en *Investigación y ciencia. Temas 5: El lenguaje humano*, 1998.
- Bishop, Alan J. "Western Mathematics. The Secret Weapon of Cultural Imperialism" en Aschcroft, B., Gatreth, G. and Tiffin, H. (eds.). *The Post-colonial Studies Reader*. London and New York: Routledge, 2003, pp. 71-76.
- Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc. "Los artificios de la razón imperialista", en: *Voces y culturas*, No. 15. Madrid: I semestre de 2000.
- _____. *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo, 1995.
- Brunner, José Joaquín. "Convergencia medial: de las tecnologías a las culturas", en *Escritania* No. 5. Manizales: Universidad de Manizales. Centro de Investigaciones de la Comunicación julio-diciembre de 2000.
- _____. *Globalización cultural y postmodernidad*. Santiago, Chile: FCE, 1999.
- Bruun, Geoffrey. *La Europa del siglo XIX. 1815-1914*. Bogotá: FCE, 1994.
- Cassirer, Ernst. *Antropología filosófica*. Bogotá: FCE, 1993.
- Castells, Manuel. *La era de la información*. Vol. 1. *La sociedad red*. México: Siglo XXI, 1999.
- _____. *La era de la información*. Vol. 2. *El poder de la identidad*. México: Siglo XXI, 1999.
- _____. *La era de la información*. Vol. 3. *Fin de milenio*. México: Siglo XXI, 1999.
- Castro, Santiago et al. *Pensar (en) los intersticios*. Bogotá: Instituto Pensar, 1999.

- Cavalli-Sforza, Luca y Francesco. *¿Quiénes somos? Historia de la diversidad humana*. Madrid: Crítica, 1999.
- Crystal, David. *The Cambridge Encyclopedia of Language*. New York: Cambridge University Press, 2nd Edition, 1997.
- Curran, James and Gurevitch, Michael (eds.). *Mass Media and Society*. London: Arnold, 3rd Edition, 2000.
- Curran, James *et al.* *Estudios culturales y comunicación*. Barcelona: Paidós, 1998.
- Delanoï, Gilles y Taguieff, Pierre A. (comp.). *Teorías del nacionalismo*. Barcelona: Paidós, 1993.
- Durand, Gilbert. *Lo imaginario*. Barcelona: Ediciones del Bronce, 2000.
- During, Simon (ed.). *The Cultural Studies Reader*. London and New York: Routledge, 2nd Edition, 1999.
- Durning, Alan Thain. "Supporting Indigenous Peoples", en Macionis, John J. and Benokraitis, Nijole (eds.). *Seeing Ourselves. Classic, Contemporary and Cross-Cultural Readings in Sociology*. New Jersey: Prentice Hall, 5th edition, 2001. pp. 438-445.
- Eliás, Norbert. *El proceso de la civilización*. México: FCE, 1997.
- Fanon, Frantz. "National Culture", en Aschcroft, B., Gatreth, G. and Tiffin, H. (eds.). *The Post-colonial Studies Reader*. London and New York: Routledge, 2003, pp. 153-157.
- Ford, Aníbal. "Toma this': América Latina: contextos de la exclusión o de la domesticación", en *Diálogos de la Comunicación*, No. 65, Felafacs, Lima, noviembre de 2002.
- _____. "La construcción discursiva de los problemas globales. El multiculturalismo: residuos, commodities y seudofusiones". Mimeo. S/d.
- Forgacs, David. "National-Popular. Genealogy of a Concept", en During, Simon (ed.). *The Cultural Studies Reader*. London and New York: Routledge, 2nd Edition, 1999. pp. 209-219.
- Fraser, Nancy. *Iustitia interrupta*. Bogotá: Siglo del hombre, 1998.
- García Canclini, Néstor. *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo, 1995.
- _____. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo, 1989.
- Garretón, Manuel Antonio. *América Latina: un espacio cultural en un mundo globalizado*. Bogotá: CAB, 1999, 352p.
- Gaviria, Alejandro. *Los que suben y los que bajan. Educación y movilidad social en Colombia*. Bogotá: Alfaomega-Fedesarrollo, 2002.
- Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 1997.
- Geoffrey, Bruun. *La Europa del siglo XIX (1815-1914)*. Bogotá: FCE, 1993.
- Geraghty, Christine. "Feminismo y consumo mediático", en Curran, James y otros. *Estudios culturales y comunicación*. Barcelona: Paidós, 1998.
- Giraldo, Fabio (ed.). *Metamorfosis del capitalismo*. Bogotá: Fica, 2002.

- Gramsci, Antonio. *La formación de los intelectuales*. México: Grijalbo, 1986.
- Habermas, Jürgen. "El Estado-nación europeo y las presiones de la globalización", en *New Left Review*, No. 1, 2000. Madrid: Akal.
- Hardt, Michael y Negri, Antonio. *Imperio*. Buenos Aires: Paidós, 2001.
- Havelock, Eric. *La musa aprende a escribir*. Barcelona: Paidós, 1996.
- Hebdige, Dick. "The Function of Subculture", en Doring, Simon (ed.). *The Cultural Studies Reader*. London and New York: Routledge, 2nd Edition, 1999, pp. 441-450.
- Hjelmstev, Louis. *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*. Madrid: Gredos, 2^a edición, 1984.
- Hobsbawm, Eric. *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Barcelona: Crítica, 1998.
- Jameson, Frederic y Žižek, Slavoj. *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós, 1998. Trad. Moira Irigoyen.
- Kristiansen, Kristian. *Europa antes de la historia*. Barcelona: Península, 2001.
- Kymlicka, Will. *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós, 1996a.
- _____. "Derechos individuales y derechos de grupo en la democracia liberal", en *Isegoría* No. 14, Madrid, octubre, 1996b.
- Leroi-Gourhan, André. *El gesto y la palabra*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1971.
- Levi-Strauss, Claude. "Lingüística y antropología", en *Antropología estructural*. Buenos Aires: Eudeba, 1984.
- Lotman, Jurij. *Semiótica de la cultura*. Madrid: Cátedra, 1979.
- Macionis, John J. and Benokraitis, Nijole (eds.). *Seeing Ourselves. Classic, Contemporary and Cross-Cultural Readings in Sociology*. New Jersey: Prentice Hall, 5th edition, 2001.
- Malinowski, Bronislaw. *Una teoría científica de la cultura*. Madrid: Sarpe, 1984.
- Marris, John & Thornham, Sue. *Media Studies. A Reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999.
- Martin, Henri-Jean. "La imprenta", en Williams, Raymond (ed.). *Historia de la comunicación*, 2 vol. Barcelona: Bosch, 1992.
- Martín-Barbero, Jesús y López de la Roche, Fabio. *Cultura, medios y sociedad*. Bogotá: CES, 1998.
- _____. y Jaramillo, Jaime Eduardo (eds.). *Cultura y globalización*. Bogotá: CES/ Universidad Nacional de Colombia, 1999. 371p.
- Martín-Barbero, Jesús (coord.). *Imaginario de nación*. Serie Cuadernos de nación. Bogotá: Mincultura, 2001.
- _____. "Globalización y multiculturalidad. Notas para una agenda de investigación", en *Comunicación* No. 99-100. Caracas: Gumilla, s/f.
- _____. "La comunicación plural: alteridad y socialidad", en *Revista Diálogos*. No. 40. Felafacs. Lima, 1995.

- Martínez González-Tablas, Ángel. *Economía política de la globalización*. Barcelona: Ariel Economía, 2000, 350p.
- Mattelart, Armand. *Geopolítica de la cultura*. Bogotá: Ediciones desde abajo, 2003.
- _____. *La mundialización de la comunicación*. Barcelona: Paidós, 1997, 127p.
- Medina, Javier y Varela, Édgar (comp.). *Globalización y gestión del desarrollo regional*. Cali: Univalle, 1996.
- Mignolo, Walter D. "Globalización, procesos civilizatorios y la reubicación de las lenguas y culturas", en Castro, Santiago *et al.* *Pensar (en) los intersticios*. Bogotá: Instituto Pensar, 1999, pp. 57-74.
- Murdock, Graham. "Reconstructing the Ruined Tower: Contemporary Communications and Questions of Class", en Curran, James and Gurevitch, Michael (eds.). *Mass Media and Society*. London: Arnold, 3rd Edition, 2000, pp. 7-26.
- Ortiz, Renato. "Brasil: sociedad, cultura y nación", en Martín-Barbero, Jesús (coord.). *Imaginario de nación*. Serie Cuadernos de nación. Bogotá: Mincultura, 2001, pp. 55-73.
- _____. "Globalización y esfera pública. Entre lo nacional y transnacional", en *Signo y Pensamiento*, vol. XXI, No. 41. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, julio-diciembre de 2002.
- _____. "Globalización, poder y miedo", en *Número*, 20. Bogotá, noviembre-diciembre de 1998.
- _____. "Notas sobre la problemática de la globalización de las sociedades", en *Diálogos* No. 41. Felafacs. Lima, marzo, 1995.
- Renan, Ernest. *¿Qué es una nación? Cartas a Strauss*. Madrid: Alianza, 1987. Tr. Blas Guerrero.
- Robinson, Andrew. *The Story of Writing. Alphabets, Hieroglyphs & Pictograms*. New York: Thames and Hudson, 2003.
- Romero L., Fernando. "La educación indígena en Colombia. 1970-2000. Los referentes socio-históricos y conceptuales", en *Diálogos Educativos*, vol 3, No. 3. Pereira: UTP, 2002, pp. 81-91.
- Roncagliolo, Rafael. "Los espacios culturales y su onomástica", en *Revista Diálogos*. No 50. Felafacs. Lima, 1997, pp. 83-104.
- Said, Edward. "Orientalism", en Aschcroft, B., Gatreth, G. and Tiffin, H. (eds.). *The Post-colonial Studies Reader*. London and New York: Routledge, 2003, pp. 87-91.
- Santos, Boaventura de Sousa. "Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos", en *El otro derecho. Otras miradas sobre la justicia*, No. 28, julio, 2002, pp. 59-83.
- Santos, Milton. "Los espacios de la globalización", en Medina, Javier y Varela, Édgar (comp.). *Globalización y gestión del desarrollo regional*. Cali: Univalle, 1996.
- Sarlo, Beatriz. *Escenas de la vida posmoderna*. Buenos Aires: Ariel, 1994.
- Sartori, Giovanni. *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Madrid: Taurus, 2001.

- Schwanitz, Dietrich. *Cultura. Todo lo que hay que saber*. Madrid: Taurus, 2002.
- Searle, John R. *La construcción de la realidad social*. Barcelona: Paidós. 1ª edición, 1997.
- Steiner, George. *En el castillo de Barba Azul. Hacia un nuevo concepto de cultura*. Barcelona: Gedisa, 1992.
- Thompson, John B. *Los media y la modernidad*. Barcelona: Paidós, 1998.
- Touraine, Alain. *¿Podremos vivir juntos?* México: FCE, 2ª edición, 2001.
- _____. "¿Qué es una sociedad multicultural? Falsos y verdaderos problemas", en *Claves de la razón práctica*, No. 56. Bogotá, octubre, 1995.
- _____. *Igualdad y diversidad. Las nuevas tareas de la democracia*. México: FCE, 2000.
- Toynbee, Arnold J. *Estudio de la Historia*. Barcelona: Altaya, 1995, vol. 1.
- Trevelyan, G. M. *La Revolución Inglesa 1688-1689*. Bogotá: FCE, 1996.
- Verón, Eliseo. *La semiosis social. Fragmentos de una teoría de la discursividad*. Barcelona: Gedisa, 1998.
- Vilches, Lorenzo. "Informe sobre la ficción televisiva en Europa: la ficción nacional en Europa planta cara a Estados Unidos", en *Signo y Pensamiento*. No. 35. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1999.
- Warnier, Jean-Pierre. *La mundialización de la cultura*. Quito: Abya-Yala, 2001.
- Weber, Max. *Estructuras de poder*. México: Ediciones Coyoacán, 2001.
- _____. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Península, 17ª edición, 1999a.
- _____. *Sociología de la religión*. México: Coyoacán, 2ª edición, 1999b.
- Williams, Raymond (ed.). *Historia de la comunicación*, 2 vol. Barcelona: Bosch, 1992.
- Wuthnow, Robert et al. *Análisis cultural*. Buenos Aires: Paidós, 1988.