

BIBLIOTECA
HÉCTOR DÍAZ-POLANCO*

- *Ensayos sobre teoría y metodología sociales*
- *Etnia, nación y política*
- *La izquierda en el siglo XXI*
- *El jardín de las identidades.
La comunidad y el poder*
- *El nacimiento de la antropología.
Positivismo y evolucionismo*

www.orfilavalentini.com

* Integrada por obras inéditas y nuevas ediciones de títulos cuyos contenidos revelan la pertinencia de su publicación revisada y puesta al día por el autor.



EL JARDÍN DE LAS IDENTIDADES

La comunidad y el poder

Héctor Díaz-Polanco

Este volumen reúne un conjunto de textos cuyo rasgo común es abordar, desde diversas circunstancias o situaciones, aspectos de la problemática identitaria.

En más de un sentido, es una obra de síntesis que refleja un período de grandes debates académicos y políticos. Mirados en conjunto, los escritos ofrecen una representación del desarrollo de las doctrinas, los enfoques y las controversias fundamentales que se han desplegado en Latinoamérica en torno a la cuestión étnico-nacional, en el curso de las tres recientes décadas.

Si bien *El jardín de las identidades. La comunidad y el poder* expresa el punto de vista del autor sobre los temas abordados, puede leerse como parte de un amplio “programa de investigación”, en el sentido que Imre Lakatos dio a esta expresión: un esfuerzo colectivo, con participación de toda una comunidad de estudiosos, y cuyos hilos conductores son la identidad y la autonomía en América Latina, con énfasis en el caso mexicano.

ISBN: 978-607-7521-33-4



9 786077 521334



EL JARDÍN DE LAS IDENTIDADES. LA COMUNIDAD Y EL PODER • HÉCTOR DÍAZ-POLANCO

EL JARDÍN DE LAS IDENTIDADES

La comunidad y el poder

Héctor Díaz-Polanco



HÉCTOR DÍAZ-POLANCO es antropólogo y sociólogo, especialista en temas de identidad, autonomía y movimientos políticos, además de profesor-investigador del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) y miembro del Sistema Nacional de Investigadores de México. Fue asesor de la FAO (ONU) en materia indígena, del gobierno de Nicaragua para el diseño de las autonomías (1984-1990), del EZLN durante las negociaciones de San Andrés (1995-1997) y consultor de las Comisiones de Autonomía y Diseño de País de la Asamblea Nacional Constituyente de Bolivia (2007).

Ha publicado alrededor de 250 trabajos sobre temas socioculturales y políticos. Su labor le ha valido el Premio Internacional de Ensayo (2006) y el Premio Casa de las Américas (2008).

II. Identidades múltiples en la globalización

Ejes centrales de este capítulo son las relaciones entre pluralidad sociocultural y sociedad globalizada.¹ Como observó L. Grossberg, la globalización se ha convertido en una noción sintomática de nuestro tiempo, hasta el punto de reemplazar “a la ‘posmodernidad’ como el concepto preferido para concebir la especificidad de la formación contemporánea”. Por ello, debato aquí la idea de que la globalización conduce a una especie de homogeneización cultural de las sociedades. Esta conjetura, tan repetida en los últimos lustros que alcanzó cierto viso de verdad incontestable, involucra diversos planos. Dos pueden destacarse sobre los demás: a) que la globalización conduciría más o menos gradualmente a la igualación de las condiciones socioeconómicas (equilibrio de las circunstancias de los países empobrecidos, por lo que hace a bienestar y prosperidad, con las de los centrales o “desarrollados”), lo que a la larga terminaría con las desigualdades internas y con las asimetrías entre naciones; b) que la globalización impulsa un sostenido proceso de uniformidad cultural, merced a la “hibridación”, entre otros procesos, lo que iría esfumando la diversidad que ha caracterizado hasta ahora a las sociedades humanas.

Respecto al primero, el pensamiento crítico reciente ha hecho polvo la conseja de la globalización como agente de la generalización del bienestar económico y la equidad social, mostrando que, por el contrario, la expansión sin precedentes del capital en las últimas décadas ha provocado un incremento de la desigualdad y ha agravado las condiciones de reproducción socioeconómica y ecológica en el planeta, incluso poniendo en peligro la misma sustentabilidad humana. Esta demostración es tan contundente en sus argumentaciones y tan concienzuda en sus pruebas fácticas que la tomaremos aquí para excusarnos de mayores abundamientos. Quizás las descarnadas palabras de J. K. Galbraith en el sentido de que la globalización es el término inventado por el centro del imperio “para disimular nuestra política de avance económico en otros países y para tornar respetables los movimientos especulativos del capital”, resumen una convicción cada vez más extendida y mejor fundada.

El tópico de la homogeneización cultural ha corrido con mejor fortuna, penetrando más profundamente en los pliegues del pensamiento académico y del sentido común. Creo que también es discutible. La globalización no sólo no provoca la uniformidad cultural esperada o anunciada, sino que complica el hecho cultural y en su seno se registra un fuerte renacimiento de las identidades, acompañado de luchas reivindicatorias en crecimiento. Bien vistas las cosas, la globalización ha implicado mutaciones en los fundamentos teórico-políticos del liberalismo que le da sustento, especialmente por lo que toca a la pluralidad, y en el comportamiento del capital frente a la diversidad, de modo tal que el sistema en su conjunto ha desarrollado en la actual fase una perspectiva y unas prácticas (que se sintetizan en el enfoque denominado *multiculturalismo*) precisamente orientadas a dar tratamiento “adecuado” a la esfera cultural y sus desafíos. A resul-

¹ El presente texto retoma tesis expuestas en diversos foros. Esta versión fue presentada en el Consello da Cultura Galega (Santiago de Compostela, 28 de junio de 2007), en el marco del Seminario Interdisciplinario *O(s) sentido(s) da(s) cultura(s). Un diálogo aberto sobre o presente e o futuro da cultura*, coordinado por Ramón Máiz y con la participación de Slavoj Žižek, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe y Josep Ramoneda, entre otros.

tas de ello, en esta fase globalizadora no sólo no se procura uniformizar —como el gran desiderátum cultural del capitalismo—, sino que por el contrario se trata de aprovechar la diversidad a favor de la consolidación del sistema y, específicamente, de los grandes negocios corporativos.

Ese es el marco de los retos a los que se enfrentan hoy las identidades en todo el mundo. No es que el sistema haya abandonando el propósito de someter a sus leyes a todas las sociedades. Por el contrario, uniformar la dominación del capital es un impulso primigenio que se mantiene invariable. Pero los capitanes del capital han descubierto que la unidad del mundo bajo su dominio no pasa necesariamente por la uniformidad cultural a la vieja usanza —la del colonialismo y el imperialismo tempranos— y que la “valorización” de la diversidad, según la lógica de promover cierta “politización” de la cultura que provoca la despolitización de la economía y la política misma, favorece sus metas.

La hipótesis de la homogenización cultural

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

Ahora lo sabemos con alguna certeza: contrario a lo previsto años atrás, el llamado proceso de globalización va acompañado de un notable renacimiento de las identidades en todo el mundo. Lo habitual es que la llamada “batalla de las identidades” se libere en todos los rincones de la cotidianidad, en todos los pliegues del sistema mundial. A veces, esta floración identitaria se manifiesta bajo la forma de luchas culturales —nacionales, étnicas, religiosas, regionales—, con gran intensidad y a escalas variables.² Como fuere, cada vez con más frecuencia los conflictos políticos, que giran como torbellinos impelidos desde abajo por disputas económicas y choques que tienen que ver con el control de territorios y recursos, emergen *teñidos* de diferencias socioculturales o, al menos, algunos de sus protagonistas aparecen revestidos con ropajes identitarios.

Uno tras otros, se fueron derrumbando los argumentos esgrimidos para anunciar un futuro de uniformidad que se consolidaría conforme la globalización desarrollara la potencia unificadora y disolvente que le atribuían. Por supuesto, los ideólogos de la globalización prometieron y anunciaron un mundo de igualdad socioeconómica que iniciaría una era de grandes transformaciones en dirección a una mayor igualdad entre grupos, clases y naciones. Muy pronto se advirtió que también en este terreno el proceso se dirigía exactamente en sentido contrario.³ La “macdonaldización” del

² En cualquier caso, todo indica que la globalización no es el ámbito más propicio para la tranquila convivencia intercultural. Como lo advierte Bauman: “La globalización, según parece, tiene más éxito para reavivar la hostilidad intercomunitaria que para promover la coexistencia pacífica de las comunidades”. Zygmunt Bauman, *Modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2003, p. 203.

³ Por ejemplo, Vilas lo anotó claramente: “Puede concluirse por lo tanto que la creencia en la virtualidad homogenei-

mundo que se anunciaba en un principio tampoco aparece ya en el horizonte como un futuro ineluctable. Finalmente, los analistas más disímiles enmarcados en tal perspectiva (la globalización como maquinaria homogeneizadora) tuvieron que sucumbir a la evidencia de que, lejos de decaer, los afanes identitarios se multiplican en una escala nunca vista. Era precisamente lo que debía explicarse. A su turno, ya en el último tramo del siglo XX, la perplejidad desencadenó lo que fue percibido como una “explosión teórica” en torno a la noción de identidad.

¿Qué es lo que falló en tales previsiones? La respuesta parece encontrarse en la misma idea de la globalización entonces común. De ella se desprendían los pronósticos sobre procesos, deseados o temidos, de uniformidad cultural. Comenzamos a entender que la actual mundialización acciona bajo principios más complicados. Al parecer, como veremos, la globalización funciona más bien como una inmensa maquinaria de “inclusión” universal que busca crear un espacio liso, sin rugosidades, en el que las identidades puedan deslizarse, articularse y circular en condiciones que sean favorables para el capital globalizado. La globalización entonces procura aprovechar la diversidad, aunque en el trance globalizador buscará, por supuesto, aislar y eventualmente eliminar las identidades que no le resultan domesticables o digeribles. La diversidad puede ser nutritiva para la globalización, descontando algún tipo de identidad que pueda serle indigesta. La globalización, en fin, es esencialmente etnófaga.

La construcción de identidades y la crisis de la comunidad

En efecto, el hecho destacable de los últimos lustros es la centralidad que ha alcanzado el tema de las identidades. Refiriéndose a este fenómeno, Bauman observa que en la actualidad “no hay al parecer ningún otro aspecto de la vida contemporánea que atraiga en la misma medida la atención de filósofos, científicos sociales y psicólogos”. No se trata de una cuestión ajustada a las preocupaciones de los especialistas tradicionalmente dedicados a tales materias (los antropólogos, por ejemplo), sino de un foco que comienza a iluminar prácticamente todos los rincones de las ciencias sociales, hasta tal punto que “la <<identidad>> se ha convertido ahora en un prisma a través del cual se descubren, comprenden y examinan todos los demás aspectos de interés de la vida contemporánea. Las cuestiones establecidas del análisis social se están refiriendo y renovando para ajustarse al discurso que ahora gira en torno al eje de la <<identidad>>”.⁴ No es fácil determinar si esto está ocurriendo para bien o para mal del pensamiento social; pero lo que puede decirse es que responde a pulsaciones reales cuyo origen es la más reciente fase capitalista, sin importar que su cristalización “societal” sea caracterizada como sobremodernidad, tardomodernidad o posmodernidad.

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

⁴ Zygmunt Bauman, *La sociedad individualizada*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2001, p. 161.

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

Ahora bien, a veces la identidad de que se habla tiene el efecto de ocultar procesos diferentes o que deberían distinguirse. Podemos discernir al menos *dos*, ambos como respuestas a las nuevas condiciones globalizadoras. Uno, el viejo reforzamiento (a su vez, renovado) en torno a comunidades que se defienden mediante el afianzamiento de sus fronteras y, cuando es el caso, inventando mecanismos para mantener y reproducir al grupo; otro, el que surge también en el marco de la globalización, pero más bien como búsqueda de salidas con sentido para escapar a la creciente individualización y fragmentación que destruye los tradicionales tejidos comunitarios, una fuerza que sume a sus miembros en una anomia insoportable. El primero intenta proteger la comunidad *preexistente* y, si es posible, consolidarla; el segundo, en medio de las ruinas de las colectividades, busca crear nuevas “comunidades” allí donde precisamente éstas han colapsado, están al borde de la desintegración o los miembros del grupo ya no encuentran en ellas seguridad y asidero para encarar los desafíos del entorno global: incertidumbre, precariedad, exclusión de los circuitos laborales, aislamiento, ansiedad y sensación de vacío.

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

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

Colocado exclusivamente en el tipo de construcción de identidades que es distintivo de la presente globalización, el autor advierte correctamente que es en la actualidad —justamente el momento en que hay cada vez *menos* comunidad y *más* individualización— cuando aparece con mayor fuerza el fervor por la identidad. Así, “la identidad tiene que desmentir su origen, tiene que negar

que no es más que un sustituto y más que nada evocar a un fantasma de la mismísima comunidad que ha venido a sustituir. La identidad brota en el cementerio de las comunidades, pero florece gracias a su promesa de resucitar a los muertos”.⁵ Y es porque el autor sólo ve las reverberaciones de estas identidades por lo que llega a una conclusión que importa examinar. Me refiero a su inferencia en el sentido de que las identidades que se están construyendo “no son contrarias a la tendencia globalizadora ni se interponen en su camino: son un vástago legítimo y un compañero natural de la globalización y, lejos de detenerla, *le engrasan las ruedas*”. La pregunta que hay que hacerse es si esta conclusión es aplicable al primer tipo de construcción de identidades, esto es, aquella que busca fortificar y hacer viable a comunidades preexistentes, “ancestrales”, que operan con una lógica no sólo diferente a la que impulsa la actual globalización, sino contrapuesta a ésta. En este caso, no se parte de una pérdida de lo colectivo y una individualización que, desde allí, busca crear o imaginar a la comunidad sustituta, sino de una visión del mundo y unas prácticas enraizadas en el grupo que buscan engrasar sus propios ejes comunitarios.

Identidad e identificación

El mismo Bauman se siente incómodo al utilizar indistintamente el término “identidades” para referirse a procesos tan disímiles, por lo que sugiere llamar *identificación* al fenómeno que intenta comprender. “Quizá —dice— en vez de hablar de identidades, heredadas o adquiridas, iría más acorde con las realidades de un mundo globalizador hablar de *identificación*, una actividad interminable, siempre incompleta, inacabada y abierta en la cual participamos todos, por necesidad o por elección”. Tendríamos así dos vocablos para procesos distintos: identidad e identificación. ¿En qué radica lo específico de la identidad y la identificación, respectivamente, en la globalización de la época postmoderna o, en la perspectiva desarrollada por Hardt y Negri, en la fase del “imperio”? En principio, es en relación con la “identificación” que puede aseverarse con firmeza que le engrasa las ruedas a la globalización; asimismo, es la que puede caracterizarse como “el efecto secundario y el subproducto de la combinación de las presiones globalizadoras e individualizadoras”.⁶ Las identificaciones en muchos casos son especies de identidades efímeras, líquidas.

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

⁵ *Ibidem*, p. 174.

⁶ *Ibid.*, p. 175.

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

Digamos de paso que los pueblos indígenas son empujados a una difícil escaramuza por sus identidades, pues se enfrentan asimismo al efecto disolvente que provoca la globalización en las comunidades tradicionales. Hablamos entonces aquí de lo que podemos llamar *crisis de la comunidad*. Este es un tema que se obvia demasiado a menudo, o que sólo se menciona de pasada, como si fuese un asunto menor o pasajero. Debemos asumir que el querido “objeto de estudio” antropológico atraviesa por una etapa crítica y peligrosa. Siempre ha carecido de sustento histórico el tópico sobre la supuesta invencibilidad de las comunidades indígenas. La crisis general de la comunidad, inducida por la globalización, también está alcanzando a buena parte de los pueblos indios en todas partes. El renovado afán identitario de los indígenas a últimas fechas tiene mucho que ver con el hecho de que esa crisis también los ha tocado, a veces en partes vitales.

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

cribieron antropólogos como Eric Wolf mediando el siglo XX.⁷ Si era dudoso que tal comunidad existiese entonces, hoy incuestionablemente no es el horizonte en el que los pueblos deben dar vida a sus identidades.

Volviendo a nuestro cotejo, a diferencia de la identidad, la identificación nace en el seno mismo del sistema globalizador y éste no encuentra mayor dificultad para integrarla en su lógica. La identificación es un sucedáneo de lo colectivo, regularmente inocuo para el sistema globalizante e individualizador. Al no superar la individualización, la identificación crea la ilusión de una comunidad salvadora; o si se quiere: crea una “comunidad” en el marco de la lógica global o un conglomerado ya globalizado para cualquier efecto. El sistema globalizado proporciona los elementos y las condiciones que hacen posible esa “comunidad”. De hecho, los que tejen la identificación están realmente subsumidos en la lógica globalizadora de la que quieren escapar, y de este modo la alimentan. Quizás incluso es la única fuga que les está permitida: es un típico intento de escapatoria que, en la medida en que se realiza en clave individualizada, se resuelve en una salida ilusoria. La “identidad cosmopolita” que emerge de ello resulta, en verdad, una máscara de la individualización. Mientras más se empuja esta puerta falsa, más se afianza el edificio global; a cada vuelta de llave, se asegura más el cerrojo. Este tipo de resistencia probablemente responde a la sentencia: “lo que resiste, apoya”.

Identidades múltiples

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

En segundo término, las identidades son *dinámicas*, no sólo en el sentido anterior de que nacen y pueden perecer o disolverse, sino además de que —mientras existen— cambian, se adaptan y realizan constantes ajustes internos. La idea de unas identidades que se mantienen estáticas, que conservan completamente sus límites y son inmunes a los cambios internos, es una ficción.

Enseguida hay que advertir que las identidades son internamente *heterogéneas*. Los grupos identitarios no son entidades completamente homogéneas, armónicas o estables ni están exentas de tensiones; por ello, tienen que resolver conflictos internos de manera permanente. Existen subgrupos

⁷ Eric Wolf, “Tipos de campesinado latinoamericano: una discusión preliminar”, en E.R. Wolf, *Una tipología del campesinado latinoamericano*, Ediciones Nueva Visión, Fichas 62, Buenos Aires, 1977.

en su seno y en su ámbito se pueden desplegar diversas opciones, a veces con algún grado de contradicción entre sí. El que sean internamente heterogéneas es lo que hace a los sistemas identitarios campos para la autorreflexión y para la crítica, y no sólo para la adhesión; para la elección y el disenso y no sólo para el consenso. Por eso, a la hora de evaluar un sistema identitario como totalmente “involuntario”, se debería considerar la posibilidad de que la permanencia en él haya pasado por una elección reflexiva, por la prueba del disenso y finalmente por la decisión voluntaria de mantener la pertenencia. Puede que en el proceso de que se trata la facultad de agencia desplegada para construir una elección no se dé en el caso de todos los sujetos, ni siquiera en la mayoría, pero el hecho de que un pequeño grupo o incluso uno solo de ellos lo realice prueba lo principal: que la comunidad identitaria es un campo de heterogeneidad y contradicción en donde cabe la variedad de decisiones.

En cuarto lugar, las identidades son *múltiples*. Especialmente cuando hablamos de grupos identitarios que han sido incluidos o insertados en sociedades complejas —lo que es la norma—, la identidad se vive *intersubjetivamente* (con todas las prevenciones sobre el carácter “figurativo” que carga esta expresión)⁸ como un complejo “edificio” de diferentes niveles. Cuando los grupos han dejado de ser “sociedades totales” para hacer parte de complejos societales mayores (v. g., el Estado-nación), en la actual fase de reestructuración de los Estados nacionales y la entrada a un espacio de articulación en el que el tiempo tiende a primar sobre el espacio (la territorialidad) las identidades múltiples también se consolidan o expanden, presionando las fronteras previamente establecidas, redefiniéndolas. Igualmente afectan al núcleo básico de la identidad, que referiremos más adelante. Esa es, pues, la condición de la inmensa mayoría de las identidades contemporáneas, si exceptuamos algunos pequeños bolsones en el planeta.

Puede decirse, por tanto, que la identidad múltiple es la regla. Los sujetos no se adscriben a una identidad única, sino a una multiplicidad de pertenencias que ellos mismos organizan de alguna manera en el marco de las obvias restricciones sistémicas, pero que están presentes de modo *simultáneo*. En su misma simplicidad, la imagen de diversas camisetas convenientemente colocadas una encima de otra, sobre el mismo sujeto, ayuda a ilustrar el fenómeno.⁹ Comprender la diversidad, en este caso, requiere considerar tal articulación compleja de planos identitarios, como constitutivos de la noción social de los *nosotros*. La pertenencia identitaria incluye estos diversos niveles o capas, y es preciso que se estudien sus mutuas influencias y contrapesos, y cómo todos ellos contribuyen a sostener y dar sentido a la llamada adscripción cultural.

Pero, finalmente, la multiplicidad de capas identitarias opera bajo un principio de *jerarquía*. No todos los estratos intervinientes tienen, en cada caso y momento, el mismo peso o importancia subjetiva y, sobre todo, intersubjetiva. Uno o algunos son colocados en primer plano, y así determinan y organizan a los demás. Tal jerarquía, de hecho, es un factor clave para definir la identidad de que se trata. Pero la jerarquización identitaria no es estática; es también dinámica. Jerarquías distintas pueden operar en circunstancias diferentes: v. g., en un caso se puede poner el énfasis en la per-

⁸ Jameson, *Una modernidad singular. Ensayo sobre la ontología del presente*, Editorial Gedisa, trad. de Horacio Pons, Barcelona, 2004, p. 55.

⁹ El mismo papel juega la de cajas dentro de cajas como ilustración de los diversos planos y unidades de la identidad. Geertz ha llamado la atención sobre “la amplia variedad de niveles” en los que la heterogeneidad cultural “existe y resulta efectiva”. Cfr., Clifford Geertz, *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*, Paidós, Barcelona, 2002,

tenencia étnica, en otro en la de género; en una situación se apelará a la filiación nacional y en otra a la religiosa, etcétera. Examinar estos mecanismos ordenadores es avanzar en la comprensión de las identidades. Pero también ahorra muchos malentendidos. Como, por ejemplo, cuando un grupo indígena proclama su identidad étnica, lo que inmediatamente hace pensar a sectores “no indígenas” que aquél carece por completo de “identidad nacional”. No es raro que esta falsa evaluación conduzca al reproche social, e incluso a la represión, en nombre de los “valores nacionales” u otros que se suponen ausentes. La noción de identidad múltiple, colmada con el principio de jerarquización identitaria, permite comprender que una particular adscripción cultural no implica forzosamente rechazar otras pertenencias con las que seguramente se tienen muchos horizontes en común.¹⁰ Lo Cortés no quita lo Cuauhtémoc.

No obstante, conviene tener cuidado, ya que en muchos casos se utiliza la noción de identidades múltiples no para ponderar su complejidad y profundidad, sino para limar sus aristas y restar importancia al fenómeno identitario. El que la identidad no sea “unívoca” se menciona frecuentemente como la prueba de que toda invocación de la identidad, en tanto plataforma desde la que se reclaman ciertos derechos, es un extremo inaceptable o políticamente incorrecto, sea por la imposibilidad de definir los linderos identitarios, sea por el carácter secundario o de poco peso del ámbito invocado, dadas las “mezclas” culturales que siempre están presentes. Hay que estar alerta contra la pretensión de utilizar la noción de identidades múltiples para desvalorizar la identidad misma, colocándola bajo la perspectiva de la “fluidez” o el “hibridismo” que supuestamente “relativizan” el sentido de pertenencia. Esta manera de plantear las cosas es inapropiada. Desde luego, existen identidades múltiples de este tipo —las que procura generalizar la globalización capitalista— pero no son las únicas posibles.

Las identidades múltiples que aquí interesan tienen siempre un “núcleo duro”, que busca sustentarse en cada caso en el plano que proporciona mayor asidero comunitario. La identidad básica se asocia a la comunidad. Así, identidad y comunidad (o mejor: *comunalidad*) son fenómenos fuertemente entrelazados. El sentido de pertenencia, que otorga significado a la vida, va asociado a la identidad que *fluye de la comunidad*. Si la “identificación” globalizada, que examinó Bauman, “brota en el cementerio de las comunidades”, aquí *la fuerza cohesiva de la identidad germina en el jardín de la comunidad*.

Cuando todo sentido de comunidad desaparece, cuando no es el sólido sostén de ningún plano identitario, las identidades múltiples se debilitan, se dislocan y entran en crisis. Las identidades múltiples se transforman entonces en identidades agónicas, en amasijo de referentes volátiles que pueden ser fácilmente manipuladas por políticos y mercaderes, y que pueden terminar en identidades muertas. Es lo que está ocurriendo con muchas sociedades golpeadas por la individualización

pp. 257-258.

¹⁰ A manera de ejemplo, en un informe sobre identidad de los grupos étnicos nicaragüenses en la Costa Atlántica, se señala que las identidades múltiples son la regla, sin que ello implique un rechazo de la afinidad nacional. Indica el estudio: “El 60 por ciento de los habitantes de la costa se siente tanto o más costeños que nicaragüenses. Esto no significa [...] que se promueva una negación de la identidad nicaragüense. Se trata más bien de un proceso condicional: un costeño no logra sentirse nicaragüense si antes no está bien establecida su identidad costeña”. Cfr., Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), *Las Regiones Autónomas de la Costa Caribe. Informe de Desarrollo Humano 2005*, PNUD, Managua, 2005.

del actual capitalismo globalizante, tal y como es descrito por diversos analistas. Como se observó, a los efectos de este tipo de crisis no son inmunes los pueblos indígenas, si es que el plano que garantizaba el sentido de comunidad, colocado en el primer rango, resulta desarticulado y no pueden encontrar un sustituto con la misma consistencia. Es entonces cuando los indígenas, atrapados en la vorágine individualizadora y anómica, entran, como ocurre con otras víctimas de la sobremodernidad, en el paradójico proceso de sustituir la comunidad por la “identidad”, pero ya en un sentido completamente distinto: como la “identificación” que es la búsqueda afanosa e inútil de la comunidad perdida, quizás para siempre.

Las cuatro hipótesis sobre la globalización

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

1) La primera se funda en la inicial caracterización de la globalización como una fuerza inevitable e irrefrenable, que no era fruto de ninguna voluntad o proyecto político-económico, sino que emergía de una misteriosa necesidad. El TINA ("There Is No Alternative") de Margaret Thatcher fue su formulación emblemática y arrogante. Esta interpretación se ha convertido en el sentido común sobre la globalización. Su difusión y aceptación pública es el mayor éxito político de los ideólogos globalizadores. Se enmarca en lo que Saxe-Fernández denominó la versión *pop* del “paradigma globalista”, que concebía la nueva fase del capital en los términos de un impulso de la naturaleza, casi equivalente a la ley de la gravedad.¹¹ Lo inteligente, recomendaban entonces los ideólogos neoliberales, era acoplarse a esta tendencia, pues nada podía hacerse para cambiarla.¹² En ese marco se forja la idea inicial de que la globalización conduciría a una homogeneización cultural también firme e inevitable. Las identidades que se interpusieran en su camino, por ser expresión de lo arcaico y de un mundo exangüe, serían arrasadas. Como hemos visto, esta es la hipótesis que rápidamente sucumbe ante la evidencia.

2) La que sigue advierte que la globalización no afecta a la diversidad del modo y con los ritmos antes supuestos. Las identidades pueden encontrar las fórmulas para mantenerse e incluso para florecer en el marco de la globalización. En unos casos, es una visión reactiva a la primera tesis, que sostiene oscuramente su certidumbre, sin mayores argumentos que una porfiada fe en el carácter imbatible de las identidades. En otros casos, se comienza a vislumbrar que el renacimiento identitario mismo es de alguna manera un rebote de las contradicciones inherentes a la propia globalización.¹³

3) El “afán” de construir identidades no sufre menoscabo en la globalización. Pero esto no sólo es el producto del proceso individualizador reforzado por la globalización misma; la construc-

¹¹ John Saxe-Fernández (coord.): *Globalización: crítica a un paradigma*, Plaza y Janés-UNAM-IIES, México, 1999, p. 12. Ver también John Saxe-Fernández y James Petras (con la participación de O. Núñez Rodríguez y H. Veltmeyer), *Globalización, imperialismo y clase social*, Editorial Lumen, Buenos Aires/México, 2001, *passim*.

¹² A contrapelo de lo que alguna vez recomendaba Bertold Brecht: “No acepten lo habitual como cosa natural/ [...] Nada debe parecer natural/Nada debe parecer imposible de cambiar”.

¹³ Planteamientos en este sentido se encuentran, ya a fines de los años noventa del siglo XX, en autores como Immanuel Wallerstein (*Utopística o las opciones históricas del siglo XXI*, CIIH y Siglo XXI Editores, México, 1998) o Anthony Giddens (*La tercera vía. La renovación de la socialdemocracia*, Taurus, Madrid, 1999).

ción de identidades además favorece o vigoriza (“engrasa las ruedas”) al capital globalizante. Es la perspectiva ya examinada que adopta Bauman. Lo que hace problemático este enfoque es la noción restrictiva de “identidad” que asume el autor.

4) El enfoque que adopto aquí, asumiendo en parte la perspectiva sugerida en *este* punto por Hardt y Negri,¹⁴ sostiene que la globalización (a condición de que no la confundamos *solamente* con la densificación de las relaciones socioeconómicas que contrae el proceso de mundialización, con los adelantos tecnológicos y otros fenómenos por el estilo; ni, tampoco, con su *naturalización*) no homogeniza en los términos originalmente predichos ni las identidades sólo engrasan el mecanismo globalizador. Hay construcciones identitarias que aceitan el sistema (este es el núcleo de verdad que contiene el análisis de autores como Bauman); pero otras arrojan arena en los engranajes de la globalización, parecen capaces de resistir con cierto éxito a la individualización posmoderna (como lo hicieron con la moderna) y, todavía más, iluminan horizontes a partir de los cuales pueden elaborarse alternativas de emancipación frente al sistema neoliberal.

No es fortuito que una buena parte de los ingredientes que alimentan los proyectos de rebelión y emancipación, en el amplio arco del actual “altermundismo”, se inspire en la variopinta lucha identitaria. En el Foro Social Mundial, por ejemplo, el eje de la diversidad, tanto en su acepción propiamente cultural como social, política y biológica (defensa de la biodiversidad), ocupa un sitio cada vez más medular en los debates y en las elaboraciones reivindicatorias. La razón de esto es que en gran medida, actualmente, luchar contra la globalización neoliberal es luchar contra la *individualización* (no contra la individualidad) que es el destilado de sus efectos devastadores y, como contrapartida, luchar a favor de la preservación de las diversas formas de *comunidad* humana y de los valores solidarios que estas colectividades contienen. Es en este sentido que puede decirse que el total triunfo del capitalismo neoliberal implicaría el colapso de las comunidades, o una situación muy cercana a esto; y que un hecho de ese alcance pondría en peligro la sustentabilidad cultural y ecológica de la humanidad misma.

Las tres etapas del dominio imperial: la diversidad en la globalización

Las ciencias sociales 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, como se dijo, se refiere a la supuesta concordancia entre la globalización del capital y la disolución de la diversidad. Todo indica que la globalización va acompañada de un notable florecimiento de las identidades. Esto, desde luego, tiene que ver con la resis-

¹⁴ El enfoque que proponen Hardt y Negri es diferente de los anteriores. En tanto parten de una caracterización más detallada de la naturaleza del sistema en la actual fase del capitalismo (el “imperio”), consideran varios “momentos” por lo que hace al comportamiento y los fines del nuevo orden frente a las identidades. Más adelante examinaremos esta propuesta.

tencia de los grupos identitarios, pero también con la propia lógica globalizadora del capital. Para entenderlo es preciso abandonar la perspectiva de que las cosas funcionan de acuerdo con los patrones homogenizadores de antaño, y aceptar que la actual mundialización opera 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 socio-cultural en su favor (saciando el incontenible apetito del capital por la ganancia). Y en ese trance, el capital globalizante y etnólogo “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 las mencionadas “identificaciones”, que resultan especies de “identidades” individualizadas, sin sustento colectivo. 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 se está dirimiendo 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.¹⁵ A mi juicio, lo principal es que muestra la complejidad del aparato globalizante, cuya lógica profunda no se centra en la homogeneización, al menos si la entendemos a la vieja usanza del imperialismo cultural.

El libro citado ha sido sometido a fuertes críticas que son, a mi modo de ver, pertinentes en lo sustancial.¹⁶ 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.¹⁷ 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

¹⁵ Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio*, Paidós, Buenos Aires, 2002.

¹⁶ Cf., Atilio Borón, *Imperio & imperialismo. Una lectura crítica de Michael Hardt y Antonio Negri*, CLACSO, Buenos Aires, 2002; Atilio Borón, “El imperio y la teoría marxista del imperialismo”, *Memoria*, CEMOS, núm. 184, México, junio, 2004; James Petras, “Negri y Hardt: Teoría sin realidad”, *Clarín*, Buenos Aires, 2004 (trad. J. Ibarburu); Antonio Negri y Danilo Zolo, “El Imperio y la Multitud. Un diálogo sobre el nuevo orden de la globalización”, *Red Voltaire y Rebelión* (versión italiana: *Da Reset*, octubre del 2002; español: Eduardo Sadier, 2003).

¹⁷ M. Hardt y A. Negri, *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*, Debate, Barcelona, 2004. Bensaid, 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 anti-poder. Una estrategia sin espacio propio, sin objetivo, sin dialéctica de fines y medios, resulta difícil de pensar”. Cf. Daniel Bensaid, “Multitudes ventrílocuas”, *Memoria*, núm. 197, CEMOS, México, julio, 2005, p. 14. Véanse también, en el mismo número de *Memoria*: Guillermo Almeyra “La multitud y la varita mágica”, y Jorge Luis Cerletti, “Multitud: la emancipación según Antonio Negri y Michael Hardt”.

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).¹⁸

Hardt y Negri 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”.¹⁹

Es 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.²⁰ 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

¹⁸ 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.

¹⁹ La lógica de la indiferencia, la neutralidad y la inclusión conforma “un fundamento universal” que aplica a todos sin excepción. “En este primer momento, el imperio es pues una *maquinaria de integración universal*, una *boca abierta con un apetito infinito* que invita a todos a ingresar pacíficamente en sus dominios.” El imperio no busca excluir las diferencias; actuando “como un potente vórtice”, incita a los otros “a penetrar en su orden”. De este modo, el imperio busca convertirse “en una especie de *espacio uniforme*, a través del cual las subjetividades se deslizan sin oponer resistencia ni presentar conflictos sustanciales.” Hardt y A. Negri, *Imperio*, op. cit., p. 187-188. Cursivas nuestras.

²⁰ John Rawls, *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, traducción: María Dolores González, México, 2ª edición, 1995, pp. 17-26.

puede alcanzar el “consenso traslapado”,²¹ 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.²²

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.²³

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 *etnofaga*”, 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 interétni-

²¹ Sobre la idea de “consenso traslapado”, ver J. Rawls, *El liberalismo político*, op. cit., cap. IV.

²² He analizado con más detalle esta formulación rawlsiana y sus consecuencias en H. Díaz-Polanco, *Elogio de la diversidad*, Siglo XXI Editores, México, 2006, cap. 4.

²³ Cf., por ejemplo, sobre Ecuador, Víctor Bretón Solo de Zaldívar, “Capital social, etnicidad y desarrollo: algunas consideraciones críticas desde los andes ecuatorianos”, en revista *Yachaikuna*, núm. 2, Instituto Científico de Culturas Indígenas (ICCI), Quito, diciembre del 2001 (una versión más concisa, “Capital social, etnicidad y desarrollo en los andes ecuatorianos”, en *Memoria*, núm. 166, CEMOS, México, diciembre, 2002); y sobre Bolivia, Félix Patzi P., “Etnofagia estatal. Modernas formas de violencia simbólica (una aproximación al análisis de la Reforma Educativa)”, en *Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines*, 28 (3), Paris, 1999, pp. 535-559.

cas [...] 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*.²⁴

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 involucramiento 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” (justo porque ésta ponía el énfasis en “la lucha de clases”, que supuestamente nada tenía que ver con los indígenas), lo que en la práctica terminaba siendo una renuncia a *toda* rebelión contra el sistema.²⁵

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 cuyas orientaciones eran, en apariencia, 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,

²⁴ H. Díaz-Polanco, *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, Siglo XXI Editores, México, 1991, pp. 96-98.

²⁵ Digamos de paso que, 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 mismas cuestiones de clase! A su modo eurocéntrico, identificaba el conflicto de clase solo con Occidente, o lo entendía solo en términos nacionales”. Terry Eagleton, *Después de la teoría*, Debate, Trad.: R. García Pérez, Barcelona, 2005, p. 23.

socavarlas desde sus cimientos: desde la misma comunidad”. La idea era que ningún reconocimiento afectara el orden político (el nuevo poder conservador) o el modelo económico (el neoliberalismo todavía embrionario) que “imponía” la globalización como una *necesidad*.²⁶

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”. 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”.²⁷

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.²⁸

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.²⁹

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 des-

²⁶ “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.

²⁷ 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 etnofaga”. *Ibidem*, pp. 25 y 26.

²⁸ *Ibid.*, p. 31.

²⁹ 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

pliegue neoliberal en Latinoamérica, localizado y contingente, sino de un dispositivo clave del dominio imperial en su conjunto. La etnofagia no es sólo local, sino primordialmente global. O mejor: su forma de operación en lo local sólo puede comprenderse a cabalidad considerando su lógica global (o *glocal*). 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 prerrequisitos 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.”³⁰

Esta perspectiva debe asumirse como una *tendencia* en desarrollo, que se expande mediante una nueva palpitación del sistema, lo que no implica aceptar (como parece creer Žižek) que ya no operan los “países colonizadores” (ello sería desmentido por las recientes ocupaciones colonizadoras de Afganistán e Irak). 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”. Siguen operando, 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. 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

mundo”. Hardt y Negri, *Imperio*, op. cit., pp. 186-187.

³⁰ Slavoj Žižek, “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”, en Fredric Jameson/Slavoj Žižek, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, introd.: Eduardo Grüner, Paidós, Buenos Aires, 1998, p. 171.

las 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.³¹

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”.³² 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”. No obstante, contrario 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”.³³

La idea de que hay interés en “crear” diferencia en el seno del sistema global, cuyos signos serían el enfoque y las políticas “multiculturalistas”, es fruto de las confusiones temerosas que anidan en las almas neoconservadoras. Un ejemplo de ello son las posiciones defendidas por G. Sartori. Exponente de un liberalismo anticuado en este punto, Sartori es arquetipo de la manera de ver el multiculturalismo como un proyecto de supuesta promoción de las diferencias cultu-

³¹ “En medio de los grandes cambios —dice González Casanova— ocurridos desde el triunfo global del capitalismo, el colonialismo interno, o intracolonialismo, y su relación con el colonialismo internacional, formal e informal, y con el transnacional, es una categoría compleja que se reestructura en sus relaciones con las demás, y que reclama ser considerada en cualquier análisis crítico del mundo que se inicie desde lo local o lo global”. Conuerdo con la opinión del autor en el sentido de que “hoy resultaría del todo falso un análisis crítico y alternativo de la situación mundial o nacional que no incluya al colonialismo interno articulado al internacional y al transnacional”. Pablo González Casanova, “Colonialismo interno (Una redefinición)”, en revista *Rebeldía*, núm. 12, México, octubre 2003.

³² Žižek, “Multiculturalismo...”, *loc. cit.*, p. 172.

³³ 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”. Hardt y Negri, *Imperio*, op. cit., p. 188. *Cursivas nuestras*.

rales. En su escasa comprensión del multiculturalismo, y del papel que éste cumple en la fase actual del capitalismo, llega a conceptualizarlo como un plan “antiliberal” y una especie de intento de “izquierda” de socavar el liberalismo. A su juicio, las democracias liberales deben cerrarse a identidades peligrosas, como es el caso de las culturas de raigambre musulmana.³⁴ 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.

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 apasionado reforzamiento mutuo.

El desiderátum de las grandes corporaciones *no* es crear diversidad, sino integrarla a sus metas en tanto maquinarias productoras de ganancias. Esto se refleja en la fogosa actividad para dar un toque “multiculturalista” a las empresas y añadir un enfoque “pluricultural” a sus estrategias de negocios. En los últimos años, un número creciente de grandes empresas se declaran multiculturalistas y ajustan su imagen, su organización y sus técnicas de mercado a los imperativos de la diversidad. Ninguna corporación quiere parecer una compañía desarraigada, sin vínculo con el medio cultural, por lo que, por ejemplo, el HSBC se anuncia como “el banco *local* del mundo”. Lo global parece descubrir la ventaja de lo “localizado”; o mejor: el verdadero mensaje es que, de más en más, todo lo positivamente local tendrá que ser global [*lo glocal*]. 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.³⁵

³⁴ Cf. Giovanni Sartori, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Taurus, Madrid, 2001, *passim*. En la atmósfera de la histeria anti islámica provocada por los ataques terroristas del 11 de septiembre de 2001, el enfoque de Sartori ha cobrado notoriedad en la franja más conservadora de Occidente. Es la forma más frecuente como se expresa hoy la ortodoxia liberal, particularmente en un perfil ultraconservador. En un discurso pronunciado en Madrid (*Europapress*, 15/07/2005), 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”.

³⁵ 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 partici-

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”, 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 que comparten sus estrategias se encuentran expertos de empresas como Avon, Kraft, McDonald's, Ford, Nike, Citibank NA, Comerica Bank, Nickelodeon, Lufthansa, MTV World y Oxford Health Plans.³⁶

En casos notables, como la multinacional Verizon Communications, la atención a la diversidad se ha convertido en un factor clave para el desarrollo y el éxito comercial de la empresa. La 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 “grupo minoritario” significa un poder adquisitivo de 686 mil millones de dólares anuales, según el cálculo 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. 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 supuestos 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 comprende la gama entera de diferencias humanas, incluyendo edad, pertenencia étnica, educación, orientación sexual, estilo del trabajo, raza, género y más”.³⁷

pación 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”.

³⁶ Cf., *PRNewswire* (7/9/2005); agencia *International News y Strategic Research Institute* (<http://www.srinstitute.com>).

³⁷ Cf., <http://multimedia.verizon.com/diversity/>.

No hay que engañarse con esta devoción corporativa por las diferencias. Como lo ha recordado Bensaid, lo que aquí se presenta como defensa de la diferencia se reduce “a una tolerancia liberal permisiva que es el reverso consumista de la homogeneización mercantil”. Las diferencias conflictivas “se diluyen entonces en lo que ya Hegel llamaba <<una diversidad sin diferencia>>: una constelación de singularidades indiferentes”. Cierta discurso postmoderno ha construido una “retórica del deseo” en la que el sujeto vive “una sucesión de identidades sin historia”, desconectada de la lógica de las necesidades sociales.³⁸

El multiculturalismo realmente existente

Con este telón de fondo, pasemos ahora una concisa revista al multiculturalismo como enfoque o tratamiento de la diversidad. El multiculturalismo se ha beneficiado de su propia polisemia, de sus múltiples máscaras. En efecto, lo que hoy se designa con ese término oculta diversos significados, entremezclados en un conveniente cóctel ideológico.

Al menos podemos distinguir tres. 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. Y entonces la idea de que todos somos o debemos ser multiculturalistas se cae por su propio peso. En

³⁸ “No es para nada sorprendente —concluye el autor— que este discurso haya tenido una buena acogida [...], puesto que la fluidez reivindicada por el sujeto está perfectamente adaptada al flujo incesante de los intercambios y de las modas. Al mismo tiempo, la transgresión [contenida en la diferencia] que representaba un desafío a las normas y anunciaba la conquista de nuevos derechos democráticos se banaliza como momento lúdico constitutivo de la subjetividad consumista”. Daniel Bensaid, “Teoremas de la resistencia a los tiempos que corren”, *Viento Sur*, revista de la

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) el multiculturalismo 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.

¿El multiculturalismo puede ser “tolerante”, “crítico”, “emancipador”? Lo dicho hasta aquí se resuelve en la constatación de que la tolerancia multiculturalista es intolerante del verdadero Otro. En *Elogio de la diversidad* hemos abordado con más detalle los problemas que dificultan al liberalismo ser consecuentemente tolerante.³⁹ El multiculturalismo, en tanto enfoque liberal, revela nudos similares. Como apunta Žižek, el multiculturalismo sólo es tolerante con el Otro, si éste *deja de serlo*, si pierde la médula de su alteridad. En tanto pieza del sistema de dominio imperial, el momento multiculturalista no es honradamente pluralista, sino un dispositivo para atraer a las identidades al seno del imperio en los términos del nuevo liberalismo “igualitario” y “político”. En el mejor de los casos, el multiculturalismo practica un respeto condescendiente hacia las costumbres “inofensivas”. Para los realmente Otros, dice Žižek, “la tolerancia es <<tolerancia cero>>”. Es así como podemos ver, descubre el autor, que “esta tolerancia liberal reproduce el funcionamiento elemental <<posmoderno>> de acceder al objeto solo en tanto éste está privado de su sustancia: podemos disfrutar café sin cafeína, cerveza sin alcohol, sexo sin

izquierda alternativa, Buenos Aires, 2004.

³⁹ Ver capítulo 2 de esa obra.

contacto corporal —y, en la misma línea, nos llevamos muy bien con el Otro étnico privado de la substancia de su Otridad”.⁴⁰

A la luz de todo lo dicho, cabe preguntarse si es necesario o recomendable mantener el multiculturalismo, después de sustraerle sus partes “negativas”. ¿Es posible concebir un multiculturalismo “bueno”, “positivo” o “crítico”? Me temo que con el multiculturalismo ocurre lo mismo que con la teoría y la práctica que conocemos en Latinoamérica como *indigenismo*.⁴¹ La experiencia ha demostrado que no es posible concebir un indigenismo “bueno”, que sea rescatable para los fines de la emancipación de los pueblos. La única manera de protegerse de las consecuencias nocivas del indigenismo es negándolo radicalmente, poniéndose al margen de él. En otra parte he indicado que el indigenismo no es en ningún modo la solución, sino parte del problema a resolver.⁴² Así como el indigenismo contiene una gran carga ideológico-política (por lo que hace a la combinación de evolucionismo, culturalismo y funcionalismo que está en su base), el multiculturalismo está henchido de principios y valores liberales que son su núcleo. Descargado de todo ello, ¿qué quedaría del multiculturalismo? Es difícil ver alguna utilidad en conservar incluso el término, sin que siga arrastrando sus connotaciones más punzantes. Y si se le extrajera su médula condescendiente, intolerante, etcétera, ¿por qué llamarle multiculturalismo a lo que quedara en pie, si algo quedara?⁴³ La alternativa más prometedora frente al viejo indigenismo y al nuevo multiculturalismo es el autonomismo que reconoce en el Otro la potencia para vivir *bien* en el mundo.

La potencia emancipadora de la comunidad

La única salida a la vista es el doble movimiento de frenar y *combatir la individualización* de la sociedad que está generalizando la globalización y, al mismo tiempo, *promover la construcción de comunidad*, fundada en las “identidades múltiples”.

⁴⁰ Slavoj Žižek, *A propósito de Lenin. Política y subjetividad en el capitalismo tardío*, Atuel/Parusia, prólogo y trad.: S. Waingarten, Buenos Aires, 2004, p. 26.

⁴¹ Vale la pena aclarar una vez más que aquí no estamos entendiendo “indigenismo” como noción de sentido común (aplicable a los que defienden a los pueblos indios o manifiestan aprecio hacia sus culturas, etcétera), sino como *categoría política* que se refiere a un enfoque y una práctica de agentes de poder para finiquitar el “problema” indígena. El indigenismo se traduce en una *política de Estado*. Un teórico orgullosamente indigenista lo dijo sin reservas: “El indigenismo no es una política formulada por indios para la solución de sus propios problemas sino la de los no indios respecto a los grupos étnicos heterogéneos que reciben la general designación de indígenas”. Gonzalo Aguirre Beltrán, “Un postulado de política indigenista”, en *Obra polémica*, CISINAH-SEPINAH, México, 1975, pp. 24-25. Para una crítica del indigenismo, H. Díaz-Polanco, “La teoría indigenista y la integración”, en Varios autores, *Indigenismo, modernización y marginalidad. Una revisión crítica*, Juan Pablos Editor, 4ª edición, México, 1987.

⁴² H. Díaz-Polanco, *La cuestión étnico-nacional*, Fontamara, México, 1988, *passim*.

⁴³ En este punto lleva razón Žižek cuando argumenta que “si, en contraste con el <<multiculturalismo corporativo>>, definimos un <<multiculturalismo crítico>>, como estrategia para señalar que <<hay fuerzas comunes de opresión, estrategias comunes de exclusión, estereotipamiento, y estigmatización de grupos oprimidos, y por lo tanto enemigos y blancos de ataque comunes>>, entonces no se ve la adecuación del uso continuado del término <<multiculturalismo>>, ya que el acento aquí se ha desplazado hacia la lucha *común*. En su significado usual, el multiculturalismo encaja perfectamente con la lógica del mercado global”. S. Žižek, *A propósito de Lenin*, op. cit., p. 24-25.

Pero de nuevo aquí, cuando hablamos de comunidad, debemos precisar de qué conglomerado humano estamos hablando, pues la globalización también tiene su preferencia “comunitaria”. Bauman completa su visión del tipo de comunidad —correspondiente a la categoría de identidad volátil o *identificación* ya examinada— que es propio de la actual etapa del capitalismo, fase bautizada por él como “modernidad líquida”. En el seno de ésta, hay una estrecha correlación entre las pseudo identidades creadas por la globalización y las “nuevas” comunidades procesadas, circunstancial y temporalmente, para sustituir a los colectivos que van sucumbiendo.⁴⁴

¿Cómo caracterizar y bautizar estas “seudo” comunidades o comunidades globalizadas? El autor adopta la designación de *comunidades de guardarropa* que denota muy apropiadamente los rasgos señeros de estas uniones temporales de individuos. Los asistentes a un espectáculo, vestidos para la ocasión, antes de entrar a la sala dejan en el guardarropa sus abrigos y otras prendas; participan en la función con una vaga o intensa sensación de ser parte de un conglomerado que aplaude, guarda silencio, desaprueba o estalla de júbilo al unísono, galvanizados no por la relación entre ellos sino por el evento que los congrega. Cuando termina la función, los espectadores recogen sus atuendos, si es el caso, tornan a sus respectivos roles y vuelven a ser individuos atomizados sin prácticamente nada en común. El “grupo” se ha disuelto. Este tipo de comunidades requiere el espectáculo como factor aglutinante de los individuos. Pero los diversos espectáculos “como ocasión de existencia de una comunidad de guardarropa, no fusionan los intereses individuales en un <<interés grupal>>: esos intereses no adquieren una nueva calidad al agruparse, y la ilusión de situación compartida que proporciona el espectáculo no dura mucho más que la excitación provocada por la representación”. Bauman concluye que, en la actual modernidad líquida, los espectáculos reemplazan a la “causa común” que caracterizaba a la época de la “modernidad pesada/sólida/*hardware*”.

Estas agrupaciones pueden ser llamadas también *comunidades de carnaval*, pues tienen en común el ser “acontecimientos que quiebran la monotonía de la soledad diaria, y que, como los carnavales, dan canalización a la tensión acumulada, permitiendo que los celebrantes soporten la rutina a la que deben regresar en cuanto acaban los festejos”. Conviene aclarar que el carnaval, tal y como lo define aquí Bauman, debe ser claramente distinguido de la *fiesta* (que en algunas culturas puede adoptar formas carnavalescas).⁴⁵

⁴⁴ Se trata también de unas pseudo comunidades “extraterritoriales” o dependientes lo menos posible de las “restricciones territoriales” y que, al igual que las identidades de la modernidad líquida, “tienden a ser volátiles, transitorias, <<monoaspectadas>> o <<con un solo propósito>>. Su tiempo de vida es breve y lleno de sonido y de furia. No extraen poder de su expectativa de duración sino, paradójicamente, de su precariedad y de su incierto futuro, de la vigilancia y de la inversión emocional exigida por su frágil pero furibunda existencia”. Z. Bauman, *Modernidad líquida*, op. cit., p. 210.

⁴⁵ Como lo observó agudamente Gadamer, la fiesta está más emparentada con el rito y su espíritu colectivo, cuya naturaleza radica en “ser sostenido por la totalidad de los reunidos o de sus representantes, todos los cuales se empeñan en el mantenimiento de los usos”. A diferencia del espectáculo o el carnaval, en donde los individuos son consumidores efímeros y no logran construir un colectivo que trascienda la representación, en la fiesta es el colectivo mismo el protagonista central: “El rasgo distintivo de lo festivo”, explica Gadamer, “no es precisamente que uno se lo pase bien, sino que la colectividad participa, por ejemplo, mediante la música o mediante los discursos solemnes”. Y las cosas operan así aún en el caso de que “la fiesta no sea ninguna celebración alegre”. Las fiestas son “formas de la vida en las que todos se reúnen [...], siempre de modo que el discurrir de los momentos festivos y el cumplimiento de los usos son compartidos por todos”. Hans-Georg Gadamer, “Acerca de la fenomenología del ritual y el lenguaje”, en *Mito y razón*, Paidós, Barcelona, 1997, pp. 92-93.

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

Un efecto de las comunidades de guardarropa/carnaval es impedir la condensación de las ‘genuinas’ (es decir, duraderas y abarcadoras) comunidades a las que imitan y a las que (falsamente) prometen reproducir o generar nuevamente. En cambio, lo que hacen es dispersar la energía de los impulsos sociales y contribuyen así a la perpetuación de una soledad que busca —desesperada pero vanamente— alivio en los raros emprendimientos colectivos concertados y armoniosos.⁴⁶

Las pseudo comunidades de la modernidad líquida pueden emparentarse con los “*no lugares*” de la “sobremodernidad” que estudia Marc Augé. Los *no lugares*, como los entiende este autor, rebasan los momentos de encuentro efímero, los espectáculos que configuran las comunidades de guardarropa, abarcando territorios cada vez más amplios de la sociedad contemporánea. No obstante, las sociedades fugaces de guardarropa pueden ser espacialmente ubicadas en el ámbito típico de los *no lugares*. Los *no lugares* serían los “espacios” óptimos en los que pueden desplegarse a la perfección aquellas comunidades pasajeras.

¿Cómo se definen estos *no lugares*? “Si un lugar —explica Augé— puede definirse como lugar de identidad, relacional e histórico, un espacio que no puede definirse ni como espacio de identidad ni como relacional ni como histórico, definirá un no lugar”. La sobremodernidad es “productora de no lugares, es decir, de espacios que no son en sí lugares antropológicos”, sino los espacios de “la individualidad solitaria”.⁴⁷ Desde los aeropuertos a los supermercados, desde las cadenas hoteleras al aislamiento del cajero automático, la sobremodernidad impone “a las conciencias individuales experiencias y pruebas muy nuevas de soledad”. Mientras “los lugares antropológicos crean lo social orgánico, los no lugares crean la contractualidad solitaria”.⁴⁸

Es claro que la idea expresada antes —a saber, que la defensa de la comunidad es un factor crucial en la presente etapa histórica, quizás como nunca lo fue antes— no se refiere a las pseudo co-

⁴⁶ Z. Bauman, *Modernidad líquida*, op. cit., pp. 211-212. De paso, lo dicho debería prevenirnos contra una concepción de la “promoción cultural”, en tanto política pública, entendida como mero fomento del espectáculo y el carnaval que se agota en el consumo individualizado.

⁴⁷ Marc Augé, *Los no lugares: espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1998, p. 83.

⁴⁸ El papel del no lugar es crear “la identidad compartida de los pasajeros, de la clientela o de los conductores del domingo”. En suma, lo característico del no lugar es que “no crea ni identidad singular ni relación, sino soledad y similitud”, pues allí no se construye la historia sino que “reinan la actualidad y la urgencia del momento presente”.⁴⁸ Asimismo, el espacio de la sobremodernidad “sólo tiene que ver con individuos (clientes, pasajeros, usuarios, oyentes) pero no están identificados, socializados ni localizados [...] más que a la entrada y a la salida”; el no lugar es “lo contrario de la utopía: existe y no postula ninguna sociedad orgánica”, o sea, es incapaz de construir sociedades sólidas. *Ibidem*, pp. 97-98 y 114.

munidades promovidas por la globalización ni a los correspondientes *no lugares* de la sobremodernidad. Estamos hablando de *otra* comunidad: aquella colectividad que da sentido duradero y profundo a los sujetos, que se funda en tejidos y nexos sociales con alguna referencia territorial, enraizada en un *lugar*, y en cuyo ámbito son capaces de construir no sólo identidades sólidas sino además proyectos comunes de alcance social. Es contra esta comunidad que el poder globalizado tiene que arremeter con todas sus fuerzas.⁴⁹

Al preguntarse sobre el papel actual de la resistencia política en el ámbito cultural, que involucra siempre una defensa de la “forma de vida” propia, Jameson advierte que ésta puede promover un “poderoso programa negativo” capaz de hacer evidente “todas las formas visibles e invisibles de imperialismo cultural; permite identificar a un enemigo, visualizar fuerzas destructivas”. De este modo, por ejemplo, al señalar los fenómenos de destrucción y desplazamiento de la literatura local por los *bestsellers* de las grandes empresas editoriales, de la producción cinematográfica nacional por la avasallante concurrencia de Hollywood, de los espacios de interacción y sociabilidad acostumbrados (como los cafés y restaurantes, cuyo lugar es ocupado por los negocios transnacionales de la *fast-food*), etcétera, “pueden verse en primer lugar y de forma más dramática los efectos más profundos e intangibles de la globalización sobre la vida cotidiana”.

Pero no es allí donde se encuentra toda la fibra de la resistencia política, advierte el autor, pues la vida cotidiana amenazada es “mucho más difícil de representar” dado que, aunque su disgregación se hace visible, a menudo “la sustancia positiva de lo que se defiende tiende a reducirse a tics y rarezas antropológicas”, traduciéndose en la defensa de alguna “tradicición” (especialmente religiosa). Jameson pone en cuestión la noción de “tradicición”, en tanto por sí misma suscita serias dudas de que pueda proporcionar la fuerza para estar a la altura de los actuales desafíos que encarna el capital globalizado. *Esa potencia radica más bien en la comunidad misma.*⁵⁰

En efecto, dice Jameson, “la potencia concreta” de la resistencia política que puede latir en una tradición “no deriva de su sistema de creencias como tal, *sino de su anclaje en una comunidad realmente existente*”. La comunidad, con las reservas que se indicarán luego, se convierte así en el bastión fundamental de la resistencia política *positiva* y socialmente productiva.⁵¹

⁴⁹ “Cualquier trama densa de nexos sociales”, dice Bauman, “y particularmente una red estrecha con base territorial, implica un obstáculo que debe ser eliminado. Los poderes globales están abocados al desmantelamiento de esas redes, en nombre de una mayor y constante fluidez, que es la fuente principal de su fuerza y la garantía de su invencibilidad. Y el derrumbe, la fragilidad, la vulnerabilidad, la transitoriedad y la precariedad de los vínculos y redes humanas permiten que esos poderes puedan actuar”. Z. Bauman, *Modernidad líquida*, op. cit., p. 20.

⁵⁰ Fredric Jameson, “Globalización y estrategia política”, en *New Left Review*, núm. 5, Ediciones Akal, Madrid, 2000, p. 20.

⁵¹ “Esta es la razón por la cual, en última instancia, todos los proyectos de resistencia puramente económicos deben acompañarse de un *desplazamiento* de la atención (que conserve en su seno todos los ámbitos anteriores) *de lo económico a lo social* [y de allí a *lo político* y al punto crucial del *poder*, me permito agregar]. Las formas preexistentes de cohesión social, aunque no son suficientes por sí mismas, constituyen necesariamente la condición previa indispensable de toda lucha política eficaz y duradera, de todo gran empeño colectivo. Al mismo tiempo, estas formas de cohesión son de suyo el *contenido de la lucha*, los envites de todo movimiento político, *el programa por así decir de su propio proyecto*”. *Ibidem*, p. 21. *Cursivas nuestras*. Allí mismo, el autor hace una puntualización de extraordinaria importancia: “tal cohesión colectiva [fuente y plataforma de la resistencia política] puede fraguarse *en la lucha*”; esto es, la lucha misma puede ser la fábrica social de un sentido de comunidad que, a su vez, se vuelve un referente y una fuerza de resistencia.

Pero esto no supone una defensa conservadora de la comunidad. A Jameson no se le escapa que, al menos desde un enfoque de izquierda, sería un error “pensar este programa —la preservación de lo colectivo por encima de y contra lo atomizado y lo individualista— como si se tratara de una variante nostálgica o (literalmente) conservadora”. De ahí que de inmediato agregue la apostilla sobre los tres problemas a que ha de hacer frente quien “apele al valor fundamental de la comunidad o de la colectividad desde una perspectiva de izquierdas”, a saber, 1) “cómo distinguir radicalmente esta posición del comunitarismo”;⁵² 2) “cómo diferenciar el proyecto colectivo del fascismo o el nazismo”, o en general de cualquier proyecto autoritario y excluyente, y 3) un punto básico: “cómo poner en relación mutua el ámbito social y el económico”.⁵³

Retengo aquí la idea decisiva de que la defensa de la comunidad, vital en nuestros días, no implica una apelación conservadora a la tradición. Hoy no basta con hacer la mera apología de los usos y costumbres. Giddens expresó un punto de vista parecido cuando observó que, aunque a menudo se necesita defender la tradición, “ya no podemos defender la tradición de modo tradicional”.⁵⁴ De lo contrario, existe el peligro cierto de que la reivindicación de la comunidad y de la autonomía se convierta en el caballo de batalla de nuevos fundamentalismos, de nuevas intolerancias y, en consecuencia, de nuevos o viejos autoritarismos. Un autonomismo radical e innovador —que no presume que todas las soluciones ya estén “dadas” en la tradición ni alimenta la ilusión de que es posible encontrar salidas “sectoriales” (para uno u otro grupo identitario) mientras se deja intocado el sistema globalizador del capitalismo— tiene que asumir responsablemente esa eventualidad.

Siempre habrá riesgos de que la defensa de la comunidad, como condición de una lucha política emancipatoria, se descomponga en crispaciones fundamentalistas; pero las posibilidades de evitarlas o neutralizarlas serán mayores en el marco de una concepción de la comunidad y la autonomía abierta, innovadora e incluyente, que escape del cerco comunalista.⁵⁵ Lo que resulta claro es que el camino para la emancipación no puede ser la individualización que actualmente impulsa la estrategia globalizadora. En cualquier caso, los desafíos reales que afrontemos en el trance de afirmar la estrategia comunitaria no deben disminuir sino afirmar la convicción de que es en la *construcción de comunidad*, en toda su extensa gama —desde la localidad, pasando por todas las formas de pertenencia sociales, de creencias, de género, etc., hasta la comunidad nacional y aún más allá—, en donde se encuentra una de las claves fundamentales para encarar con

⁵² Puede entenderse esta solicitud en relación con la corriente que, en el seno del propio liberalismo, defiende cierta colectividad y el contexto cultural (sin desprenderse de la tradición liberal), al tiempo que disputa con las posiciones deontológicas que sacralizan el individualismo (para más detalles sobre el “comunitarismo”, cf. H. Díaz-Polanco, *Elogio de la diversidad*, op. cit., cap. 5); pero también respecto a concepciones que entre nosotros conocemos como “comunalismo”, cuya posición central es una defensa ciega y acrítica de la tradición esencializada, lo que desemboca en un “autonomismo” conservacionista. Ver, H. Díaz-Polanco, *La rebelión zapatista y la autonomía*, Siglo XXI Editores, México, 1997, pp. 52-55.

⁵³ Jameson, “Globalización...”, *loc. cit.*, p. 21, nota 17.

⁵⁴ Anthony Giddens, *Más allá de la izquierda y la derecha. El futuro de las políticas radicales*, Cátedra, Madrid, 1994, p. 20.

⁵⁵ Cfr., H. Díaz-Polanco, “La realidad es más que una inmensa estepa verde. Siete precisiones necesarias”, en *Ojarasca*, núm. 6, México, octubre, 1997, punto 7.

éxito las amenazas que implica el régimen del capital globalizador y para abrir el camino hacia otro mundo posible.

VIII. Siete mitos sobre la autonomía

*A Rodolfo Stavenhagen,
maestro, con mi reconocimiento.*

En la misma medida que la autonomía, como proyecto de emancipación sociopolítica, cobra fuerza en América Latina (en 2008, por ejemplo, las nuevas constituciones de Bolivia y Ecuador instituyeron “Estados Plurinacionales” con autonomías en diversas escalas para los pueblos indígenas y afrodescendientes) se han desatado campañas para estigmatizarla. Asimismo, interpretaciones diversas —no siempre malintencionadas— comienzan a cargar a este régimen político con una variedad de rasgos o propósitos que, a veces, rayan en la extravagancia. Merced a ambos procesos, se han ido configurando y cimentando diversos mitos sobre el carácter o las metas de las autonomías en el contexto latinoamericano que van, según el caso, de la deformación deliberada al malentendido. De ahí que, entre los numerosos mitos sobre la autonomía, convenga resumir el perfil de los que son más persistentes y, justamente por ello, constituyen obstáculos ideológico-políticos para su realización. Los siete mitos aquí considerados, en su sentido de falacias o ficciones, pueden agruparse en cuatro grandes apartados.

El miedo a la balcanización

1. La autonomía es separatismo y provoca la disolución nacional.

En un repaso de los mitos sobre la autonomía no deben ignorarse dos tópicos que destacan más por la porfía de sus tutores que por la consistencia de los juicios esgrimidos. Me refiero a planteamientos como estos: *a)* que la autonomía implica *separación* del Estado-nación correspondiente y afán de crear una entidad política aparte, y *b)* que, en consecuencia, la autonomía conlleva *disolución* político-territorial o “balcanización” (como les gusta decir a ciertos funcionarios o ideólogos, como para infundirnos el temor y la alarma que en el pasado provocaban palabras como “peste” o “herejía” y en el presente evocan la “guerra civil” o el “terrorismo”).

El primer argumento, el del separatismo, no es tal: en el mejor de los casos es una tergiversación; en el peor, un despropósito. Quizá cuando se entiende mal, no se presta atención a lo que demandan los pueblos o nacionalidades (autonomía, no independencia). Por lo común, se pretende ignorar que la autonomía no puede implicar separatismo alguno, puesto que este régimen político-territorial se plantea *siempre* como un ente político al interior del respectivo Estado-nación, esto es, como *parte* de éste. Mal podría un régimen de este tipo implicar “separación”. Insistir en ello, como lo hacen voceros e ideólogos anti autonomistas, es dislate o mala fe.

Otra cosa bien distinta es que el separatismo *se vista* de autonomismo. A veces ocurre, en efecto, que grupos que realmente reivindican la secesión de un ente estatal o procuran otros propósitos políticos hacen uso de la autonomía como parapeto para impulsar sus proyectos. Pero en estos casos sólo hay que examinar con cuidado el contenido reivindicativo en cuestión para darse cuenta de que éste no encaja en una perspectiva autonomista. En rigor, lo que desean es recuperar la preeminencia política perdida en el marco de una disputa por el poder o, como “plan b”, crear un Estado propio. Nunca está de más buscar en esos procesos la mano de los intereses extranacionales o imperiales (*¿cui prodest?*), moviendo la cuna del separatismo. En materia de unidad o soberanía de los otros Estados nacionales tampoco los imperios tienen principios, sino intereses. En los últimos años, el ejemplo latinoamericano más notable es quizás el de los grupos de interés de la zona oriental de Bolivia (los departamentos de la llamada “media luna”), encabezados por el bloque oligárquico de Santa Cruz, cuyo proyecto de “autonomía” departamental se aleja por completo del espíritu y la orientación autonómicos, dado que no se funda en principios de solidaridad y está impregnado por el racismo y el afán de subordinar a las comunidades autóctonas. Con menor resonancia, se registran intentos parecidos en otros países de la región, siempre asociados a intereses oligárquicos y completamente ajenos a los propósitos indígenas o de algún grupo subalterno.

En efecto, no se encuentran casos relevantes, y con raigambre popular, de pueblos o etnias indígenas que manifiesten pretensiones de separarse como parte de una demanda de autonomía. Por el contrario, la regla es que la demanda de autonomía muestre la explícita voluntad de dar la batalla por los derechos y buscar soluciones a sus asuntos *dentro* de la entidad nacional correspondiente.

Cuando se habla de “balcanización” se implica que la autonomía, ya establecida, carcome el tejido social y provoca disolución de la unidad nacional, de inmediato o con el paso del tiempo. Este tópico ha logrado sembrar dudas. Se supone que allí donde se ha establecido el régimen autonómico han sufrido merma el sentido de pertenencia nacional, la unidad territorial o la soberanía política, cuando no ha provocado la liquidación del país. Lo malo de este argumento es que no indica los casos concretos en que se funda el pretendido aserto. En ningún lugar en que el régimen de autonomía se ha instaurado —en Europa (incluyendo la región de los Balcanes), Asia o Latinoamérica— *por efecto de él* se han producido los fenómenos aludidos. La autonomía no es ningún remedio mágico que resuelva automáticamente los problemas socioculturales, económicos y políticos. Lo que sí puede decirse con certeza es que crea un marco de entendimiento intercultural, y en países en donde operaban fuerzas centrífugas, las cuales amenazaban con deshacer la unidad nacional (ejemplos destacados son España y Nicaragua), la autonomía vino a revertir la tendencia y a evitar que se produjeran desgarramientos del entramado nacional.

Echemos un breve vistazo al caso nicaragüense. Como se sabe, el régimen de autonomía en Nicaragua se estableció en la nueva constitución de 1987 y entró en operación a partir de las elecciones de 1990. Esto se hizo en un contexto de fuertes conflictos de todo tipo entre la región del Pacífico (hispanohablante y católica) y la Costa

Atlántica (conformada por diversos pueblos indígenas y comunidades étnicas, con identidades diferenciadas respecto del resto del país). Por momentos, en medio del vendaval provocado por las disensiones internas que eran constantemente atizadas desde el exterior, parecía que la nación terminaría por dividirse. Pero en vez de paralizarse por sus temores a la balcanización, la sociedad nicaragüense dio el paso audaz de instituir un sistema de reconocimiento de los derechos de los pueblos y comunidades de la costa Caribe y estableció dos regiones autónomas que ocupan casi la mitad del país. ¿La unidad nacional se ha debilitado y las tendencias centrífugas se han mantenido o acrecentado? Después de cerca de dos décadas se advierte exactamente lo contrario.

A partir de una evaluación, respaldada por tres estudios (1997, 2001 y 2004), se llega a la conclusión de que la autonomía de la Costa Atlántica de Nicaragua no sólo ha servido para crear una valoración positiva de la diversidad en la población mestiza del Pacífico, sino que ha contribuido notablemente a afianzar la unidad e integración nacional, reduciendo la brecha entre dos etnorregiones históricamente separadas y enfrentadas. En los grupos étnicos de la Costa ha aumentado la identidad nicaragüense, sin menoscabo de su identidad particular.¹ En resumidas cuentas, la unidad nacional se ha fortalecido, se robusteció el sentido de pertenencia a la nación nicaragüense y ahora la diversidad es reconocida como un valor por ambos bloques identitarios antes en conflicto. Todo ello sin que se hayan cumplido los vaticinios separatistas con que alborotaban a cada paso los adversarios del pluralismo. Los autores del balance concluyen “que el miedo frente al separatismo casi está vencido y que la Autonomía parece haber servido para acercar a las dos Nicaraguas —el mundo del Pacífico y el de la Costa Atlántica— en varios aspectos de importancia, constituyéndose en un mecanismo para un reconocimiento del carácter pluricultural del país”.²

En las ocasiones en que la disolución nacional se ha producido (como es el caso de la ex URSS y la propia Yugoslavia), las causas fundamentales de tal fenómeno no son atribuibles a la autonomía. Pero si se quiere entender el papel que jugó la etnicidad y la reivindicación autonómica, es posible encontrar que el efecto que pudo provocar la diversidad no derivó de la existencia o el ejercicio de la autonomía, sino precisamente de la falta de ella o de su debilitamiento en un momento crítico, regularmente ajeno a la autonomía misma, como es tan evidente en el caso de Yugoslavia.

Pasado y presente

2. La autonomía busca “restaurar” el pasado de los pueblos indígenas.

¹ Véase la recensión de Consuelo Sánchez, “Un recuento del proceso autonómico en Nicaragua”, en *Desacatos*, núm. 31, México, septiembre-diciembre 2009, pp. 173-179.

² Peter Frühling, Miguel González y Hans Setter Buvollen, *Etnicidad y nación. El desarrollo de la autonomía de la Costa Atlántica de Nicaragua (1987-2007)*, F&G Editores, Guatemala. 2007, p. 332.

Este planteamiento se aferra a una persistente fantasía, pues el pasado no es recuperable como una vuelta a él. Además, los pueblos indígenas actuales no son los del pasado: son una realidad sociocultural *contemporánea*. En todo caso, se trataría de revertir efectos perniciosos que resultaron de procesos del pasado (colonialismo, atomización, subordinación, empobrecimiento, etcétera). La autonomía es un instrumento para la superación de esas secuelas persistentes del pasado, no un retorno a éste, aunque debe tenerlo como un referente crucial.

En este sentido, Antonio Gramsci pensaba que si bien el “presente activo” no puede dejar de continuar el pasado, desarrollándolo, ni dejar de “insertarse en la tradición”, el punto crucial es reconocer qué pasado y qué tradición sirven mejor a los propósitos históricos de un grupo. Puesto que cada uno de los diversos grupos sociales tiene una visión de ellos, dice Gramsci en *Cuadernos de la cárcel*, aquel grupo que sepa identificar “la línea de desarrollo [...] capaz de superación, cometerá ‘menos errores’, identificará más elementos ‘positivos’ sobre los que apoyarse para crear nueva historia”.³

Por su parte, el historiador Eric Hobsbawm ha insistido en que la relación con el pasado no necesariamente remite a la idea de volver a él ni tiene forzosamente una connotación conservadora. Más bien, a menudo la remisión al pasado es “un lenguaje para definir en términos históricos ciertas aspiraciones que existen en el mundo actual y que no necesariamente son conservadoras”.⁴

Más que traer el pasado al presente, lo que hacemos es algo aparentemente más difícil: *cambiar* el pasado. Como lo apunta Žižek, la referencia al pasado que surte algún efecto perdurable tiene que ver con la potencia para “cambiarlo retroactivamente”. De ese modo, en rigor se está *creando* un pasado a la medida de nuestras aspiraciones, en el marco de un “acontecimiento” que transforma los parámetros conocidos hasta entonces. En su propia esfera, esta operación está emparentada con el modo, advertido por Borges, merced al cual ciertos grandes escritores (como Kafka) “crean” a sus precursores.⁵ Recíprocamente, ocurre que el pasado al que se aspira a regresar porque le atribuimos cualidades primigenias, por contener valores originales o antiguas raíces que se han perdido (“vuelta a los orígenes”), no hacen más que generar “esas mismas raíces” en una operación que Hobsbawm bautizó como “invención de tradiciones”. Estaríamos, resume Žižek, ante “la pérdida de una unidad y armonía primordiales que nunca existieron, que no son más que una ilusión retroactiva”.⁶ Para convertir esa ilusión en realidad sentida y con efectos, esto es, para que ocurra el cambio de la “dimensión virtual del pasado” se requiere que irrumpa algo radicalmente nuevo (un *Acontecimiento*, precisamente), y es esta novedad radical la que “crea retroactivamente su propia posibilidad, sus propias causas/condiciones”.⁷

³ Gramsci, Antonio, *Cuadernos de la cárcel*, Ediciones Era, tomo 4, México, 1986, p. 228.

⁴ Eric Hobsbawm, *Sobre la historia*, Barcelona, Grijalbo-Mondadori, 1998, p. 29.

⁵ Slavoj Žižek, *Acontecimiento*, Sexto Piso, Madrid, 2014, p. 125.

⁶ Žižek, op cit., pp. 52-53.

⁷ *Ibidem*, p. 101.

En resumidas cuentas, el pasado es una referencia estratégica para la construcción del presente, que implica una selección de momentos cruciales que son inspiradores para los desafíos y propósitos actuales, pero no un ancla que sujete a situaciones o posiciones pretéritas ni, mucho menos, un punto sociocultural al que deba retornarse.

3. La autonomía es el reconocimiento de lo que ya existe, de lo que se es actualmente, ni más ni menos. Se trata de reconocer a los pueblos indios la autonomía que ya tienen.

Cuando se escucha decir: “Somos autónomos; reconózcase esa autonomía que tenemos”, debe entenderse en un adecuado contexto. Se trata de convenir en que existen elementos de la actual realidad indígena que son y serán bases de las autonomías por instaurar. Aquí se incluyen, en particular, las diversas formas de vida que se han dado los pueblos y que son comprendidas bajo el rubro de “autonomías de hecho”.⁸ Es otra forma de afirmar la existencia y las creaciones de los indígenas en tanto pueblos, realidad capital que no puede obviarse a la hora de discernir sobre las futuras autonomías.

La cuestión a dilucidar va más allá del reconocimiento de la “personalidad jurídica” de los pueblos y sus autonomías. Se da por descontado que el régimen de autonomía implica una relación jurídico-normativa entre el ente autonómico correspondiente y el Estado de que se trata. El punto en discusión aquí es otro: si la autonomía puede concebirse como el mero reconocimiento de la realidad *actual* que viven los pueblos, los cuales, se dice, “ya son autónomos”. Si así se entiende es tanto como plantear que la autonomía no implica cambios en el mundo indígena mismo y, sobre todo, cambios en las relaciones que mantienen estos pueblos con el resto de la sociedad en que están insertos (especialmente con la superestructura estatal). Es como si la autonomía fuera una simple reproducción de la actual circunstancia.

Si se partiera de que los indígenas *ya* son “autónomos” o tienen la “autonomía”, entonces sólo se trataría de reconocer ese hecho, sin que implique un *plus* fundamental de derechos y libertades. Así, la autonomía se reduciría a reconocer la situación existente, lo que ya los indígenas *han alcanzado*, lo que *ya son y tienen*. Pero entonces, ¿para qué demandar derechos autonómicos frente a la sociedad nacional y el Estado? Floriberto Díaz, reconocido defensor de la comunalidad, evaluó críticamente esta postura cuando señaló que la autonomía en cuanto “ejercicio de la libre determinación no es sólo la autodeterminación comunitaria, no puede quedar ahí”. Agrega que cierto ejercicio puede darse en la práctica o de hecho, “pero eso ya sucede y no podemos quedarnos ahí; en términos de demanda sí

⁸ Aracely Burguete Cal y Mayor (Ed.), *México: Experiencias de autonomía indígena*, prólogo de R. Stavenhagen, documento núm. 28, Copenhague, IWGIA, 1999; y de la misma autora: “Las Juntas de Buen Gobierno. Otras autonomía de facto son posibles”, en *Memoria*, núm. 177, Cemos, México, noviembre, 2003.

tenemos que ir para arriba, siempre tenemos que tirar a lo más alto. *No es posible que demandemos sólo lo que estamos haciendo*”.⁹

La realidad es que la situación actual les resulta *insatisfactoria* a esos pueblos; y es por eso un sector de la sociedad que manifiesta tenazmente su descontento y desea cambios. La insatisfacción se funda en que sus autonomías “de hecho” (cuando es el caso y por más “avanzadas” que éstas puedan ser) no colman todas sus aspiraciones políticas, socioculturales y económicas; no les permiten el pleno control sobre sus recursos y territorios, sobre su vida jurídica y sus prácticas sociales, sobre la totalidad de su mundo cultural.

Está visto, pues, que la autonomía a la que aspiran los pueblos es más que el mero reconocimiento de su actual realidad vital, aún cuando en el marco de ésta se puedan contar logros esenciales como frutos de sus luchas. Es decir, la autonomía implica crear una *realidad nueva*, y no solo el reconocimiento de las actuales condiciones y prácticas. Y esa innovación supone cambios tanto de los indígenas como de los no indígenas, así como de las relaciones de todo tipo que envuelven al conjunto de la sociedad. El mito examinado se vincula estrechamente con los que siguen.

Conservación o innovación

4. Con la autonomía se trata de “conservar” el sistema sociocultural indio, no de innovar o transformar el mundo indígena. Cualquier cambio implica una violación de los derechos de los pueblos. La autonomía, por ejemplo, debe fundarse íntegramente en los “usos y costumbres”, los cuales no admiten modificación alguna.

En la actualidad compiten, en efecto, dos grandes enfoques o propuestas sobre la autonomía, dejando de lado aquí matices y variantes. Según la primera, la autonomía está centrada en los llamados “usos y costumbres”, por lo que el énfasis se pone en la tradición y la conservación de los patrones culturales propios. La inclinación de esta corriente es a desalentar cualquier innovación y a subrayar el carácter irreductible de los sistemas socioculturales indígenas.

La otra tendencia, si bien acepta el valor fundamental de los sistemas culturales indios, que deben constituir la piedra angular insoslayable de la autonomía, no se cierra a las innovaciones. Por el contrario, las promueve en la medida que impliquen ampliación de libertades y afirmación de la tolerancia al interior de los grupos étnicos (por ejemplo, para minorías o disidentes internos: mujeres, grupos religiosos, etcétera).

En este debate, una corriente de la antropología latinoamericana (deudora del culturalismo o relativismo estadounidense) alimentó el conservacionismo, merced a la

⁹ Floriberto Díaz, *Escrito. Comunidad, energía viva del pensamiento mixe*, compiladores: S. Robles Hernández y R. Cardoso Jiménez, UNAM, Programa Universitario México Nación Multicultural, 2007, p. 220.

concepción de la sociedad indígena como un mundo cerrado e invariable, visión que se extendió al campesinado latinoamericano como “comunidad corporativa”, homogénea y en permanente equilibrio.¹⁰ A este respecto, comparto el punto de vista de Eric Hobsbawm: “La idea de que la ‘sociedad tradicional’ es estática o inmutable es un mito creado por una ciencia social de escaso vuelo”.¹¹

Debe decirse que ambas tendencias tienen simpatizantes o defensores entre los propios indígenas. Ahora bien, el hecho mismo de que existan grupos al interior de los pueblos que son partidarios de la autonomía como instrumento, *también*, de ciertas innovaciones ineludibles (el caso de las mujeres indígenas, por ejemplo, es muy ilustrativo), deshace el argumento de que el régimen de autonomía *únicamente* debe ser una avenida para el mantenimiento de los usos y costumbres: sólo para conservar y no para innovar. En sus pronunciamientos, reiteradamente las organizaciones de mujeres indígenas lo han dejado claro, mediante formulaciones de este estilo: “La autonomía no puede servir para mantener nuestra situación de subordinación al interior de las comunidades, so pretexto de los usos y costumbres”.

La autonomía como canon “conservacionista” a rajatabla es una fábula retrógrada. Creo, además, que es un mito perjudicial para el propio proyecto liberador, emancipador, autonomista, de los pueblos indígenas. Por lo que hace a la tradición y el pasado, el mismo Gramsci ha sugerido que la conservación y la innovación no pueden estar separadas. Lo que llama la “fuerza innovadora” en un momento histórico es “aquello del pasado que está vivo y en desarrollo, es ella misma conservación-innovación” y, por eso, contiene todo lo que es “digno de desarrollarse y perpetuarse”.¹²

Por lo demás, una visión rigurosamente ajustada a la conservación constituye un horizonte que contradice el propio proceso histórico por el que los diversos pueblos originarios han atravesado. En efecto, los pueblos que hoy están ante nuestra vista han practicado a lo largo del tiempo un gran número de innovaciones que, justamente, les han permitido adaptarse a las condiciones cambiantes, resistir los embates y mantener sus identidades privativas. De lo anterior se desprende que si en el pasado los pueblos y comunidades han puesto en práctica innovaciones estratégicas y convenientes para sus fines, no hay razón para sostener terminantemente que no deban hacerlo en la actualidad.

5. Puesto que se trata de conservar intacto el sistema sociocultural indio, cualquier elemento que se introduzca en orden a garantizar los derechos individuales o los “derechos humanos” atentaría contra aquél propósito. Por lo tanto, la autonomía deberá acreditar los derechos colectivos de los pueblos, sin considerar elementos “ajenos”, como los derechos humanos o las garantías individuales.

¹⁰ Eric R. Wolf, “Tipos de campesinado latinoamericano: una discusión preliminar”, en *Una tipología del campesinado latinoamericano*, colección Fichas 62, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1977.

¹¹ Eric Hobsbawm, *Sobre la historia*, op. cit., p. 26.

¹² Antonio Gramsci, op. cit., p. 206.

Sin duda, una orientación esencial del proyecto autonómico consiste en otorgar su lugar estratégico a los derechos colectivos, desdeñados o colocados en segundo plano acentuadamente por la teoría y la práctica liberales. Pero la tesis que nos ocupa implica algo bien distinto: que la resolución del conflicto *derechos colectivos-derechos individuales*, se resuelva exclusivamente en favor de los primeros.

De adoptarse esta perspectiva, la propuesta de autonomía quedaría colocada en un callejón sin salida. Creo que se funda en otro mito, promovido incluso por defensores de lo indio un tanto desaprensivos: que los pueblos indígenas sólo están interesados en endosar los derechos colectivos y son ajenos a cualquier reclamo de respeto o garantía de los derechos de las personas. Se origina en una confusión. El enfoque autonomista no es contrario a los derechos individuales, aunque sí al *individualismo* de factura liberal. De hecho, son los ideólogos liberales los que se valen de esa ofuscación para combatir la demanda autonómica, alegando que implica rechazar los derechos de las personas, en favor de la preeminencia absoluta de lo colectivo. De paso, algunos liberales logran afirmar así la total identificación entre su enfoque individualista y los derechos individuales, que no deben confundirse.

En verdad los indígenas se han dado cuenta de que, para ejercer plenamente los derechos individuales, deben tener garantizado el pleno ejercicio de los derechos colectivos. Pero, a diferencia del afán de jerarquización liberal (que pone en primer plano lo individual, esfumando o incluso cancelando lo colectivo) el proyecto indígena busca armonizar ambos planos de derechos, con la premisa de que así incluso los derechos individuales quedarían potenciados y enriquecidos bajo una nueva definición.

Pero se debe tener cuidado con una defensa acrítica de los llamados derechos individuales o “humanos”. Éstos también tienen que ser sometidos a una revisión a la luz de una mirada pluralista. La incorporación de los derechos individuales en una concepción tolerante e incluyente de la sociedad, presupone la crítica previa de dichos derechos, tal y como éstos han sido construidos por la tradición liberal. La razón de esto es que el liberalismo los ha impregnado de contenidos *particulares* extraídos de la cultura y la filosofía características de esa corriente. Como lo he analizado con más detalle en otra parte, la pretensión de universalidad de *esa* particularidad, que es una de las palancas de su preeminencia político-cultural, requiere una faena crítica que no puede soslayarse.¹³

Comunidad y poder

6. El ámbito único y la escala exclusiva en que podrá ejercerse la autonomía es la comunidad. Cualquier escala supracomunal de la autonomía (por ejemplo, municipal o regional), es inaceptable y contraria a la esencia misma de la autonomía indígena.

¹³ Cf., H. Díaz-Polanco, *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*, Siglo XXI Editores, México, 2006, cap. 6.

Esta tesis, en tanto formulación ideológica y programática, se ha convertido en un mito porfiado. Como propuesta supuestamente autonómica, al menos en la experiencia mexicana, ha sido fomentada desde el Estado, destacadamente durante las negociaciones de San Andrés en 1995-1996. Se debe distinguir claramente la válida defensa *comunitarista* de lo colectivo, que reivindica a la comunidad como basamento angular de la autonomía, de otra cosa: la construcción ideológico-política del *comunalismo*, favorable al proyecto pseudo autonómico del Estado. Es importante subrayar que el rechazo del comunalismo, por las razones que se indicarán más adelante, no implica rechazar el comunitarismo o la visión de la “comunalidad”, que valoran a la comunidad como ámbito privilegiado de la identidad.¹⁴

Este mito se funda en una confusión, en ocasiones deliberada, en torno a dos cuestiones distintas: la real plataforma vital de la identidad indígena en el ámbito de la comunidad y las escalas diversas en que la autonomía puede desplegarse como régimen jurídico-político y ejercicio de derechos. El mito resulta de identificar el ámbito comunitario generador de la identidad como la *escala única* en que debe desplegarse la autonomía. Desarticular el mito requiere afirmar que *no hay contradicción* entre reconocer que la comunidad es el fundamento primario de las autonomías y afirmar asimismo que éstas pueden extenderse más allá de lo comunitario.

El mito en examen parte de minimizar u ocultar que, además del ámbito comunitario, existen otras esferas de identidad *supracomunal* que los pueblos han ido construyendo: el municipal, el regional y otros. Es por eso que en México se ha discutido sobre las escalas autonómicas de la comunidad, del municipio y de la región.

En suma, hay dos tendencias en disputa: una plantea que la autonomía debería reconocerse y realizarse exclusivamente en el ámbito comunal; la otra argumenta que la autonomía debe instaurarse y ejercerse *simultáneamente* en todas las escalas posibles. Esta última sostiene que en la carta magna deben reconocerse (según este “principio de simultaneidad”) todos los ámbitos posibles y necesarios, particularmente los tres mencionados, y que los pueblos indígenas —según sus condiciones y particularidades, dinámica de desarrollo y de organización—, puedan ir accediendo a estos niveles si así lo desean. Así, las autonomías responderían a la diversidad de aspiraciones y de fases de organización étnica existentes en cada país.

Establecer sólo una escala o ámbito de la autonomía es limitativo. Parece más conveniente abrir el abanico de posibilidades, crear una especie de “menú” autonómico que incluya una variedad de opciones. En efecto, hay grupos o pueblos indígenas en el país que sólo han alcanzado una escala comunal de identidad étnica, y en ella se sienten cómodos. Su condición debe ser respetada. Pero hay otros que han configurado identidades supracomunales: esto es, que teniendo una organización fundada en la comunidad, al mismo tiempo han desarrollado algún nivel de cohesión socioétnica a escala del municipio o de la

¹⁴ H. Díaz-Polanco, *La rebelión zapatista y la autonomía*, Siglo XXI Editores, México, 1997, p. 195.

región, en el ámbito de un territorio que perciben como espacio compacto y continuo. Es el caso, entre otros, del pueblo yaqui. Por lo tanto, estos pueblos tienen el derecho de realizar su aspiración autonómica a escala regional, y a ejercer sus derechos socioculturales y políticos en el *continuum* que va de la comunidad hasta la región. A este propósito, conviene recordar que, en las experiencias recientes, la autonomía regional (junto a otras como la municipal) se ha incluido en los procesos como el boliviano (véase la Constitución Política de Bolivia de 2008) y, según se expuso en el capítulo anterior, es de facto practicada por los zapatistas de Chiapas desde la construcción de los *Caracoles* y las Juntas de Buen Gobierno en 2003. En estos casos es claro que no se ha visto contradicción alguna entre, de una parte, la raíz comunal de la identidad y la autonomía y, de otra, el necesario despliegue de ésta en escalafones ascendentes.

Una vez que se acepta la autonomía como derecho, el punto de las escalas pasa a ser un tema de suma trascendencia, porque hay diferencia entre una opción u otra. La cuestión no se reduce a un asunto cuantitativo (el “tamaño” o extensión de los entes autonómicos); involucra un importante plano *cualitativo*: la índole o amplitud de las competencias, facultades y funciones a reconocer y, en su caso, transferir a los gobiernos autónomos. Es por eso que el punto de las escalas es tan crucial para el futuro de los pueblos indios; y por lo que causa tanta polémica. Si se escogen escalas supracomunales, las posibilidades de transferir competencias, facultades y funciones son de un orden muy superior a cuando consideramos la autonomía sólo a escala de la comunidad. Entes autonómicos regionales o municipales, con sus autogobiernos, pueden absorber mayores competencias que los comunales.

Ahora bien, la mayoría de esas competencias transferibles a los gobiernos autónomos están en manos de otros órdenes de gobierno, como el federal, el estatal, el departamental, provincial o cantonal, según la realidad de cada país. Los que están al frente de éstos, desde luego, son renuentes a desprenderse de ellas. Lo que está en disputa, pues, es la cuestión de la descentralización y mejor distribución del *poder*. Este es el *quid* del asunto.

Al parecer es una de las razones por la que el gobierno mexicano decidió mudar su posición durante la negociación con el EZLN en San Andrés. En la primera etapa el gobierno se negó a incluir en la discusión el tema de la autonomía. A mediados de 1995, la estrategia gubernamental varía: se acepta discutir la autonomía de los pueblos indígenas, pero solo en el marco *comunal*. El gobierno comprendió que en la coyuntura no podía detener la oleada autonomista; por tanto, lo más conveniente para sus propósitos era entrar en la corriente y tomar la iniciativa, pero a partir de un esquema comunalista propio. El equipo gubernamental contrapuso éste al enfoque supracomunal que entonces estaban planteando las organizaciones indias. Así, mientras la mayoría de éstas insistieron en autonomías en todas las escalas (como lo plantearon en el Foro Nacional Indígena que convocaron en Chiapas junto con el EZLN en enero de 1996), la delegación oficial buscó enmarcarlas *sólo* en la comunidad.

El proyecto gubernamental que en lo fundamental se impuso es comunalista. Predominó, por esa vía, un enfoque conservador de la autonomía. Porque, efectivamente, el comunismo pone el énfasis en la preservación del *statu quo* comunal y bloquea los cambios sustanciales en el entorno nacional de los pueblos indios. Contrasta así con la autonomía concebida como un proceso creativo que parte de la tradición y las raíces históricas de los

pueblos, pero abriendo la posibilidad de que ellos mismos puedan innovar y transformar aquellos aspectos de la tradición y las relaciones interétnicas que consideren indispensables para afirmar su identidad en condiciones nuevas y para promover sus derechos.

Una autonomía sólo interesada en la reproducción de los “usos y costumbres” resulta conservadora, e incluso poco apta para la defensa de lo que hay de positivo o innovador en la propia tradición. Como lo ha recordado el sociólogo inglés Anthony Giddens, estamos obligados con mucha frecuencia a defender la tradición, pero “ya no podemos defender la tradición de modo tradicional”. En tanto la autonomía no promueva cambios en la naturaleza del Estado, en la organización social, en la nación por último; y, por esa vía, no construya un nuevo entorno democrático, un nuevo entramado intercultural que sea favorable a los pueblos, será poco relevante por lo que hace a sus efectos liberadores y, a la larga, resultará inviable.

Durante un tiempo, siguiendo la vieja costumbre de fundar las propias opiniones en meros argumentos de autoridad, fueron numerosos los activistas políticos e intelectuales (dentro y fuera de la academia) que identificaron el mito “comunalista” con la posición que supuestamente sostenían los neozapatistas. Prácticamente en ello sustentaban su certidumbre, a falta de argumentos más sólidos. Pero esto quedó desvanecido cuando en la *V Declaración de la selva lacandona* los zapatistas señalaron claramente que para ellos era inaceptable la reducción de la autonomía a la escala comunal:

“Ninguna legislación que pretenda encoger a los pueblos indios *al limitar sus derechos a las comunidades*, promoviendo así la fragmentación y la dispersión que hagan posible su aniquilamiento, podrá asegurar la paz y la inclusión en la Nación de los más primeros de los mexicanos. Cualquier reforma que pretenda romper los lazos de solidaridad históricos y culturales que hay entre los indígenas, está condenada al fracaso y es, simplemente, una injusticia y una negación histórica”.¹⁵

Al desvanecimiento teórico-político del “argumento” seguirá, cinco años después, la negación práctica con el establecimiento de cinco regiones autónomas en los territorios zapatistas.

7. Las autonomías no implican una lucha por el poder, pues se puede “cambiar el mundo sin tomar el poder”.

Este es un viejo tópico que se ha actualizado a partir de una reciente formulación: la tesis de que se puede cambiar el mundo sin tomar el poder. Por esa puerta, han penetrado en el movimiento indígena problemáticas ideas de factura “neanarquistas” (así llamadas por su insistencia en el rechazo de todo poder y del Estado) que son actualmente materia de un agudo debate.¹⁶ Las autonomías evidentemente no se proponen mantener las actuales

¹⁵ EZLN, “V Declaración de la Selva Lacandona”, en *Perfil Político de La Jornada*, México, 21 de julio de 1998, parte III. Cursivas nuestras.

¹⁶ Cf., Claudio Katz, “Crítica del autonomismo”, en *Memoria*, núm. 198, CEMOS, México, agosto de 2005.

relaciones de poder. Pero los indígenas autonomistas no pueden abrazar el retraimiento y dar la espalda a la actividad política que procura promover desde abajo la transformación misma del poder, con la meta de que el mundo sea otra cosa. Bien vistas, las autonomías que surgen aquí y allá, sobre todo “de hecho”, son formas embrionarias y alternativas de poder popular.

Los pueblos indígenas en América Latina han desarrollado fuertes luchas, sobre todo en las últimas décadas, levantando la bandera de la autonomía. En síntesis, lo que demandan es el reconocimiento de derechos de autogobierno, territoriales, jurisdiccionales, facultades y competencias propias claramente especificadas en la juridicidad del país y participación en las instancias de “decisión nacional” a fin de garantizar la protección de sus formas de vida. Todo ello se condensa en el régimen de autonomía que busca romper las relaciones asimétricas del Estado-nación y sustituirlas por otras más justas o igualitarias, en línea con la emancipación de comunidades y pueblos. Pero si se parte de que el poder no puede cambiarse para quebrantar dichas relaciones ni alcanzarse el “empoderamiento” de los pueblos, etc., es difícil entender la propia estrategia de lucha impulsada por los indígenas. ¿No están propugnando estos pueblos indios por sus reivindicaciones en el seno de los actuales Estados-nación? ¿No quieren construir otros poderes en el marco de éstos, contribuyendo a su transformación desde dentro? De otro modo, ¿qué significarían entonces los esfuerzos de los indígenas mexicanos, zapatistas en particular, por alcanzar la autonomía en “el marco de una profunda reforma del Estado”, como se plantea en los Acuerdos de San Andrés? Puede pensarse que, si pese a todo, se sigue insistiendo en las autonomías es porque se piensa que hay cuestiones vitales de poder que pueden disputarse en el ámbito nacional, sin caer en la candidez de creer que todos los hilos de la madeja se encuentran en los actuales Estados periféricos y dependientes.

Llama la atención, de nuevo, que a menudo las tesis sobre la desestimación del poder son planteadas supuestamente a nombre del zapatismo o escudándose en su prestigio. Lo paradójico es que esto se haga bajo el cobijo de un movimiento que ha venido dando pasos para construir formas de “contrapoder” o “antipoder”, las cuales, en todo caso, conducen a erigir nuevos modos de poder popular que desafían al poder estatal establecido. El escalón más próximo de ese esfuerzo zapatista lo constituye, como se ha visto, la instauración de los *Caracoles* y las Juntas de Buen Gobierno, a partir de 2003.

La importancia de los *Caracoles* como ámbito autonómico, entre otras innovaciones, radica en que procuran *renovar el sentido y el ejercicio mismo del poder*. Esta experiencia aclara el debate que puede sintetizarse en esta pregunta: ¿El zapatismo rechaza todo ejercicio del poder, condena la búsqueda de *un nuevo poder*? O en esta otra: ¿El zapatismo se propone “cambiar el mundo sin tomar el poder”? Es claro que no existe una relación mecánica entre acceso al poder y transformación del mundo; y que no puede aceptarse la vieja y errada idea de acceso al poder como la audaz “toma del Palacio de Invierno”. El poder es algo más complejo. Pero rechazar las concepciones simplistas sobre el poder y los medios para “tomarlo” no conducen necesariamente a postular que la

cuestión del poder ha perdido importancia y que es posible proponerse el cambio sin plantearse el tema del poder como el núcleo de lo político.

Ya hemos visto que cuando en uno de sus textos el subcomandante Marcos dice que dado que el EZLN “no lucha por la toma del poder, ninguno de los mandos militares o miembros del CCRI [Comité Clandestino Revolucionario Indígena] puede ocupar cargo de autoridad” en los *Caracoles* y Juntas de Buen Gobierno zapatistas; y que los que así lo decidan deben renunciar “a su cargo organizativo dentro del EZLN”, lo que se está indicando es que el EZLN, *como tal*, no incluye la toma del poder del Estado en su programa. Pero ese precepto no se extiende a la idea de que al zapatismo no le interesa la construcción de un poder popular ni que desaprobe los esfuerzos en ese sentido. No dice, por ejemplo, que los que decidan participar en los gobiernos autónomos merezcan censura alguna, sino que no deben hacerlo mientras ostentan cargos dentro del EZLN.

Más adelante, la dirigencia zapatista expresó opiniones que contribuyeron a poner las cosas a punto. No está de más retomarlas en este momento. En 2005, en la selva de Chiapas, frente a un buen número de representantes de organizaciones políticas de izquierda, el Subcomandante Marcos respondió a la pregunta sobre la posición zapatista en torno al *poder*. Sus palabras dejaron pocas dudas al respecto: “El problema del poder no es nuestro problema. El EZLN repite que no lucha por el poder, *pero no dice que no hay que luchar por el poder*. Si fuera así no habiéramos invitado a todas las organizaciones políticas que tienen una propuesta de toma del poder. Lo que nosotros decimos es que *no nos corresponde a nosotros*. Nosotros vamos, pues, por otro camino. *Si hay un partido u organizaciones de partidos que tomen el poder y si responden a las causas populares, qué bueno, bienvenido*”.

Esta posición, por lo que se ve, nada tiene en común con las elaboraciones que alentaban una visión de “nada con el poder”, como cuestión de principios, y de “cambiar el mundo sin tomar el poder”, alegando fundarse en la opinión y la experiencia zapatistas. Todo indica entonces que, en concordancia con el punto de vista de Castoriadis, el problema del poder (a diferencia del Estado, que no es imprescindible para el funcionamiento de la sociedad) seguirá siendo el asunto central de *lo* político.