

Grueso, Delfín Ignacio. **La globalización y la justicia hacia las identidades culturales.** *En publicación: Filosofía y teorías políticas entre la crítica y la utopía.* Hoyos Vásquez, Guillermo. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires. 2007. ISBN: 978-987-1183-75-3.

Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/hoyos/10Grueso.pdf>

Red de Bibliotecas Virtuales de Ciencias Sociales de América Latina y el Caribe de la Red CLACSO
<http://www.clacso.org.ar/biblioteca>
biblioteca@clacso.edu.ar

DELFIN IGNACIO GRUESO*

LA GLOBALIZACIÓN Y LA JUSTICIA HACIA LAS IDENTIDADES CULTURALES

LA PREGUNTA QUE ME FORMULO en el presente trabajo es hasta qué punto pueden las identidades culturales alcanzar justicia en un proceso de globalización como el que hasta ahora se ha visto. Emplearé la primera mitad del texto para aclarar la pregunta y la otra mitad para responderla negativamente. Aclarar la pregunta implica explicar lo que entiendo por identidades culturales, algo que parece no coincidir con las culturas o la cultura en general, y lo que entiendo por alcanzar justicia para ellas. Responderla negativamente supone explicar mi lectura más bien pesimista de lo que podría lograrse en materia de justicia simbólica y cultural en esta globalización corporativa que, sometiendo todo a las necesidades de reproducción del capital, tampoco ha mostrado beneficios en materia de justicia social y económica.

CULTURA, CULTURAS E IDENTIDADES CULTURALES

La literatura multiculturalista, que tan corriente ha vuelto el término identidades culturales, debería proveer una connotación precisa del mismo. Lo que vemos, en cambio, es que no sólo lo aplica a las identi-

* PhD en Filosofía. Director del Grupo Praxis del Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle, Cali, Colombia.

dades nacionales, étnicas, religiosas y regionales, entre otras, sino que muy laxamente lo extiende hasta las identidades de género, orientación sexual y otras. Para superar tal ambigüedad –que ha intentado ser corregida por autores como Will Kymlicka o José Luis Villacañas, o esgrimida como prueba de la precariedad teórica del multiculturalismo por autores como Mario Vargas Llosa o Giovanni Sartori–, propongo remitirnos a Gerd Baumann quien, al trazar un triángulo cuyo epicentro es el concepto mismo de cultura, excluye formas identitarias que no son propiamente culturales.

Los tres vértices del triángulo de Baumann son el Estado-nación, la etnicidad y la religión, cada uno intentando definir la identidad de sus miembros a través de la cultura. En un vértice está el Estado-nación, pretendiendo ser el representante de la cultura nacional o el constructor de un tipo de identidad cívica común, capaz de tornar políticamente irrelevantes otras formas de adscripción identitaria. En el otro vértice, y de una manera casi reactiva a la anterior, está la etnicidad, pretendiendo ser la verdadera fuente de identidad cultural, al menos para los miembros de las comunidades étnicas. En el tercer vértice están las religiones, capaces de afectar varias etnias y naciones uniformando los significados básicos de la vida y la muerte, lo bueno y lo malo, lo divino y lo humano, pretendiendo ser identidades culturales, especialmente cuando se trata de reivindicar la diferencia en medios religiosamente hegemónicos o levantar la bandera de la fe en medios extremadamente secularizados. Así las cosas, las identidades culturales no se definen por algo que se encuentre claramente explicitado en el epicentro del triángulo y que todos reconozcan por igual, sino a partir de pretensiones que se van haciendo desde los vértices con el nombre de cultura nacional, cultura étnica o cultura religiosa, halando hacia sí elementos que en el centro podrían incluso traslaparse (Baumann, 2001: 31-35).

La etnia, según Baumann, no es más que la vieja raza de los románticos, tipo Herder, que proponían un orden político en el cual dos de los vértices, la etnia (o la raza) y el Estado-nación, estaban destinados a permanecer en armonía, pues un Estado se suponía que representaba una nación y una nación se constituía de una población que hablaba la misma lengua, pertenecía a la misma raza y, por ende, constituía una misma cultura. Para ilustrar esta cuestión, valga recordar que, a fines del siglo XVIII, uno de los padres fundadores de la nación estadounidense, John Jay, pensaba la constitución de la nueva nación en los siguientes términos:

La providencia ha querido conceder este compacto país a un pueblo unido, un pueblo descendiente de los mismos ancestros, que habla

la misma lengua, profesa la misma religión, se adhiere a los mismos principios de gobierno y es muy similar en sus usos y costumbres (Kymlicka, 1996: 31).

En contraposición a ese ideal romántico, el liberalismo condenaba a dos vértices, el Estado y la religión, a permanecer en tensión, pues el Estado debía ser secular. La tensión podría ser superada, empero, si se privatizaba adecuadamente la religión. Al liberalismo, por otra parte, tampoco le importaba si una nación estaba habitada por una misma etnia (o raza) o varias. Como las religiones, las diferencias étnicas se podrían tornar políticamente irrelevantes, garantizando a cambio de ello que el Estado tratara por igual a todos los ciudadanos, tanto con independencia de su etnia (o raza) como de su religión.

El creciente protagonismo de las identidades culturales ha probado que la tirantez entre los tres vértices del triángulo es aún mayor. Proviene, ante todo, de la creciente conciencia de que no siempre las naciones se componen de una sola etnia o cultura, sino a menudo de una diversidad de ellas; diversidad que los estados, además, no expresan ni respetan porque ni siquiera la reconocen. Pero también proviene de la negativa de las religiones a marginarse de la vida política, abandonando su intención de regular el orden político y social, o del hecho de que el Estado no convenga con su pretensión de neutralidad frente a los conflictos que emergen entre culturas religiosas o entre estas y otras formas culturales. Ese protagonismo se acrecienta allí donde impactan las olas migratorias, porque los inmigrantes perciben que sus raíces (a las que ahora, en la distancia, se sienten más ligados) son despreciadas o invisibilizadas; también porque sus prácticas religiosas –que a menudo no separan las esferas ritual, familiar y social– no son plenamente admitidas en el país anfitrión; y, finalmente, porque el Estado anfitrión impone exigencias desde una secularidad que resulta especialmente onerosa a ciertas religiones.

Esto indica que el protagonismo de las identidades es tan dependiente del conflicto que casi podría afirmarse que el conflicto mismo las define, y que sin él permanecerían dormidas o simplemente no existirían. Por lo menos es un hecho que las identidades étnicas y religiosas adquieren mayor protagonismo cuando entra en crisis la pretensión de las elites de definir la identidad cultural nacional; las nacionales y las religiosas, a su vez, lo consiguen en momentos de tensión política al interior de los países anfitriones. La intensidad y características del conflicto, por otra parte, pueden definir el nivel de radicalidad que tomen las identidades y la connotación que le den a lo que entienden como su cultura.

La actitud más radicalmente reactiva tiende a definir la cultura de una manera *esencialista*, blandiéndola contra el cambio y fijándola

como una especie de catálogo de ideas y ejercicios que configuran, como un molde, la vida colectiva y las vidas individuales dentro de una colectividad. Este inmodificable molde identitario es capaz de configurar un *nosotros* esencialmente distinto de *los otros* y que no admite variaciones. Y esta radical diferencia entre *nosotros* y *los otros* es lo que tiende a constituir la identidad cultural. O, para volver a Baumann, utilizando una de sus metáforas, la cultura se convierte en una gran fotocopidora que siempre arroja el mismo tipo de copias. Es más difícil, en épocas de conflicto, que emerja lo que Baumann, utilizando otra metáfora, llama la concepción *procesual*: la identidad cultural existiendo en un juego de interrelaciones, donde cada identidad se recrea junto a otras y en relación con ellas. Esta imagen desplaza la de la gran fotocopidora; se trata ahora de ver la identidad ligada a un concierto históricamente improvisado, que no puede repetirse nunca; un juego de cambio permanente de significados e identidades (Baumann, 2001: 36-42).

Para volver a la pregunta planteada, si ella se hiciera exclusivamente desde la connotación esencialista, es como si estuviéramos preguntando por las posibilidades de resistencia de las identidades culturales frente a los cambios que necesariamente impone la globalización, brindándole a esta la connotación exclusiva de un nuevo proceso de colonización, aculturación e imperialismo cultural. Se trataría, entonces, de una defensa radical de unas formas culturales amenazadas en su especificidad, su carácter valioso e irrepetible, el modo en que cada una de ellas representa una organización de la convivencia humana, verdaderos patrimonios que es preciso conservar puros e invariables. Sin embargo, no es eso lo que tengo en mente. Ante todo, me encuentro lejos de proponer un blindaje de las formas culturales (como si ellas fueran bienes que hay que preservar a toda costa) contra la globalización (que como tendencia considero inevitable, aunque no necesariamente bajo esta particular forma eminentemente corporativa para la reproducción del capital). Y cuando expreso que estoy contra ese blindaje, quiero decir que no estoy a favor de una defensa puramente esencialista de las culturas que asuma como malsano todo contacto con lo foráneo, como si la evaluación de las formas humanas de convivencia, acción y valoración pudiera hacerse desde adentro o, peor aún, como si todo ello no necesitara en general evaluarse críticamente. Por el contrario, la pregunta por la justicia hacia las identidades culturales presupone el contacto entre las culturas, como presupone que las prácticas y formas culturales deben ser sometidas críticamente a un escrutinio moral. Hasta cierto punto –e insisto, *hasta cierto punto*–, suscribo lo que podría llamarse la tradición *moderna y progresista* de la cultura; aquella que cree firmemente que las formas culturales pueden lograr un progreso moral cuando entran en contacto unas con otras, y que son capaces de hacerlo, entre otras co-

sas, porque sus miembros pueden, a la luz de criterios que emergen del contacto con otras culturas, evaluar críticamente prácticas cuya validez nunca podría ser cuestionada desde adentro de las formas culturales mismas. Muy a menudo, en cambio, la apelación al blindaje, a la pureza de las identidades culturales, connota un rechazo a cualquier forma de evaluación moral de las formas culturales.

LA TRADICIÓN UNIVERSALIZANTE

Es sano que reconozca que mi punto de vista es beneficiario de la tradición moderna y progresista, que también puede ser denominada *universalizante*, que estuvo presente en algunas de las más connotadas teorías fundantes del orden político moderno, de Locke a Marx, pasando por Kant, Hegel y Stuart Mill. Esta evidenciaba cierta aprehensión frente a las identidades étnicas, religiosas o, en general, las que tienden a ser llamadas comunidades cerradas, consideradas regresivas y hostiles al desarrollo de la libertad individual y las ideas progresistas. Creían estos pensadores, por el contrario, que toda apertura del horizonte de significados y de intercambio de ideas era benéfica para superar el atraso, la ignorancia, la opresión y el fanatismo y, correspondientemente, desarrollar la humanidad asentando las virtudes de la tolerancia y el libre examen. Algunos, como Hegel y Marx, creían necesaria la ruptura de los diques que cerraban las comunidades tradicionales para que fluyera la historia y se acercara a ese inexorable y deseado mundo más justo y racional que es el sentido final de la historia. Partiendo de una perspectiva así, ellos podían incluso aceptar el brusco contacto intercultural de la guerra y la colonización si ayudaba a abrir el mundo a comunidades que, de otra manera, permanecerían parroquiales, temerosas y hostiles unas hacia las otras, y siempre a la defensiva frente al progreso. No obstante, cuando estos pensadores hablaban de apertura de las comunidades al mundo, no podían entenderlo de una forma que no fuera la europeización del mundo no europeo. Como diré más adelante, no propendían a una interculturalidad sino a una desculturación seguida de una europeización del mundo. Creer en la bondad del contacto entre las culturas no debe seguir implicando dar por sentadas las bondades de la modernidad europea, un proyecto de racionalidad, tolerancia y libre examen que no siempre era consciente del desprecio cultural sobre el que estaba asentado y desde el cual miraba al resto del mundo.

Una de las consecuencias negativas de la tradición moderna universalizante es que siempre que pensó la fundación de un Estado nacional lo hizo siguiendo un patrón occidental que en el mismo Occidente era ya contrafáctico: el de que las comunidades políticas deben ser ya comunidades nacionales y culturales. Will Kymlicka se ha referido a esta tendencia en los siguientes términos:

La mayor parte de las comunidades políticas organizadas de la historia han sido multiétnicas, un testamento de la ubicuidad de las conquistas y del comercio a larga distancia en los asuntos humanos. Sin embargo, la mayoría de los especialistas en teoría política han utilizado el mundo idealizado de la *polis*, en la que los conciudadanos comparten unos ancestros, un lenguaje y una cultura comunes. Aun cuando los propios especialistas vivieron en imperios plurilingües que gobernaban diversos grupos étnicos y lingüísticos, escribieron a menudo como si las ciudades-Estado culturalmente homogéneas de la antigua Grecia proporcionasen el modelo esencial o estándar de comunidad política (Kymlicka, 1995a: 14).

Las teorías políticas modernas, especialmente aquellas que con mayor eficacia inspiraron la formación de los estados nacionales, siguieron ese supuesto, que terminó por justificar la imposición a sangre y fuego de una unidad sobre la diversidad. Se trata de una cuestión que generalmente eluden quienes a menudo suscriben a esa tradición moderna, y desde ella se fastidian con las exigencias de un trato más justo entre las culturas. De alguna forma, prefieren ignorar que la modernidad no ha sido justa con las identidades culturales que estaban ya en la periferia de ese proyecto. Se molestan con los énfasis en las diferencias más que en las similitudes entre los seres humanos, y con las propuestas de federalización y autogobierno, así como con aquellos que piden respetar el dominio religioso que en otras partes se ejerce sobre todos los aspectos de la vida personal y con esos otros que declaran la urgencia de preservar toda forma de vida cultural como un signo de respeto a las diferencias culturales. Ese fastidio los lleva a declarar que detrás de todo esto no existe otra cosa que simples *apologías del taparrabo*; apologías que santifican formas culturales opresivas en desmedro del progreso hacia la igualdad y la libertad; apologías que, en última instancia, obstaculizan el entendimiento entre los seres humanos. Basados en eso, homologan fácilmente los llamados de respeto a las identidades culturales con la intolerancia y la falta de razonabilidad.

Algo de eso se deja ver en la actitud del pensador italiano Giovanni Sartori, que contrasta fuertemente los términos pluralismo y multiculturalismo y afirma que, en principio, no tendrían por qué ser antagónicos. Según él, mientras el pluralismo asegura un grado de asimilación y tolerancia necesario para la integración, el multiculturalismo tiende a negar el pluralismo y, en su afán de valorar la diversidad por la diversidad misma, hace prevalecer la separación sobre la integración (Sartori, 2001: 62). En definitiva, expresa Sartori, el multiculturalismo es intolerante y separatista: en un principio se dedicó a buscar las raíces, los orígenes, y terminó defendiendo el ideal de los grupos aislados y con igual poder,

grupos que no son solidarios entre sí, que se reconocen uno a otro el derecho a perseguir sus diversos fines y estilos de vida (Sartori, 2001: 64-66). Si esto es el multiculturalismo, más aún, si a esto es a lo que nos referimos con la pregunta por la justicia hacia las identidades culturales en un mundo globalizado, Sartori no dudará en negarnos su apoyo. Lo mismo haría Jürgen Habermas, quien en su ensayo “La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho” critica la posibilidad de una igualdad entre las culturas y cualquier modalidad de multiculturalismo puramente conservacionista y separatista. Considera importante aclarar que, bajo ninguna circunstancia, la justicia hacia las colectividades debe interpretarse como una garantía para su supervivencia o para preservarlas de innovaciones a fin de que permanezcan puras¹.

Con estas dos críticas en mente, debemos retornar a la pregunta del inicio de este ensayo. Ella no supone una preocupación de tipo puramente conservacionista que vea *a priori* un peligro en toda forma de intercambio cultural. Si algo comparte con las posiciones que acabo de reseñar, especialmente con la de Habermas, es la premisa según la cual una colectividad que no está preparada para sobrevivir en la apertura y el intercambio, ni es capaz de conceder a sus miembros una cierta libertad para explorar lo ajeno sin que esto la anule, no debería reclamar un especial derecho a la supervivencia. Sólo que, a menudo, esa apertura y ese intercambio vienen bajo la forma de una desculturación y una imposición cultural que corre en una sola dirección. Por su parte, y dando por sentada la necesidad del contacto entre culturas, mi pregunta apunta a una justa relación entre ellas, una interculturalidad moralmente aceptable.

MULTICULTURALISMO, INTERCULTURALIDAD Y JUSTICIA HACIA LOS GRUPOS

Eludimos las críticas de Sartori y Habermas gracias a la distinción que hemos hecho, de la mano de Baumann, entre una defensa *esencialista* y otra *procesual* de las identidades culturales. Queda claro que la pregunta por la justicia de la globalización hacia las identidades culturales elude todo tipo de esencialismo. Para ponerla en términos del filósofo mexicano León Olivé, se trata de una preocupación desde la *multiculturalidad* que no toma la forma de un *multiculturalismo normativo* (Olivé, 1999: 58-59). Desde la multiculturalidad, porque parte del hecho de que

1 Más concretamente: “la protección de las formas de vida y tradiciones en las cuales se forman las identidades, se supone que debe servir al reconocimiento de sus miembros; ello no representa una forma de preservación de especies por medios administrativos. La perspectiva ecológica sobre la preservación de las especies no se puede transferir a las culturas” (Habermas, 1994: 130).

existen muchas culturas, sin avanzar la prescripción ética o política de que ellas deben seguir existiendo, como propondría el *multiculturalismo normativo*; este procuraría normativizar en la dirección de un esencialismo étnico y cultural que es bastante peligroso porque, en lugar de un trato justo entre las culturas, en lugar de una relación política entre ellas, propugna el aislamiento, la separabilidad, la pureza de las etnias, que ya ha denunciado Sartori².

En esto considero necesario tener muy presente la advertencia de Robert Bernasconi, quien ha destacado la ventaja de la interculturalidad sobre el multiculturalismo (normativo):

El multiculturalismo sirve como un antídoto a la demanda de que todo el mundo se asimile a la cultura blanca europea, pero el interculturalismo es un término mejor para describir la porosidad de las culturas. El interculturalismo [...] plantea el asunto de cómo ocurre la comunicación entre culturas incommensurables. Si el multiculturalismo, basado en cierto modelo herderiano, se arriesga a dar la impresión de que las culturas son unidades discretas, autónomas, incluso relativamente estáticas, entonces el interculturalismo, con su sentido de que las culturas cambian, en gran medida, cuando ellas interactúan con las culturas vecinas, viene a corregir ese error (Bernasconi, 1998: 289-290).

De esta manera la interculturalidad vendría a ser un modelo dinámico y el multiculturalismo un modelo peligrosamente estático. Lo estático y peligroso sería defender la separabilidad, el hecho de la diferencia, cayendo en un esencialismo. De nuevo, la *interculturalidad* se distingue del multiculturalismo normativo porque ella presupone el contacto entre las culturas y se pregunta por las condiciones morales que harían de este contacto algo aceptable.

La pregunta por la justicia hacia las identidades culturales comienza por reconocer como problemático ese avasallamiento creciente de Occidente sobre las culturas locales e identidades religiosas, que Sartori no reconoce, y se pone a salvo de críticas como las de este autor porque se ubica del lado de la interculturalidad y no del multiculturalismo normativo o esencialista. Aboga por una interculturalidad, pero no

2 El problema comienza –observa Sartori– cuando el multiculturalismo “se considera como un valor, y un valor prioritario”. Entonces surge el problema y “pluralismo y multiculturalismo de pronto entran en colisión” (Sartori, 2001: 61). Cuando ello ocurre, el multiculturalismo propende al desmembramiento político. “*E pluribus unum* (de muchos uno) resume el proceder pluralista. *E pluribus disiunctio* (de muchos el desmembramiento) puede o podría compendiar, en cambio, los frutos del multiculturalismo” (Sartori, 2001: 64).

una que sea excesivamente onerosa para las identidades culturales, es decir, que sea una simple forma de aculturación, imperialismo cultural o invisibilización y marginamiento de las culturas minoritarias. Todas esas formas, largamente practicadas en el mundo y a menudo sancionadas por las teorías filosóficas modernas, no son consideradas aquí moralmente aceptables.

Ahora bien, al menos por definición, no cabe pensar en una forma más completa de interculturalidad que la que podría desarrollarse en un mundo globalizado, con todas las identidades culturales saliendo de sus nichos originales y enriqueciéndose con la variedad cultural del mundo, enriqueciendo de paso también a ese mundo. Ese es, al menos, el modo en que entiende la globalización el escritor peruano Mario Vargas Llosa.

LA GLOBALIZACIÓN COMO APERTURA Y PROGRESO CULTURAL SEGÚN VARGAS LLOSA

En un artículo titulado “Culturas y globalización”, Mario Vargas Llosa (2000) se opone a ese desespero que manifiestan algunos con referencia a la “pesadilla o utopía negativa [de que], en razón de la globalización, [el mundo] habrá perdido su diversidad lingüística y cultural”. Reconoce que “el mundo en el que vamos a vivir en el siglo que comienza va a ser mucho menos pintoresco, impregnado de menos color local”; ello sólo podría evitarse “cortando toda forma de intercambio con el resto de las naciones y practicando la autosuficiencia”, lo que haría retroceder una sociedad “a los niveles de vida del hombre prehistórico”. Y a esto es precisamente a lo que conducirían a las culturas las quejas contra la globalización, porque lo que subyace en el fondo del “alegato a favor de la *identidad cultural* [es] una concepción inmovilista de la cultura”, una concepción refutada por una historia que nos muestra la forma en que las culturas evolucionan. Vargas Llosa nos invita a mirar hacia Francia, España e Inglaterra, donde ha habido cambios tan profundos que “un Proust, un Lorca y una Virginia Woolf apenas reconocerían las sociedades donde nacieron, y cuyas obras ayudaron tanto a renovar” (Vargas Llosa, 2000: 2-3).

Por otra parte, le parece evidente que la globalización permitiría un desarrollo mayor de la libertad, usualmente restringida cuando la gente se ve confinada a vivir dentro de esa especie de *campo de concentración* que imponen la lengua, la nación, la iglesia y las costumbres del lugar donde se ha nacido.

El desvanecimiento de las fronteras y la perspectiva de un mundo interdependiente se ha convertido en un incentivo para que las nuevas generaciones traten de aprender y asimilar otras culturas (que

ahora podrán hacer suyas, si lo quieren), por afición, pero también por necesidad, pues hablar varias lenguas y moverse con desenvoltura en culturas diferentes es una credencial valiosísima para el éxito profesional de nuestro tiempo (Vargas Llosa, 2000: 1).

Por el contrario, aquellos que desean vacunar sus culturas contra las amenazas foráneas, son descritos del siguiente modo:

Aunque hablen mucho de cultura, suelen ser gentes incultas, que disfrazan su verdadera vocación: el nacionalismo. Y si hay algo reñido con la cultura, que es siempre de propensión universal, es esa visión parroquiana, excluyente y confusa que la perspectiva nacionalista imprime a la vida cultural [...] las culturas necesitan vivir en libertad, expuestas al cotejo continuo con culturas diferentes, gracias a lo cual se renuevan y enriquecen, y evolucionan y adaptan a la fluencia continua de la vida (Vargas Llosa, 2000: 2-3).

Me pregunto si es posible compartir el optimismo de Vargas Llosa con respecto al impacto de la globalización sobre las culturas. Para responder a dicha pregunta, sería necesario echar una mirada a lo que hasta el momento se ha planteado como los postulados básicos de esta globalización y las realidades que ella ha venido perfilando. Y sus postulados son, ante todo, economicistas, y las nuevas realidades involucran cierta homogeneización cultural de tipo consumista; algo muy distinto a la interculturalidad que ya se ha definido.

LA GLOBALIZACIÓN COMO SIMPLE MUNDIALIZACIÓN DE LA ECONOMÍA

Hay algo paradójico en la esperanza que pone Vargas Llosa en la globalización, en el sentido de que en ella las etnias y culturas sí puedan tener un trato justo. Por una parte, enumera las injusticias que cometieron con ellas los estados nacionales; por otra, sin embargo, le impone unos condicionamientos muy fuertes al juego que puede hacerse en un mundo globalizado; condicionamientos que, como intentaré demostrar, le *quitan las uñas* a todo contacto intercultural. Vargas Llosa reconoce que los estados nacionales fueron el primer intento de la modernidad por volver irrelevantes las culturas minoritarias. Dice que a fines del siglo XVIII, y sobre todo en el XIX, ocurrió lo siguiente:

El Estado-nación aniquiló, y a veces en el sentido no metafórico sino literal de la palabra [a las culturas locales], para crear las llamadas identidades culturales nacionales. Estas se forjaron a sangre y fuego muchas veces, prohibiendo la enseñanza y las publicaciones de idio-

mas vernáculos, la práctica de las religiones y costumbres que disentan de las proclamadas como idóneas para la Nación, de modo que, en la gran mayoría de países del mundo, el Estado-nación consistió en una forzada imposición de una cultura dominante sobre otras, más débiles o minoritarias, que fueron reprimidas y abolidas de la vida oficial (Vargas Llosa, 2000: 3).

No obstante, aunque alberga mayores esperanzas para estas minorías en un mundo globalizado, se apresura a decir que si “la globalización [...] no viene acompañada de la mundialización y profundización de la democracia –la legalidad y la libertad–, puede traer también serios perjuicios” (Vargas Llosa, 2000: 3).

Es aquí donde deseo detenerme. Es preciso profundizar la democracia, pero la democracia no es otra cosa que la legalidad unida a la libertad. Y eso es, precisamente, la democracia neoliberal; o mejor, eso es el mínimo de democracia que el neoliberalismo puede tolerar. Y para que se vea que no es una simple ligereza del autor peruano, es necesario remitirse a uno de los más connotados pensadores del neoliberalismo, Friedrich Hayek, quien trazó de forma tajante los límites entre la democracia y este liberalismo. Dice Hayek:

Liberalismo y democracia no son lo mismo. El liberalismo está principalmente interesado en la limitación de los poderes coercitivos de cualquier gobierno, democrático o no, mientras que el demócrata dogmático sólo conoce un límite a los gobiernos, la opinión de la mayoría. La diferencia entre los dos ideales se ve más claramente si identificamos sus oponentes: para la democracia es el gobierno autoritario, para el liberalismo el totalitarismo [...] es concebible un gobierno autoritario sobre la base de principios liberales (Hayek, 1991: 98).

Porque, en el fondo, lo que al neoliberalismo le interesa no es la democracia sino la legalidad, y esta legalidad tiene ya un contenido muy específico, la vigencia de la libertad negativa, entendida ahora como un *individualismo responsable*, y la minimización de las funciones del Estado, de modo de evitar toda intromisión en el juego del mercado. Estos son los ideales que mejor se avienen con la expansión productiva del mercado y su necesidad de masas consumistas. No se está hablando aquí, por tanto, de una democracia que guste de los foros públicos ni le dé un trámite abierto a los ideales de justicia social y económica. La preocupación central de esta democracia neoliberal es garantizar los ajustes fiscales y legislativos para que el capital llegue. Porque la única condición que hoy exige el capital para aterrizar en un lugar, aunque sea por poco tiempo, es libertad individual y legalidad:

libertad para que los individuos consuman y legalidad para que el capital pueda invertir sin sobresaltos.

En resumen, lejos de ser el triunfo de la democracia, esto que unos llaman *globalización* y otros *mundialización* no ha sido hasta ahora más que un proceso de afirmación y unificación del sistema económico, lo que el filósofo norteamericano Milton Fisk llama *globalización corporativa*. Razón tiene el filósofo Jacques Rancière al definirla como la conjunción de dos fenómenos: el cada vez más creciente entrelazamiento de las economías en el mercado mundial y la limitación o pérdida de poder de los estados nacionales (Rancière, 2000: 55). Ello explica que lo prioritario de su agenda sea el ajuste financiero y el ajuste constitucional y legislativo por parte de los estados. Tales ajustes ni siquiera requieren de la democracia, porque bien pueden ser implementados por dictadores y gobiernos poco democráticos. Y los estados, aliviados ya de la exigencia de expresar la cultura de una nación, o de conciliar sus diferencias culturales internas, pueden concentrarse sólo en satisfacer las demandas del Fondo Monetario Internacional.

Decir lo anterior no implica negar que este economicismo también requiere de profundas transformaciones culturales, incluyendo la transformación de la cultura política. Sin embargo, es preciso comenzar por advertir que dichas transformaciones no son igualmente onerosas en todos los países. Su impacto es distinto según los países tengan o no cierta afinidad con la cultura que ha acompañado el crecimiento y consolidación del capitalismo. En otras palabras, estas demandas pueden tener un impacto menor, tal vez de corte más económico que cultural, en los países del norte de América y el norte de Europa, donde de alguna manera la cultura nacional (o lo que allí se impone como cultura nacional) y el espíritu del capitalismo han venido a ser muy próximos. El impacto resulta más traumático en términos económicos y culturales en los países del Sur, donde los estados se han constituido a la zaga de los afanes del capitalismo y sin poder –ni siquiera intentar– expresar una nacionalidad previamente conformada o construirla mediante una sostenida concertación política.

El impacto de la globalización sobre unos países y otros es también cultural, y afecta de forma diferenciada las distintas clases sociales, logrando de forma igualmente diferenciada un modo de universalización. En primer lugar, se universalizan las elites nacionales del mundo financiero y empresarial, más capaces que las minorías étnicas y religiosas para identificar sus intereses y posibilidades en este mundo interconectado. Ellas sí logran ese modo de cosmopolitanismo que soñara Vargas Llosa, pues, por sobre todo, están más dispuestas que antes a abandonar todo rezago de identidad nacional en pro de una gran síntesis cultural universal: la del capitalismo triunfante.

En segundo lugar, e intentando imitar a esas elites capaces de moverse funcionalmente en cualquier parte del mundo, las capas medias también se universalizan, pero de una manera menos ventajosa. Cuando procuran dejar la síntesis, siempre temporal y precaria, de *lo propio* para ir en busca de *lo mundial*, no dejan por ello de ser *parroquiales* para volverse más *universales*. Para comenzar, al mundializarse no se hacen más cultas, ni funcionales, sino más consumistas. Cuando mucho, logran transitar de una idiosincrasia nacional a un conjunto de muletillas y dichos que, pronunciados en inglés, les dan cierta sensación de distinción, de asemejarse todas a la clase media norteamericana. Se vuelven más consumistas, porque acceden a una cultura mundial centrada tanto en imágenes como en formas materiales, tanto en una estética como en una gama de productos. Esta dimensión estética de la nueva cultura mundial está basada, fundamentalmente, como acertadamente dice Benjamin Barber, en imágenes que van “contribuyendo a crear una sensibilidad planetaria, movilizada por logos, estrellas, canciones, marcas y *jingles*. Las relaciones de fuerza devienen fuerzas de seducción; la ideología se convierte en una suerte de *videología* con base en sonidos expresables en bits y clips” (Barber, 2000: 212-213).

En tercer lugar, y sin llegar a ser como esta clase media posmoderna y enloquecida por las megatendencias, el resto de la población, una población cada vez más miserable por efecto de esta apertura hacia las necesidades del capital internacional, se universaliza a través del hambre y el deseo frustrado. Esta población está aún más presa en sus fronteras, como del otro lado de la vitrina o, lo que es lo mismo, del otro lado del televisor, mirando sin poder comprar y añorando viajar sin tener visa. Porque la globalización es un mundo de fronteras abiertas para los productos de las grandes firmas multinacionales, pero no para la gente en general, que se encuentra, como dice Mikhaël Elbaz, “encarcelada entre una mundialización de los objetos y una *tribalización* de los sujetos” (Elbaz, 2000: 5). Un mundo donde los capitales y los objetos fluyen con una libertad que le está negada a la gente. Porque a medida que se flexibilizan las fronteras dentro del primer mundo, se cierran cada vez más y se dificultan los trámites de visado para impedir que pasen los indeseables, es decir, los pobres: incapaces de viajar e incapaces de poseer. A los pobres les queda sólo un hambre globalizado, deseando cosas nuevas que, como las viejas, tampoco están a su alcance.

EL TRÁMITE DE LAS DEMANDAS DE JUSTICIA HACIA LAS MINORÍAS

Dejando atrás el efecto diferenciado sobre las clases, se regresará al tema propuesto, el efecto sobre las etnias y las culturas. Se ha calculado que en el mundo existen 600 grupos lingüísticos y 5 mil grupos étnicos

que viven en los 184 países hasta ahora reconocidos (Kymlicka, 1995b: 1). ¿Tienen ellos una opción mayor de reconocimiento e injerencia en las otras culturas? Deberían ser más visibles, si de verdad la globalización fuera la interculturalidad llevada a su máxima expresión. Pero la globalización no le permite a la interculturalidad más juego que el que Hayek permitía a la democracia. En el documento “Capital social y etnicidad”, citado por el profesor Milton Fisk, el Banco Mundial dice tajantemente: “La etnicidad puede ser una herramienta poderosa en la creación de capital humano y social, pero, si es politizada, la etnicidad puede destruir el capital [...] La diversidad étnica es disfuncional cuando genera conflicto” (Fisk, 2004).

A la luz de esta advertencia, a la interculturalidad no le queda otro camino que el que puede permitirle una agitación inofensiva y más o menos folclórica de las identidades culturales. No en vano Martín J. Beck Matušítk ha denunciado la emergencia de un multiculturalismo lúdico, un multiculturalismo corporativo y un multiculturalismo imperialista (Beck Matušítk, 1998: 100-117). Este autor identifica al último con la promesa de sacarnos de nuestras discusiones sobre el trato justo hacia las minorías al interior de las unidades políticas y llevarlas a un nuevo orden mundial, que se enriquecerá con todas las culturas y será permeable a todas las influencias. Si se recuerda bien, es lo que ofrecía Vargas Llosa.

No obstante, repito, la interculturalidad abierta y transformativa, que es algo distinto del reclutamiento de las etnias y las culturas por un capitalismo consumista, no se ha dejado ver en lo que lleva esta globalización corporativa. Si así fuera, resultaría más fácil para nosotros hoy ver películas noruegas en nuestro sistema de cable, comer platos típicos congoleños o tomar bebidas paraguayas, leer poetas japoneses o escuchar música vietnamita, conocer más de las prácticas religiosas africanas o amerindias y apreciar mejor las diferencias y similitudes entre los pueblos que habitan nuestro planeta. Es cierto que a algo de eso se puede acceder en las grandes capitales del mundo; pero aun allí no pasa de ser una excepción de sincretismo asimétrico que convive perfectamente con la aculturación y el imperialismo cultural. Porque lo que se impone por doquier, incluso en esas grandes capitales, es una creciente *cultura mundial* (*McWorld*), poderosa en cuanto a sus mecanismos de reproducción, pero incapaz de criticarse y corregirse a sí misma. Benjamin Barber afirma respecto de esto:

[Se asiste a una] unidimensionalidad [que] adquiere una realidad geoespacial palpable en la arquitectura de los centros comerciales, en los cuales los lugares públicos han sido reemplazados por los espacios privados destinados a optimizar el comercio. Ellos son emble-

máticos de *Privatopía*, esa nueva ciudadela [...] (vulgar, multirracial y peligrosa), que ofrece un universo de calma y de seguridad provista de una sofisticada vigilancia (Barber, 2000: 215).

El periodista francés Ignacio Ramonet muestra cómo nada conspira más contra la interculturalidad soñada por Vargas Llosa que la homogeneización que va marcando el rostro de este mundo globalizado:

Un estilo parecido de vida se impone de un lado al otro del planeta, inspirado por los medios de comunicación y prescrito por la cultura de masas. De La Paz a Ouagadougou, de Kyoto a San Petersburgo, de Orán a Amsterdam, las mismas películas, las mismas series televisivas, las mismas informaciones, las mismas canciones, los mismos *slogans* publicitarios, los mismos objetos, las mismas vestimentas, los mismos vehículos, el mismo urbanismo, la misma arquitectura, el mismo tipo de apartamento a menudo amoblado y decorado de idéntica manera. En los salones suntuosos de las grandes ciudades del mundo, el encanto de la diversidad cede el paso ante la fulminante ofensiva de la estandarización, de la homogeneización, de la uniformación. Por todas partes triunfa la *World Culture*, la cultura global (Ramonet, 2000: 31).

BIBLIOGRAFÍA

- Barber, Benjamin B. 2000 “Vers une société universelle de consommateurs. Culture McWorld contre démocratie” en Elbaz, Mikhaël y Helly, Denise (eds.) *Mondialisation, citoyenneté et multiculturalisme* (Laval: Les Presses de l’Université Laval).
- Baumann, Gerd 2001 *El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas* (Barcelona: Paidós).
- Beck Matušík, Martin J. 1998 “Ludic, corporate, and imperial multiculturalism: impostors of democracy and cartographers of the New World Order” en Willet, Cynthia (ed.) *Theorizing multiculturalism. A guide to the current debate* (Oxford: Blackwell).
- Bernasconi, Robert 1998 “Stuck inside of Mobile” en Willet, Cynthia (ed.) *Theorizing multiculturalism. A guide to the current debate* (Oxford: Blackwell).
- Elbaz, Mikhaël 2000 “Introduction a Mondialisation, citoyenneté et multiculturalisme” en Elbaz, Mikhaël y Helly, Denise (eds.) *Mondialisation, citoyenneté et multiculturalisme* (Laval: Les Presses de l’Université Laval).

- Fisk, Milton 2004 "Multiculturalism and neoliberalism". En <www.worldbank.org/poverty/scapital/sources/ethnic2.htm#neg> 29 de octubre.
- Habermas, Jürgen 1994 "Struggles for recognition in the democratic constitutional State" en Gutman, Amy (ed.) *Multiculturalism* (Nueva Jersey: Princeton University Press).
- Hayek, Friedrich A. 1991 "Majority rule" en *Democracy, theory and practice* (Belmont: Wadsworth).
- Kymlicka, Will 1995a *Ciudadanía multicultural* (Barcelona: Paidós).
- Kymlicka, Will 1995b *Multicultural citizenship. A liberal theory of minority rights* (Oxford: Clarendon Press).
- Kymlicka, Will 1996 "Federalismo, nacionalismo y multiculturalismo" en *Revista Internacional de Filosofía Política* (Madrid) N° 7.
- Olivé, León 1999 *Multiculturalismo y pluralismo* (México DF: Paidós/UNAM).
- Ramonet, Ignacio 2000 "Globalisation, culture et démocratie" en Elbaz, Mikhaël y Helly, Denise (eds.) *Mondialisation, citoyenneté et multiculturalisme* (Laval: Les Presses de l'Université Laval).
- Rancière, Jacques 2000 "Citoyenneté, culture et politique" en Elbaz, Mikhaël y Helly, Denise (eds.) *Mondialisation, citoyenneté et multiculturalisme* (Laval: Les Presses de l'Université Laval).
- Sartori, Giovanni 2001 *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros* (Madrid: Taurus).
- Vargas Llosa, Mario 2000 "Culturas y globalización" en *El Tiempo* (Bogotá) 11 de junio.
- Villacañas, José Luis 1998 "El Estado y las culturas. Sobre una cuestión básica del multiculturalismo" en Hoyos, Guillermo y Uribe, Ángela (comps.) *Convergencia entre ética y política* (Bogotá: Siglo del Hombre).