

Desencuentros de la socialidad y reencantamientos de la identidad

Jesús Martín-Barbero

ITESO

CALLE MEXICO

Find similar papers at core.ac.uk

provided by Diigo

Resumen

El artículo plantea la cuestión de la identidad en un entorno multicultural y globalizado y la consecuente desmitificación de las tradiciones, que desmorona la ética colectiva. El lugar de la cultura, que se transforma con la globalización, va sustituyendo las *costumbres* por *estilos de vida* conformados desde la publicidad y el consumo. La globalización propone un proceso de exclusión/inclusión a escala planetaria que está convirtiendo la cultura en espacio estratégico de emergencia de las tensiones que desgarran y recomponen el «estar juntos», los nuevos sentidos que adquiere el lazo social. En su sentido más denso y desafiante, la idea de multiculturalidad apunta a la configuración de sociedades en las que las dinámicas de la economía y la cultura movilizan no sólo la heterogeneidad de los grupos y su readecuación a las presiones de lo global, sino la coexistencia al interior de una misma sociedad de códigos y narrativas muy diversas, conmocionando, así, la experiencia que hasta ahora teníamos de la identidad. El individuo puede asimilar con facilidad los instrumentos tecnológicos y revestir las imágenes de la modernización, pero sólo muy lenta y dolorosamente recomponer su sistema de valores.

Paraules clau: tradición, costumbre, identidad, cultura, modernidad, secularización, tecnología, globalización, multiculturalidad.

Abstract. *Deconstructing society and rediscovering identity*

The article puts forward the question of identify in a multicultural, globalised environment and the consequent demystification of traditions, which undermines collective ethics. The place of culture, which is transformed with globalisation, replaces *customs* with *ways of life* fashioned by publicity and consumerism. Globalisation proposes a process of exclusion/inclusion on a planetary scale which is turning culture into an emergency strategic space for the tensions which tear apart and recompose «being together», the new meanings social ties acquire. At its deepest, most challenging level, the idea of multiculturalism points towards a configuration of societies in which the dynamics of the economy and culture mobilize not just the heterogeneity of groups and their realignment with global pressures but also the coexistence within a single society of very different codes and narratives, thus turning on its end the experience which until now was our identity. The individual can assimilate technological instruments with ease and take in the images of modernization but can only very slowly and somewhat painfully reset his value system.

Key words: tradition, custom, identity, culture, modernity, secularisation, technology, globalisation, multiculturalism.

Sumario

1. Nuevos contenidos de la *diferencia*
2. Figuras del desencanto social
3. El reencantamiento de las identidades

La desmitificación de las tradiciones y costumbres desde las que, hasta hace bien poco, nuestra sociedades elaboraban sus «contextos de confianza»¹, desdibuja el hábitat cultural y desmorona la ética colectiva, pues las gentes pueden con cierta facilidad asimilar los instrumentos tecnológicos y revestir las imágenes de la modernización, pero sólo muy lenta y dolorosamente pueden recomponer su sistema de valores, de normas éticas y virtudes cívicas. Ahí arraigan algunas de nuestras más secretas contradicciones y enconadas violencias.

1. Nuevos contenidos de la *diferencia*

La *diferencia* en América Latina ha dejado de significar la búsqueda de aquella autenticidad identitaria en que se conserva una forma de ser en su pureza original, para convertirse en la indagación del modo *des-viado* y *des-centrado* de nuestra inclusión en la modernidad: el de una diferencia que no puede ser digerida ni expulsada, alteridad que resiste desde dentro al proyecto mismo de universalidad que entraña la (con mayúsculas) Modernidad. A esa tarea están contribuyendo sociólogos y antropólogos que han colocado en el eje del análisis el doble *des-centramiento* que sufre la modernidad en América Latina: su tener que ver menos con las doctrinas ilustradas y las estéticas letradas que con la masificación de la escuela y la expansión de las industrias culturales, y por lo tanto con la conformación de un mercado cultural, en el que las fuentes de producción de la cultura pasan de la dinámica de las comunidades, o la autoridad de la Iglesia, a la lógica de la industria y los aparatos especializados, sustituyendo las *costumbres*, las formas tradicionales de vivir, por *estilos de vida* conformados desde la publicidad y el consumo, secularizando e internacionalizando los mundos simbólicos y segmentando al pueblo en públicos contruidos por el mercado.

De otro lado, la moderna diferenciación y autonomización de la cultura sufre un segundo *des-centramiento*: esa autonomía se produce en Latinoamérica cuando el Estado no puede ya ordenar ni movilizar el campo cultural y debe limitarse a asegurar la libertad de sus actores y las oportunidades de acceso a los diversos grupos sociales, dejándole al mercado la coordinación y dinamización de ese campo, y cuando las experiencias culturales han dejado de corresponder lineal y excluyentemente a los ámbitos y repertorios de las etnias o las clases sociales. La experiencia colectiva de las mayorías latinoamericanas da cuenta de la complejidad de hibridaciones entre lo culto y lo popular, entre lo

1. J.J. BRUNNER, *Cartografías de la modernidad*, Dolmen, Santiago, 1995, p. 52 y s.

autóctono y lo extranjero, al tiempo que esas categorías y demarcaciones se vuelven incapaces de dar cuenta del ambiguo y complejo movimiento que dinamiza el mundo cultural en unas sociedades en las que «la modernización reubica el arte y el folclor, el saber académico y la cultura industrializada bajo condiciones relativamente semejantes. El trabajo del artista y del artesano se aproximan cuando cada uno experimenta que el orden simbólico específico en que se nutría es redefinido por el mercado, y cada vez pueden sustraerse menos a la información y la iconografía modernas, al desencantamiento de sus mundos autocentrados y al reencantamiento que propicia el espectáculo de los medios»².

Hasta no hace muchos años el mapa cultural de nuestros países era el de miles de comunidades culturalmente homogéneas, fuertemente homogéneas pero aisladas, dispersas, casi incomunicadas entre sí y muy débilmente vinculadas a la nación. Hoy el mapa es otro: América Latina vive un desplazamiento del peso poblacional del campo a la ciudad que no es meramente cuantitativo —en menos de cuarenta años el 70 % que antes habitaba el campo está hoy en ciudades—, sino el indicio de la aparición de una trama cultural urbana heterogénea, esto es formada por una densa multiculturalidad que es heterogeneidad de formas de vivir y de pensar, de estructuras de sentir y de narrar, pero muy fuertemente comunicada, al menos en el sentido de la exposición de cada cultura a todas las demás. Se trata de una multiculturalidad que desafía nuestras nociones de cultura y de nación, los marcos de referencia y comprensión forjados sobre la base de identidades nítidas, de arraigos fuertes y deslindes claros. Pues nuestros países son hoy el ambiguo y opaco escenario de algo no representable ni desde la diferencia excluyente y excluida de lo étnico-autóctono, ni desde la inclusión uniformante y disolvente de lo moderno³.

También hasta hace poco creíamos saber con certeza de qué estábamos hablando cuando nombrábamos dicotómicamente *lo tradicional* y *lo moderno*, pues mientras la antropología tenía a su cargo las culturas *primitivas*, la sociología se encargaba de las *modernas*. Lo que implicó dos ideas opuestas de cultura: si para los antropólogos *cultura es todo*, pues en el magma primordial que habitan los primitivos tan cultura es el hacha como el mito, la maloca como las relaciones de parentesco, el repertorio de las plantas medicinales como el de las danzas rituales; para los sociólogos, por el contrario, *cultura es sólo* un especial tipo de actividades y de objetos, de productos y prácticas, casi todos pertenecientes al canon de las artes y las letras. Pero en la tardomodernidad que ahora habitamos, la separación que instauraba aquella doble idea de cultura se ve emborronada, de una parte por el movimiento creciente de especialización comunicativa de lo cultural, ahora «organizado en un sistema de máquinas productoras de bienes simbólicos que son transmitidos a sus públicos consu-

2. N. GARCÍA CANCLINI, *Culturas híbridas*, Grijalbo, México, 1990, p. 18.

3. R. BAYARDO; M. LACARRIEU (comp.), *Globalización e identidad cultural*, Ciccus, Buenos Aires, 1997.

midores»⁴: es lo que hace la escuela con sus alumnos, la prensa con sus lectores, la televisión con sus audiencias y hasta la Iglesia con sus fieles. Al mismo tiempo, la cultura vive otro movimiento radicalmente opuesto: se trata de un movimiento de *antropologización*, mediante el cual la vida social toda deviene, *se convierte en cultura*. Hoy son sujeto/objeto de cultura tanto el arte como la salud, el trabajo como la violencia, y también hay cultura política, y del narcotráfico, cultura organizacional y cultura urbana, juvenil, de género, profesional, audiovisual, científica, tecnológica, etc.

Algo parecido nos pasa con la dicotomía entre lo rural y lo urbano, pues lo urbano era *lo contrario* de lo rural. Hoy esa dicotomía se está viendo disuelta no sólo en el discurso del análisis, sino también en la experiencia social misma por los procesos de desterritorialización e hibridaciones que ella atraviesa. *Lo urbano* no se identifica ya hoy únicamente con lo que atañe a la ciudad⁵, sino que permea con mayor o menor intensidad el mundo campesino, pues *urbano es el movimiento que inserta lo local en lo global*, ya sea por la acción de la economía o de los medios masivos de comunicación. Aun las culturas más fuertemente locales atraviesan cambios que afectan a los modos de experimentar la pertenencia al territorio y las formas de vivir la identidad.

2. Figuras del desencanto social

Lo que estamos viendo no es simplemente otro trazado del mapa cultural —el movimiento de unas pocas fronteras en disputa, el dibujo de algunos pintorescos lagos de montaña—, sino una alteración de los principios mismos del mapeado. No se trata de que no tengamos más convenciones de interpretación, tenemos más que nunca pero construidas para acomodar una situación que al mismo tiempo es fluida, plural, descentrada. Las cuestiones no son ni tan estables ni tan consensuales y no parece que vayan a serlo pronto. El problema más interesante no es cómo arreglar este enredo, sino qué significa todo este fermento.

Cliford Geertz

2.1. Des-figuración de las condiciones del trabajo y la identidad del trabajador

El trabajo se identificó, durante la primera modernidad, la industrial, con la capacidad de ejecución de tareas fijadas de antemano y delimitadas de una vez para toda la vida, esto es, con pocos cambios a todo lo largo del día y de la vida. En la tardomodernidad que configura la era de la información y la sociedad de mercado se ponen en marcha profundos cambios en el *sentido del trabajo* y la *identidad social del trabajador*⁶.

4. J.J. BRUNNER, *Cartografías de la modernidad*, Dolmen, Santiago de Chile, 1996, p. 134.

5. O. MONGUIN, *Vers la trisième ville?*, Hachette, París, 1995, p. 43 y s.

6. C. DUBAR, *La crise des identités: interprétation d'une mutation*, PUF, París, 2000.

Las *condiciones* comienzan a erosionar el *sentido moderno* del trabajo⁷ y del trabajador cuando, a mediados de los años setenta, se cierra el ciclo de los «treinta gloriosos años: 1945-1975» que siguen al fin de la Segunda Guerra Mundial, y, con la crisis del petróleo, hacen su aparición los primeros dos movimientos: el aumento en la *terciarización* del empleo y de su *precariedad*. De una sociedad industrial, salarial, manual, conflictual pero solidaria y negociadora se comienza a pasar a otra terciarizada, informatizada y menos conflictual pero fracturada, dual, desregulada y excluyente. De explotado pero incluido en el sistema un buen sector de trabajadores pasa a ser llanamente *excluido*. Desciende drásticamente el número de trabajadores en los ámbitos de la gran industria tradicional —minería, acerías, metalmecánica, agrícola, etc.—, se crecientan los puestos de trabajo en los campos de la educación, la salud, la seguridad, el comercio, y se abren o potencian otros campos: la informática, la asesoría, la investigación, la gestión. Sólo que los empleos creados en los últimos cuatro campos no pasan a ser ocupados por los desocupados de las industrias tradicionales, ya que se trata de *nuevos oficios*.

La muy ambigua —o mejor tramposa— palabra con la que, desde el ámbito de la gestión empresarial, se denomina a estos cambios, la *flexibilidad laboral*, junta y confunde dos aspectos radicalmente diferentes del cambio. Uno, eminentemente positivo en principio aunque muy recortado en la práctica: el paso de un trabajo caracterizado por la ejecución mecánica de tareas repetitivas al de un trabajo con un claro componente de iniciativa por parte del trabajador, que desplaza el ejercicio de la predominancia de la mano a la del cerebro: nuevos modos del hacer que exigen un *saber-hacer* y el despliegue de destrezas con un mayor componente mental. La trampa que el uso de la palabra *flexibilidad* encierra al ser identificada únicamente con esa dimensión positiva es lo que oculta: primero, que esa capacidad de iniciativa, de innovación y creatividad en el trabajo es férreamente *controlada* por la lógica de la rentabilidad empresarial que la supedita en todo momento a su «evaluación de los resultados», y, segundo, que la *flexibilidad* incluye otro componente radicalmente negativo: la *precarización* del empleo, tanto en términos de la duración del contrato de trabajo como en las prestaciones salariales en salud, pensión, educación, vacaciones, etc. La flexibilidad se convierte así en el dispositivo de enganche del trabajo en las nuevas *figuras de empresa*. Pues, de un lado, al trabajador o empleado no se le permite la creatividad, no se le deja libre, para que haga lo que quiera y de veras invente, sino sólo para que tenga la posibilidad de competir mejor con sus propios compañeros de trabajo, y, de otro, la competitividad es elevada al rango de *condición primera* de existencia de las propias empresas.

El resultado ya palpable de esos cambios es la mengua o desaparición del vínculo societal —espacial y temporal— entre el trabajador y la empresa, lo que afecta profundamente a la estabilidad psíquica del trabajador: se acabó la posi-

7. Dos libros clave a ese respecto: R. SENNET, *A corrosão do carácter. Consequências pessoais do trabalho no novo capitalismo*, Record, Rio de Janeiro, 1999; U. BECK, *Un nuevo mundo feliz. La precariedad del trabajo en la era de la globalización*, Paidós, Barcelona, 2000.

bilidad de hacer *proyectos de vida*⁸. La crisis de identidad del trabajador tiene una de sus figuras más expresivas en ese paso del sujeto ejecutor de tareas trazadas por otros a la del individuo obligado a una permanente reconversión de sí mismo, *obligado a tener iniciativa*, a innovar, justo en un momento en el cual no solamente el mundo del trabajo sino la sociedad en su conjunto hace del individuo un sujeto inseguro, lleno de incertidumbre, con tendencias muy fuertes a la depresión, al estrés afectivo y mental. Al dejar de ser un ámbito clave de comunicación social, del reconocimiento social de sí mismo, el trabajo pierde también su capacidad de ser un lugar central de significación del vivir personal, del sentido de la vida.

Y cambian también las figuras del *ejercicio profesional*, cambio de formas en las que lo desfigurado es el *fondo*, como lo atestiguan los *grupos proyecto*, los «círculos de calidad», en los que cada individuo es puesto a competir con otros individuos dentro de grupo proyecto, y cada grupo compite con otros grupos, no sólo fuera sino aun dentro de la misma empresa. En la estructura profesional de la empresa «tradicional» no había dos equipos haciendo lo mismo en situaciones que permitieran evaluar permanentemente cuál de ellos era el más competitivo. Ahora podemos afirmar que la libertad de hacer, la inventiva y la creatividad son incentivadas y a la vez puestas permanentemente a prueba bajo el baremo de la competitividad. Y en condiciones de competitividad cada vez más fuerte, la creatividad se transforma, se traduce, en *fragmentación* no sólo del oficio, sino también de las *comunidades de oficio*. El nuevo capitalismo⁹ no puede funcionar con sindicatos fuertes, a los que vuelve no solamente innecesarios, sino también imposibles. ¿Por qué? Porque la verdadera *iniciativa* ahora otorgada al individuo consiste en responsabilizarlo en cuanto tal de las actividades que antes eran asumidas por la empresa: desde la formación o adquisición de competencias y destrezas hasta de la duración del contrato de trabajo. Al ser puesto a competir con sus propios colegas y perder la seguridad del trabajo indefinido en la empresa, el sentimiento de pertenencia a un gremio, de solidaridad colectiva, sufre una mengua inevitable.

Resulta bien significativo que en castellano *competencia* nos sirva para hablar a la vez de los saberes y las destrezas, y también de la lucha a muerte entre las empresas. Hoy esa *con-fusión* es aun más significativa, pues sus ingredientes nunca estuvieron tan inextricablemente mezclados. De la nueva *enseñanza por competencias* se empieza a hablar en la *academia* justo en el mismo momento en que la *empresa* ha hecho estallar el oficio de administrador o de ingeniero industrial para transformarlo en un número determinado de actividades desempeñables por competencias individuales. En la actual sociedad de mercado la nueva empresa, organizada por las *competencias* de los *grupos proyecto*, hace imposible el largo tiempo, tanto el de la pertenencia a una colectividad empresarial como el de la carrera profesional, dejando sin sentido a la empresa como

8. A. GIDDENS, *Modernidad e identidad del yo*, Península, Barcelona, 1997; Z. BAUMAN, *O malestar da pos-modernidade*, Zahar, Rio de Janeiro, 1999.

9. P. DRUCKER, *La sociedad postcapitalista*, Sudamericana, Buenos Aires, 1999.

comunidad y a la carrera profesional como temporalidad individual. En Silicon Valley, que no es nuestra sociedad pero constituye la punta de lanza de los cambios en este campo, el promedio de contratación de profesionales es de ocho meses, y aunque no sea nuestra realidad, sí está ya siendo visto como modelo por no pocas de las empresas transnacionales ubicadas en nuestros países, pues el nivel salarial tiene cada vez menos que ver con los años de trabajo en la empresa. Amigos en Colombia, en España y en Francia, que llevan muchos años en la empresa, están siendo rápidamente desalojados de su puesto de trabajo por jovencitos que acaban de entrar a trabajar y que ganan el doble que ellos. El valor del trabajo se divorcia así también del largo plazo y el largo tiempo de la solidaridad, para ligarse a una creatividad y una flexibilidad unidas a la férrea lógica de la competitividad.

2.2. *Secularización del lazo social*

Para algunos, el «retorno de la ética» remitiría a un reencuentro de nuestras sociedades con lo sagrado, pues el proceso de *racionalización* parecería estar llegando a su límite con la globalización: después de la economía y la política ahora es el mundo mismo de la vida en sus contextos más cotidianos lo racionalizado. Pero esa *secularización* está despertando a la vez los más viejos demonios de intolerancia religiosa —con frecuencia asociados a reivindicaciones de lo local—, a la vez que asistimos a un poderoso revivir del pensamiento religioso, o mejor a un inesperado encuentro del pensamiento con lo religioso¹⁰. De manera que el vigoroso movimiento de análisis de las peculiaridades que atraviesa el proceso secularizador, tanto en el ámbito de lo público como de la subjetividad, se ve cruzado por una ancha y densa preocupación intelectual por la ausencia de sentido en la ética y la cultura.

Para un pensador de fondo, como Lipovetsky, el retorno de la ética marca el punto de llegada del largo proceso de la secularización cuya primera etapa (1700-1950) emancipó a la ética del espíritu de la religión, pero conservando «una de sus figuras clave: la noción de deuda infinita, de deber absoluto»¹¹. Fueron el rigorismo kantiano y el patriotismo republicano los que transfirieron los deberes religiosos al terreno profano de los deberes del hombre y del ciudadano. Pero es sólo a partir de los años cincuenta que una nueva lógica del proceso de secularización conduce a la disolución de «la forma religiosa del deber»: a la entrada en la sociedad del *post-deber*, que «devalúa el ideal de abnegación, estimulando sistemáticamente los deseos inmediatos, la pasión del ego, la felicidad intimista y materialista»¹². El bienestar sustituye al deber

10. Una muestra de publicaciones a ese respecto en los últimos dos años: J. DERRIDA; H.G. GADAMER y otros, *La religión*, PPC, Madrid, 1996; G. VATTIMO, *Creer que se cree*, Paidós, Barcelona, 1996; U. ECO; C.M. MARTINI, *En qué creen los que no creen*, Taurus, Madrid, 1997; Luc FERRI, *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*, Grasset, París, 1996.

11. G. LIPOVETSKY, *Le crépuscule du devoir*, Gallimard, París, 1992, p. 13.

12. *Ibídem*, p. 14.

ser reconciliando los imperativos del futuro con la calidad del presente. Y todo ello en nombre de la *autenticidad*, que estaría arrancando la máscara de hipocresía que velaba el rostro de la sociedad, dejando a la vista el carácter represivo de sus instituciones fundantes: iglesia, sindicato, familia, escuela. Pero he aquí que esa autenticidad tiene un efecto demoledor sobre la democracia¹³, a la que fragmenta y debilita, mientras refuerza un individualismo que, especialmente en las capas medias y altas, se alía con el integristo consumista, mientras en los sectores más bajos los guetos, la violencia y la droga son su expresión. El retorno de la ética se desinfla y se transforma en la figura desencantada de un *eticismo* de la mala conciencia. Al acabarse la fase heroica y austera de la sociedad moderna, tan lúcidamente analizada por D. Bell¹⁴, la moral se transforma en comunicación empresarial —que combina generosidad con *marketing*, ética y seducción— y en humanitarismo teledirigido: la telecaridad, que hace de los espectadores actores fraternales en el Show del Bien.

El desencanto ético remite sin duda a la *experiencia de sinsentido* que vive la conciencia occidental, y que recogen los textos que intentan dar cuenta de la actual crisis cultural en cuanto «ausencia de transcendencia». Analizando el sentimiento actual de decadencia de los códigos de sociabilidad, de desorientación moral y de quiebra de los valores del arte, George Steiner plantea, como desafío clave de este cambio de época, la necesidad de comprender «la singularidad, la extrañeza asombrosa de la idea monoteísta horadando el psiquismo humano en sus raíces más profundas. Esa herida no cicatrizó [...] Pues la ruptura abierta entre existencia secular y escatológica era inconmensurable. Y se rasgaba en una explosión de la conciencia del individuo —Pascal, Kierkegard, Dostoievski— y en un profundo desequilibrio del eje de la cultura occidental, en una acción de corrosión subliminal»¹⁵. La conciencia occidental se ha visto permanentemente confrontada a una «ausencia desmedida», al «chantaje de la transcendencia». Hasta el socialismo marxista se alimentó de la escatología mesiánica, lo que convirtió a los genocidios europeos en un intento de «suicidio de la civilización occidental». El diagnóstico no puede ser más desencantado: «el epílogo de la creencia y la transformación de la fe religiosa en convención hueca resultan un proceso más peligroso que lo previsto por los ilustrados. Las formas de degradación son tóxicas»¹⁶.

En países de tradición católica, como los latinoamericanos, el desencantamiento del mundo introducido por la secularizadora modernidad ha producido una polarización ideológica extrema y ha propiciado posiciones esquizofrénicas. De un lado, la modernidad asimilada al triunfo de la razón contra el oscurantismo identifica a la religión con lo irracional, la supervivencia de las supersticiones en la atrasada sociedad rural, y en el peor de los sen-

13. X. RUBERT DE VENTÓS, *Ética sin atributos*, Anagrama, Barcelona, 1996, p. 179 y s.

14. D. BELL, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza, Madrid, 1979.

15. G. STEINER, *No castelo do Barba Azul. Algumas notas para a redefinição da cultura*, Antropos, Lisboa, 1992, p. 46 y 52.

16. *Ibíd.*, p. 63.

tidos a «una cosa de mujeres». Para los que miran desde el otro lado —desde que Pío XI identificó modernidad con ateísmo— la sociedad moderna es aquella que, abandonada a las fuerzas disolutorias de la evolución natural, es presa de los determinismos que destruyen los valores de la tradición, del humanismo, en suma, todo aquello que hacía posible una comunidad. En ese desgarramiento, en esa polarización maniquea, que oponía ser modernos a creyentes, hemos vivido hasta hace bien poco en América Latina. ¡Qué distinto a lo sucedido en Estados Unidos, donde ser creyente, como recientemente lo ha recordado R. Bellah¹⁷, ha sido elemento constitutivo, fundante de su forma de ser modernos!

También nuestras concepciones de secularización se escinden radicalmente. Una concepción *historicista*¹⁸, que ve lo específico de la secularidad latinoamericana en la identificación de la historia de estos pueblos con la historia de los estados nacionales, pues en América Latina los textos de historia no han propuesto otro principio de unidad, de comprensión de su proyecto y su trayecto que no sea el Estado nacional. De esa manera, se ha identificado la historia de los pueblos con la historia de los estados, olvidando y ocultando que ha habido otros núcleos, otras síntesis, otros mediadores a través de los cuales los pueblos de América Latina han expresado la riqueza y la tragedia de su propia historia. Ése sería el caso de la Iglesia, por el papel decisivo que ella ha jugado como espacio de encuentro social y de síntesis cultural: ese *barroco latinoamericano* que sería su síntesis más lograda y espléndida.

La otra concepción de secularización en América Latina es la *populista*¹⁹, según la cual la racionalidad moderna en cuanto a *profanidad atea*, sería algo que sólo ha afectado a las minorías, a las elites de las clases dominantes, mientras las masas populares se han conservado al margen y se han constituido en reserva moral de estos países. Reducida a fenómeno de minorías, de grupos minoritarios de las clases hegemónicas, la secularización no ha podido permear los sectores populares, en los que la religiosidad ha seguido siendo una fuente clave de sentido para la vida y una reserva de entereza moral. No obstante, sé que en los últimos años sectores muy significativos del mundo social latinoamericano se han vuelto sensibles a la mentalidad secular, como los intelectuales, los educadores, y sobre todo los jóvenes, la *indiferencia juvenil* contendría indicios de una presencia «tardía» de la secularización con la incapacidad manifiesta de las iglesias históricas para hacerse cargo del mundo de los jóvenes.

Resulta bien significativo que ambas, tanto la concepción historicista como la populista, dejen de lado, escamoteen, esa otra dimensión fundamental de la secularización que es la autonomía del mundo social y cultural en relación con las iglesias como poder. Justamente ese aspecto decisivo en la historia de la modernidad latinoamericana es desvalorizado a favor de una idea de la secu-

17. R. BELLAH, *Habits of the Heart*, Berkeley, University of California Press, 1985, p. 286.

18. P. MORANDE, *Cultura y modernidad en América Latina*, Universidad Católica de Chile, Santiago, 1984.

19. M. DÍAZ ÁLVAREZ, *Pastoral y secularización en América Latina*, Paulinas, Bogotá, 1978.

larización que identifica la razón crítica con un racionalismo ateo trasnochado. Y sin embargo, como ha señalado Touraine en una referencia no explícita pero clave para América Latina, una sociedad más moderna no es hoy una sociedad más indiferente a la religión, ni una sociedad más liberada de lo sagrado, sino «una sociedad que defiende la separación entre lo temporal y lo espiritual, aquélla que desarrolla conjuntamente la afirmación del sujeto personal y las resistencias a la destrucción de las identidades colectivas»²⁰.

De hecho, aunque incompleto, el proceso de conquista de la autonomía del Estado, de las esferas del arte, la ciencia y la moral, por relación a unas iglesias dotadas de poder político y social, en los últimos años presenta avances innegables, como lo atestigua en un país tan clerical como Colombia la abierta secularización que representa la nueva Constitución. Pero hoy la secularización señala el escenario de la lucha por una nueva autonomía, la del sujeto²¹. El principio de autorrealización está ya como derecho de la persona humana en la nueva constitución colombiana, y ha sido aplicado valientemente por la Corte Constitucional al uso personal de la droga. Y está también inscrito en la importancia que el cuerpo ha cobrado en este fin de siglo como escenario de experimentación vital y objeto de atención y cuidado cada vez más grandes. Es indudable que en este último aspecto la autorrealización se inserta también en las tendencias individualistas y hedonistas de la sociedad de mercado. Pero las estrategias del mercado enchufan en un movimiento que viene de más lejos y que es mucho más hondo, el de autonomía del sujeto que la sociedad actual amenaza quizás más hondamente que ninguna antes y que tiene su otra cara en la crucial y contradictoria defensa de la privacidad. Sabemos que la privatización de la vida conecta con la privatización del campo económico y la erosión del tejido social que produce la racionalidad que despliega la política neoliberal —crecimiento de la desigualdad, concentración del ingreso, reducción del gasto social, deterioro de la escena pública—, llevando la atomización social hasta el deterioro de los mecanismos básicos de la cohesión política y cultural, desgastando sus representaciones simbólicas hasta el punto en que la legítima defensa de las identidades desemboca en la devaluación de un horizonte mínimo común. Pero la defensa de la privacidad tiene también mucho que ver con la desprivatización a que se ve sometida la vida de la familia y la intimidad de los individuos, especialmente por la *intrusión* de los medios masivos, de tal manera que el derecho a la privacidad se ha convertido en uno de los más importantes a la hora de regular colectivamente los nuevos procesos y tecnologías de comunicación. Lo privado no remite entonces únicamente al *repliegue* desocializador sobre lo hogareño y lo doméstico —con el consiguiente declive del hombre público y el crecimiento de un narcisismo que fetichiza el yo—, sino también a la secularizadora *resistencia* a la viscosidad con que el poder político y el del mercado atentan contra la autonomía del individuo.

20. A. TOURAINE, *Critique de la modernité*, Fayard, París, 1992, p. 356.

21. A ese propósito, véase M. HOPPENHAYN, *Después del nihilismo, de Nietzsche a Foucault*, Andrés Bello, Barcelona, 1997.

En el rechazo a lo colectivo, y específicamente a *dejarse representar*, emerge hoy tanto la desafección ideológica hacia las instituciones de la política como la búsqueda de un quiebro a la masificación imperante y la uniformación, a la incapacidad de representación de la *diferencia* en el discurso que denuncia la desigualdad.

2.3. Desubicación intelectual en la contemporaneidad cultural

Los hombres cultivados, que pertenecen a la cultura por lo menos tanto como la cultura les pertenece a ellos, se orientan siempre a aplicar a las obras de su época categorías heredadas y a ignorar al mismo tiempo la novedad irreductible de obras que aportan con ellas las categorías mismas de su percepción.

Pierre Bourdieu

El *lugar* de la cultura en la sociedad cambia cuando la mediación tecnológica de la comunicación deja de ser meramente instrumental para espesarse, densificarse y convertirse en estructural. Pues la *tecnología* remite hoy no a la novedad de unos aparatos, sino a nuevos modos de percepción y de lenguaje, a nuevas sensibilidades y escrituras. Lo que la trama comunicativa de la revolución tecnológica introduce en nuestras sociedades no es tanto una cantidad inusitada de nuevas máquinas, sino un nuevo modo de relación entre los procesos simbólicos —que constituyen lo cultural— y las formas de producción y distribución de los bienes y servicios. Escribe Manuel Castells en su última obra, *La era de la información*: «lo que ha cambiado no es el tipo de actividades en que participa la humanidad, lo que ha cambiado es su capacidad tecnológica de utilizar como fuerza productiva directa lo que distingue a nuestra especie como rareza biológica, eso es, su capacidad de profesar símbolos»²². La «sociedad de la información» no es solamente aquella en la que la materia prima más costosa es el conocimiento, sino también aquella en la que el desarrollo económico, social y político se hallan estrechamente ligados a la innovación, que es el nuevo nombre de la creatividad cultural.

Pero frente a esa constatación sociológica, los relatos más expresivos del desencanto son, por el contrario, aquéllos que ven en la cultura no el espacio de la producción y la creatividad, sino el escenario de la degradación más profunda de lo humano, erosionado justamente por aquellas mutaciones tecnológicas que llevarían a su extremo el fracaso de la creencia *secular* en el progreso moral y político, esto es en el paso natural del cultivo de la inteligencia a un comportamiento social constructivo.

¿A dónde nos llevan hoy esos relatos del desencanto? ¿Puede su lúcido pesimismo ayudarnos a afrontar las contradicciones que la globalización envuelve?, o ¿sus argumentos son la legitimación de los que se arrellanan en la pasividad de un nihilismo escapista? Ya T.S. Eliot, en sus *Notas para la definición de la*

22. M. CASTELLS, *La era de la información*, vol. 2, Alianza, Madrid, 1999, p. 49.

cultura (1948), concluía diciendo: «Ha dejado de ser posible hallar consuelo en el pesimismo profético»²³. Para los que vivimos el desencantamiento del mundo sin que ello nos convierta automáticamente en seres desencantados, hay una frase de Benjamin que nos sigue desafiando e iluminando: «Todo documento de cultura es también un documento de barbarie». La traigo a propósito del dictamen de barbarie que Adorno, Steiner y Kundera han proferido sobre uno de los más expresivos modeladores culturales de estos tiempos: el rock. Para Adorno «alabar el *jazz* y el *rock and roll*, en lugar de la música de Beethoven, no sirve para desmontar la mentira de la cultura, sino que da un pretexto a la barbarie y a los intereses de la industria cultural»²⁴. Y continúa exponiendo acerca de las supuestas cualidades vitales que esos ritmos tendrían, para concluir que esas cualidades están por completo dañadas. Quien quiera entender el desprecio que Adorno, el experto musicólogo, sentía especialmente por el jazz, debe leer lo que a ese propósito escribieron Adorno y Horkheimer en *Dialéctica del Iluminismo*. Desde una perspectiva menos tajante pero no menos radical, G. Steiner ubica el rock en una *nueva esfera sonora* que parece haberse convertido en el esperanto, en la *lingua franca*, de los más jóvenes, a los que proporciona códigos de comportamiento y formas de solidaridad grupal. Y es en el contexto de esa esfera sonora que el rock es juzgado como «un martilleo estridente, un estrépito interminable que, con su espacio envolvente, ataca la vieja autoridad del orden verbal»²⁵; y al fomentar la emoción y el gregarismo socaba el silencioso aislamiento que la lectura requiere. Por su parte, M. Kundera se pregunta si la coincidencia entre la aparición del rock y el momento en que el siglo XX «vomitó su historia» será fortuita. A lo que responde afirmando la existencia de un sentido oculto entre el fin del siglo y el éxtasis del rock: «En el aullido extático ¿quiere el siglo olvidarse de sí mismo? ¿Olvidar sus utopías sumidas en el horror? ¿Olvidar el arte? [...] La imagen acústica del éxtasis ha pasado a ser el decorado cotidiano de nuestro hastío. [Y mientras] se predica la severidad contra los pecados del pensamiento, se predica el perdón para los crímenes cometidos en el éxtasis emotivo»²⁶.

La *co-incidencia* de esos tres textos me ha llevado a preguntarme si la idea de W. Benjamin no sería reversible, lo que nos autorizaría a pensar que en estos oscuros tiempos hay documentos de barbarie que podrían estar siendo documentos de cultura, esto es, por los que atraviesan movimientos que minan y subvierten, desde sus *bajos fondos*, la cultura con que nuestras sociedades se resguardan del sinsentido²⁷. Porque entonces, más que al éxtasis, el aullido del rock remitiría a la rabia y la desazón de una juventud que ha encontrado en

23. T.S. ELIOT, *Notas para la definición de la cultura*, Bruguera, Barcelona, 1984, primera edición en inglés 1948.

24. Th. ADORNO, *Teoría estética*, Taurus, Madrid, 1980, p. 414.

25. G. Steiner, op. cit., p. 118 y 121.

26. M. KUNDERA, *Los testamentos traicionados*, Tusquets, Barcelona, 1994, p. 247 y 249.

27. P. FLORES D'ARACAI, *El individuo libertario. Recorridos de filosofía moral y política en el horizonte de lo finito*, Seix Barral, Barcelona, 2001.

esa música el único idioma en el que expresar su rechazo a una sociedad hipócritamente empeñada en esconder sus miedos y zozobras. Y en la medida en que hace visibles nuestras coartadas y nuestros miedos al cambio, el rock hace parte del arte que avizora un cambio de época.

3. El reencantamiento de las identidades

Ligado a sus dimensiones tecnoeconómicas, la *globalización* pone en marcha un proceso de interconexión a nivel mundial, que conecta todo lo que *instrumentalmente* vale —empresas, instituciones, individuos—, al mismo tiempo que desconecta todo lo que, para esa razón, no vale. Este proceso de inclusión/exclusión a escala planetaria está convirtiendo a la cultura en espacio estratégico de emergencia de las tensiones que desgarran y recomponen el «estar juntos», los nuevos sentidos que adquiere el lazo social, y también como lugar de anudamiento e hibridación de todas sus manifestaciones: políticas, religiosas, étnicas, estéticas, sociales y sexuales. De ahí que sea desde la diversidad cultural de las historias y los territorios, de las experiencias y las memorias, desde donde no sólo se resiste, sino que también se negocia e interactúa con la globalización, y desde donde se acabará por transformarla. Sabemos que ni los nacionalismos, las xenofobias o los fundamentalismos religiosos se agotan en lo cultural, todos ellos remiten, en períodos más o menos largos de su historia, a exclusiones sociales y políticas, a desigualdades e injusticias acumuladas, sedimentadas. Pero lo que galvaniza hoy a las identidades como motor de lucha es inseparable de la *demanda de reconocimiento y de sentido*. Y ni el uno ni el otro son formulables en meros términos económicos o políticos, pues ambos se hallan referidos al núcleo mismo de la cultura, en cuanto mundo del *pertenecer a* y del *compartir con*. Razón por la cual la identidad se constituye hoy en la fuente de intolerancia más destructiva, pero también en el lugar desde el que hoy se introducen las más fuertes contradicciones en la hegemonía de la razón instrumental.

Ahora bien, ni el reencantamiento de las identidades que presenciamos responde a un solo y mismo movimiento, ni es pensable a partir de una sola causa. Las razones y los motivos se entrelazan en tramas hechas de postergadas reivindicaciones históricas, reclamaciones territoriales, tenaces prejuicios raciales, exaltaciones religiosas, súbitas escisiones de memoria, largas luchas por el reconocimiento y, atravesando todos esos materiales, poniéndolos en ebullición, antiguas y nuevas luchas de poder.

De todos modos, el más poderoso movimiento de reencantamiento identitario proviene de la emergencia de *fundamentalismos* —de los islámicos a los mesianismos pentecostales, pasando por los nacionalismos de toda laya— mediante los cuales los sujetos colectivos reaccionan a la amenaza que sobre ellos hace caer una globalización más interesada en los «instintos básicos» —impulsos de poder y cálculos estratégicos— que en las identidades, esto es, una globalización que disuelve la sociedad en cuanto comunidad de sentido para sustituirla por un mundo hecho de mercados, redes y flujos de informa-

ción. La forma en que resienten esa presión los individuos y los grupos situados en los países de la periferia es la exclusión social y cultural, el empeoramiento de las condiciones de vida de la mayoría, la ruptura del contrato social entre trabajo, capital y Estado. «Lo compartido por hombres, mujeres y niños es un miedo, profundamente asentado, a lo desconocido, que se vuelve más amedrentador cuando tiene que ver con la base cotidiana de la vida personal: están aterrorizados por la soledad y la incertidumbre en una sociedad individualista y ferozmente competitiva»²⁸. Estamos ante fundamentalismos hechos a la vez de enfurecidas resistencias y de afiebradas búsquedas de sentido. Resistencias al proceso de individualización y atomización social, a la intangibilidad de unos flujos que en su interconexión difuminan los límites de pertenencia y tornan inestables las contexturas espaciales y temporales del trabajo y la vida. Y búsquedas de una identidad social y personal que, «basándose en imágenes del pasado y proyectándolas en un futuro utópico, permitan superar los insoportables tiempos presentes»²⁹. *La sociedad red* no es un puro fenómeno de conexiones tecnológicas, sino la disyunción sistémica de lo global y lo local mediante la fractura de sus marcos temporales de experiencia y de poder: frente a la elite que habita el espacio atemporal de las redes y los flujos globales, las mayorías en nuestros países habitan aún el espacio/tiempo local de sus culturas, y frente a la lógica del poder global se refugian en la lógica del poder que produce la identidad.

Necesitamos entender entonces que, antes de que se convirtiera en tema de las agendas académicas, el *multiculturalismo*³⁰ nombra el despertar y el estallido con que las comunidades culturales responden a la amenaza de lo global. De los contradictorios movimientos que moviliza: la resistencia como implosión y a la vez como impulso de construcción. De un lado, estamos ante la conversión en trinchera de todo aquello que contenga o exprese alguna forma colectiva de identidad: desde lo étnico y lo territorial hasta lo religioso, lo nacional, lo sexual y sus múltiples solapamientos. La globalización exaspera y alucina a las identidades básicas, a las identidades que echan sus raíces en los tiempos largos. Lo que hemos visto en Sarajevo y Kosovo, es eso: una alucinación de las identidades que luchan por ser reconocidas, pero cuyo reconocimiento sólo es completo cuando expulsan de su territorio a todos los otros encerrándose sobre sí mismas.

Pero una fuerte exasperación de las identidades la reencontramos también en el trato de enemigo que los ciudadanos de los países ricos dan a los inmigrantes llegados del «sur». Y también en la intolerancia con la que en Argentina o Chile son excluidos, por los propios sectores obreros, los migrantes prove-

28. M. CASTELLS, *La era de la información*, vol. 2, Alianza, Madrid, 1998, p. 49.

29. Obra citada, p. 48.

30. Para asomarse a la diversidad de posiciones que el multiculturalismo suscita, véase W. KYMLICA, *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona, 1996; O. MONGUIN y otros, «Le spectre du multiculturalisme américain», *Sprit*, 6, París, 1995; *Isegoria*, 14, «Multiculturalismo: justicia y tolerancia», Madrid, 1996.

nientes de Bolivia o Paraguay³¹. Como si al caerse las fronteras, que durante siglos demarcaron los diversos mundos, las distintas ideologías políticas, los diferentes universos culturales —por acción conjunta de la lógica tecnoeconómica y la presión migratoria— hubieran quedado al descubierto las contradicciones del discurso universalista de que tan orgulloso se ha sentido Occidente. Y entonces cada cual, cada país o comunidad de países, cada grupo social y hasta cada individuo, necesitarán conjurar la amenaza que significa la cercanía del otro, de los otros, en todas sus formas y figuras, rehaciendo la exclusión ahora ya no bajo la forma de fronteras, que serían obstáculo al flujo de las mercancías y las informaciones, sino de distancias que vuelvan a poner «a cada cual en su sitio».

En la profunda ambigüedad del revivir identitario no habla sólo la revancha, ahí se abren camino otras voces alzadas contra viejas exclusiones, y si en el inicio de muchos movimientos identitarios el autorreconocimiento es reacción de aislamiento, también lo es su funcionamiento como espacios de memoria y solidaridad, y como lugares de refugio en los que los individuos encuentran una *tradición moral*³². Y desde ahí se proyectan búsquedas de alternativas, comunitarias y libertarias, capaces incluso de revertir el sentido mayoritariamente excluyente que las redes tecnológicas tienen para las mayorías, transformándolas en potencial de enriquecimiento social y personal.

Es el sentido, la durabilidad y la función colectiva de las identidades lo que está sufriendo cambios de fondo. Desde el Habermas que constata el descentramiento que sufren las sociedades complejas por la ausencia de una instancia central de regulación y autoexpresión en las que «hasta las identidades colectivas están sometidas a la oscilación en el flujo de las interpretaciones ajustándose más a la imagen de una red frágil que a la de un centro estable de autorreflexión»³³, hasta el Stuart Hall que asume la fragilización de aquello que suponíamos fijo y la desestabilización de lo que creíamos uno: «Un tipo nuevo de cambio estructural está fragmentando los paisajes culturales de clase, género, etnia, raza y nacionalidad, que en el pasado nos habían proporcionado sólidas localizaciones como individuos sociales. Transformaciones que están también cambiando nuestras identidades personales»³⁴. Ese cambio apunta especialmente a la multiplicación de referentes desde los que el sujeto se identifica como tal, pues el descentramiento no lo es sólo de la sociedad, sino también de los individuos, que ahora viven una integración parcial y precaria de las múltiples dimensiones que los conforman. El individuo ya no es lo indivisible, y cualquier unidad que se postule tiene mucho de «unidad imaginada».

Lo anterior no puede ser confundido con la celebración de la diferencia convertida en fragmentación, proclamada por buena parte del discurso pos-

31. A. GRIMSON, *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*, Eudeba/Felafacs, Buenos Aires, 1999.

32. Sobre ese concepto, R. Bellah, obra citada.

33. J. HABERMAS, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989, p. 424.

34. Stuart HALL, *A identidad cultural na postmodernidade*, D.P & Editora, Rio de Janeiro, 1999.

moderno y rentabilizada por el mercado. La celebración de las identidades *débiles* tiene una fuerte relación con otra celebración, la de la *des-regulación* del mercado, exigida por la ideología neoliberal que orienta el actual curso de la globalización, y de la que D. Harvey explicita la paradoja: «cuanto menos decisivas se tornan las barreras espaciales tanto mayor es la sensibilidad del capital hacia las diferencias del lugar y tanto mayor el incentivo para que los lugares se esfuercen por diferenciarse como forma de atraer el capital»³⁵. La identidad local es así conducida a convertirse en una representación de la diferencia que la haga comercializable, es decir, sometida a los maquillajes que refuercen su exotividad y a las hibridaciones que neutralicen sus rasgos más conflictivos. Que es la otra cara de la globalización acelerando las operaciones de desarraigo con que intenta inscribir las identidades en las lógicas de los flujos: dispositivo de traducción de todas las diferencias culturales a la lengua franca del mundo tecnofinanciero y volatilización de las identidades para que floten libremente en el vacío moral y la indiferencia cultural. La complementariedad de movimientos en que se basa esa traidora traducción no puede ser más expresiva: mientras el movimiento de las imágenes y las mercancías va del centro a la periferia, el de los millones de emigrantes objeto de exclusión va de la periferia al centro. Con la consiguiente reidentificación —frecuentemente fundamentalista— de las culturas de origen que se produce en los «enclaves étnicos» que parchean las grandes ciudades de los países del norte.

Debemos al *movimiento feminista* la producción de una perspectiva radicalmente nueva de la identidad que, frente al esencialismo identitario de todo cuño, afirma el carácter dividido y descentrado del sujeto, pero que al mismo tiempo se niega a aceptar una concepción de la identidad infinitamente fluida y maleable³⁶, lo cual permite no sólo inscribir las «políticas de identidad» dentro de la política de emancipación humana, sino también replantear a fondo el sentido mismo de la política, postulando «la creación de un nuevo tipo de sujeto político». Sujeto alumbrado desde que el feminismo subvirtiera el machismo metafísico de las propias izquierdas con «lo personal es político», y que en los últimos años incorpora en el mismo movimiento el sentimiento de daño y victimación y el de reconocimiento y empoderamiento. Sentimiento éste último que recupera para el proceso de construcción identitaria tanto lo que disputa de poder pasa en el ámbito de los imaginarios como lo que se produce en la materialidad de las relaciones sociales. La afirmación de una subjetividad fracturada y descentrada, así como la multiplicidad de identidades en pugna, aparecen entonces en el feminismo no como postulado teórico, sino como resultado de la exploración de la propia experiencia de la opresión.

Muy cercano a la perspectiva feminista, enriqueciéndola, se halla la propuesta de *políticas del reconocimiento* elaborada por Charles Taylor, a partir de

35. D. HARVEY, «The experience of space and time», en *The condition of Postmodernity*, Basil Blackwell, Cambridge, 1989, p. 296.

36. Chantal MOUFFE y otros, «Identidades», vol. 14 de *Debate feminista*, México, 1996; de la misma revista, Luz A. PIMENTEL y otros, «Otridad», vol. 13, México, 1996.

un planteamiento altamente desconcertante: mientras en la antigüedad clásica de griegos y romanos eran las leyes las que dotaban de personalidad a un pueblo, es en la base misma de la modernidad política donde se aloja «la idea de que el pueblo cuenta con una identidad anterior a alguna estructuración política»³⁷. La idea de reconocimiento, desde su formulación hegeliana, está justamente ahí: en la distinción entre el «honor» tradicional como concepto y principio jerárquico y la «dignidad» moderna como principio igualitario. La identidad no es, pues, lo que se le atribuye a alguien por el hecho de estar aglutinado en un grupo —como en la sociedad de castas—, sino la expresión de lo que da sentido y valor a la vida del individuo. Es al tornarse expresiva de un sujeto individual o colectivo que la identidad depende, vive, del reconocimiento de los otros: la identidad se construye en el diálogo y el intercambio, ya que es ahí donde individuos y grupos se sienten despreciados o reconocidos por los demás. Las identidades modernas —al contrario de aquéllas que eran algo atribuido a partir de una estructura preexistente como la nobleza o a la plebe— se construyen en la negociación del reconocimiento por los otros.

La relación entre expresividad y reconocimiento de la identidad se hace preciosamente visible en la polisemia castellana del verbo *contar* cuando nos referimos a los derechos de las culturas, tanto de las minorías como de los pueblos. Pues para que la pluralidad de las culturas del mundo sea políticamente tenida en cuenta, es indispensable que la diversidad de identidades nos pueda ser contada, narrada. La relación de la narración con la identidad es constitutiva: no hay identidad cultural que no sea contada³⁸. Ahí apunta la nueva comprensión de la identidad como una *construcción que se relata*. Y lo hace en cada uno de los idiomas y al mismo tiempo en el lenguaje multimedial en que hoy se desarrolla el movimiento de las traducciones —de lo oral a lo escrito, a lo audiovisual, a lo informático— y en ese otro aún más complejo y ambiguo: el de las apropiaciones y los mestizajes. En su sentido más denso y desafiante, la idea de multiculturalidad apunta ahí: a la configuración de sociedades en las que las dinámicas de la economía y la cultura como mundo movilizan no sólo la heterogeneidad de los grupos y su readecuación a las presiones de lo global, sino la coexistencia en el interior de una misma sociedad de códigos y narrativas muy diversas, conmocionando así la experiencia que hasta ahora teníamos de identidad.

Lo que el multiculturalismo pone en evidencia es que las instituciones liberal-democráticas se han quedado estrechas para acoger a las múltiples figuras de la diversidad cultural que tensionan y desgarran a nuestras sociedades justamente porque no caben en esa institucionalidad. Desgarradura que sólo puede

37. Ch. TAYLOR, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milán, 1998; ver también N. FRASER, «Redistribución y reconocimiento», en *Justitia interrupta. Reflexiones críticas desde la posición postsocialista*, Siglo del Hombre, Bogotá, 1998.

38. A ese respecto, véase Homi K. BHABHA (ed.), *Nation and narration*, Routledge, Londres, 1977; José Miguel MARINAS, «La identidad contada», en *Destinos del relato al fin del milenio*, Archivos de la Filmoteca, Valencia, 1995, p. 66-73.

ser suturada con una política de extensión de los derechos y valores universales a todos los sectores de la población que han vivido por fuera de la aplicación de esos derechos, sean mujeres o minorías étnicas, evangélicos u homosexuales. Michel Wiewiorka se niega a tener que escoger entre el universalismo heredado de la Ilustración, que dejaba de lado sectores enteros de la población, y un diferencialismo tribal, que se afirma en la exclusión racista y xenófoba, pues esa disyuntiva es mortal para la democracia. Una democracia que se vuelve entonces escenario de la emancipación social y política cuando nos exige sostener la tensión entre nuestra identidad como individuos y como ciudadanos³⁹, pues sólo a partir de esa tensión se hará posible sostener colectivamente la otra, la tensión entre diferencia y equivalencia (igualdad). Y saldremos, entonces, de la ilusoria búsqueda de una reabsorción de la alteridad en un todo unificado. Así como la alteridad es irreductible, la *democracia pluralista* debe verse como un «bien imposible»⁴⁰, que sólo existe mientras lo buscamos, sabiendo que no se puede lograr perfectamente.

Jesús Martín-Barbero es en la actualidad investigador adscrito al ITESO de Guadalajara, México. Autor de *De los medios a las mediaciones* (1987), entre otros muchos libros y artículos, ha desarrollado una amplia labor de docencia e investigación acerca de la problemática de la comunicación contemporánea, desde una óptica preponderantemente filosófica, sociológica y antropológica.

39. M. WIEWIORKA, *Une société fragmentée? Le multiculturalisme en débat*, La Découverte, París, 1997, p. 7 y s.

40. Ch. MOUFFE, «Por una política de la identidad nómada», *Debate feminista*, vol. 14, México, 1996, p. 3-14.