

# Límites del cambio: de la desigualdad de razas a la diferencia de culturas

**Wilder Pérez Varona  
Reynier Abreu Morales**

*Investigadores. Instituto de Filosofía, Academia de Ciencias de Cuba.*

En 1946, Fernando Ortiz daba a la luz *El engaño de las razas*.<sup>1</sup> Apenas un año antes, la Europa devastada —y el mundo entero— sopesaba en Auschwitz los efectos de su sueño de Razón universal. La llamada *solución final* marcaría el límite de una forma de dominación y explotación sustentada en la idea de raza, que se desplomaba junto al mundo colonial que le fue consustancial. Aquel texto formaba parte de una oleada de rechazos a la acogida, más que secular, de la noción de raza en las ciencias, así como de reclamos por políticas gubernamentales de amplia vocación humanista.

No es nuestra intención comentar, sin embargo, la vasta y meticulosa crítica de *El engaño*... hacia una «falsa creencia de fatalismo inexorable» que había privado a la humanidad «de su fe consciente en la virtualidad de sus propios esfuerzos individuales y colectivos».<sup>2</sup> Nos interesa retomar el hilo allí donde nuestro sabio vislumbraba una alternativa posible a aquel biologicismo, al atisbar, acaso como remedio, el recurso creciente a la idea de *cultura*. Este concepto, «esencialmente humano y sociológico», al vincular a los grupos humanos según sus medios de vida y conductas

sociales, señalaba un desplazamiento evidente desde lo biológico hacia lo social.

Este desplazamiento de la noción de raza a la de cultura será el objeto del presente análisis. Nótese desde ahora que el esfuerzo general por desalojar la idea de raza de los predios de la ciencia soslayaba que semejante noción, aun antes de ser ensayada por las taxonomías del siglo XVIII, había ocupado, desde la alborada del mundo moderno, un lugar cada vez más universal en la legitimación y reproducción de sistemas de dominación. El desafío consistía en procurar esto, una vez que la deducción de consecuencias (culturales, políticas, psicológicas) a partir de la existencia de razas desiguales fuera —como la propia *raza*— impugnada por su ineficacia explicativa durante la breve hegemonía antirracista posterior a 1945.

Como tendencia, las disquisiciones acerca de la científicidad de ese término cedieron ante la indagación de las causas de la creencia de individuos y sociedades en la existencia de razas —que suponen incompatibles y desiguales—, de acuerdo con lo cual organizan sus vidas y relaciones. Se fue produciendo así, como resultado del cambio de las condiciones sociales de posguerra,

la sustitución de una *antropología de las razas* por una *antropología de los racismos*.

Lo decisivo es que tales intentos por comprender la constitución específica del racismo y su evolución imprimieron al término una creciente indistinción —respecto a su definición, orígenes, unidad, grado de generalidad etc.—, en un doble sentido: en qué medida se entrelaza con fenómenos de otra naturaleza (sexismo, nacionalismo, alienación, etc.), o bien como resultado final y contingente de procesos como la colonización y la globalización, entre otros.<sup>3</sup>

Se registran así mutaciones en el racismo, en tanto objeto de estudio, en el sentido de ambigüedad y polisemia, como resultado del entrelazamiento y mediación de distintas relaciones históricas y conceptuales, y la consiguiente diversidad de sus usos. Ello ha implicado, desde entonces, un enorme reto para el pensamiento social. Estudiosos tan distantes como Immanuel Wallerstein y Clifford Geertz han coincidido en la incapacidad de las ciencias sociales para aprehenderlo, solo que esta coincidencia de juicios se basa en una valoración diferente de sus causas. Mientras para el primero dicha limitación es constitutiva de las disciplinas sociales, por la escisión fundamental entre verdad y valor que las ha informado, junto a su compromiso con la administración del orden social y, en definitiva, eurocéntrico,<sup>4</sup> para el segundo esta carencia, propia del tratamiento de la ideología, reside en la desatención hacia el «proceso autónomo de formulación simbólica». Se refiere con ello a la capacidad de las ideologías para vincular estados y actitudes psicosociales y elaboradas estructuras simbólicas, o sea, para transformar «el sentimiento en significación», y de este modo objetivarlo, tornarlo «socialmente accesible».<sup>5</sup>

En el clima de exculpación que siguió a la *solución final nazi*, y a la institución de la lucha antirracista como centro de la política internacional por los derechos humanos, los enunciados típicamente racistas quedaron expuestos a la censura pública, subsumidos en una suerte de instancia reprimida, latente, de la retórica al uso. Sin embargo, la equívoca demarcación de lo interior y lo exterior, propios del racismo desde la colonización, aparecería ocupada pronto por las variaciones en torno a la diferencia cultural.

El propósito de este trabajo es analizar las mutaciones del tratamiento de la cuestión racial en el ámbito del pensamiento producido en y referido a las democracias occidentales —en específico las europeas— de las últimas décadas; más precisamente, el modo en que las diferencias culturales desplazan a las desigualdades raciales en las prerrogativas y modos de operar de «lo natural», en el orden comunitario. Las condiciones de tal desplazamiento incidirán en la constitución de lo cultural como espacio por excelencia en que serán dirimidos

Límites del cambio: de la desigualdad de razas a la diferencia de culturas

los conflictos políticos, y vendrá re-apropiado por la retórica dominante a través de dos lógicas distintas de «despolitización», mas recíprocamente implicadas: el racismo diferencialista y el multiculturalismo.

## Nuevo terreno para el renacer del racismo

Hace mucho, se advirtió que el genocidio nazi —por tomar la manifestación devenida arquetípica— podía ser interpretado no solo como una eugenesia extrema que reemplazaba el control prolongado de la natalidad por el asesinato en masa, sino en tanto expresión lógica del ideal de cultura, entendida como integración absoluta, en este caso de la «nación» alemana.<sup>6</sup> Vale señalar una complicidad entre racismo y nacionalismo que salta a primera vista: tanto la comunidad de sus oposiciones al individualismo y al universalismo, como su propensión a biologizar su concepción de lo colectivo, les confiere, al menos, una identidad parcial. Todo nacionalismo ha implicado, en efecto, la producción de una «etnicidad ficticia» a falta de un sustrato étnico previo a la conformación de los Estados-nación. De ahí que deban crear «en el tiempo de la historia» su unidad imaginaria contra otras posibles. Y el racismo se ha mostrado eficaz ante el requerimiento vital —para Estados-nación establecidos en territorios históricamente cuestionados— de administrar los movimientos poblacionales, y de crear la noción de pueblo en tanto unidad política superior a las divisiones de clase. La estructura heterogénea del racismo, conformada por un sistema histórico de exclusiones y dominaciones interdependientes, aparenta sin embargo la cohesión que procuran los prejuicios, comportamientos y discursos, o sea, la unidad en torno a la que se organizan los nacionalismos.<sup>7</sup>

El nacionalsocialismo —volviendo a nuestro ejemplo inicial— echó mano entonces a una mitología popular plagada de alusiones ancestrales y de aires mesiánicos para reimplantar el racismo biológico del discurso dieciochesco de la guerra de razas,<sup>8</sup> con lo que la instauración de un orden social eugenésico y la «exaltación onírica de una sangre superior» supuso el genocidio sistemático de los otros.<sup>9</sup> La singularidad nazi consistió en el esfuerzo de crear un Estado racial —garante de la integridad, de la superioridad y pureza de la raza— en el que la finalidad declarada de cada faceta de la política y de la organización de la sociedad fuera la gestión normalizadora de dicha pureza. Por ejemplo, la persecución de desviaciones sociales y políticas fue justificada al considerarlas como amenazas biológicas a la supremacía aria.

Una de las consecuencias de la Segunda guerra mundial, como testimonian las investigaciones antropológicas, desde Franz Boas hasta Claude Lévi-Strauss, fue la de posibilitar que la impugnación del orden jerárquico

racial fuera crecientemente realizada en términos culturales; pues el concepto de cultura, que conservaba de su raigambre alemana connotaciones diferenciadoras, atento a las peculiaridades de grupos humanos,<sup>10</sup> se hallaba maduro para legitimar la diversidad de formas de organización de la vida humana, cristalizadas en identidades culturales inconmensurables en su validez. De este enfrentamiento ha devenido la apología de la singularidad cultural con que Ruth Benedict concluye su popular *Pattern of Culture*,<sup>11</sup> al afirmar que cualquier cosa que un grupo de personas esté inclinado a hacer merece el respeto de otro.

Apenas remontadas las catástrofes de la guerra y como parte de las nuevas políticas culturales de la UNESCO, Lévi-Strauss se mostraría menos relativista, pero más certero en su advertencia:

A la inversa de la diversidad entre las razas, que presenta como principal interés el de su origen y el de su distribución en el espacio, la diversidad entre las culturas plantea numerosos problemas [...] hay que preguntarse en qué consiste esta diversidad, a riesgo de ver los prejuicios racistas, apenas desarraigados de su base biológica, renacer en un terreno nuevo.<sup>12</sup>

Las transformaciones de las décadas siguientes conformarían el fundamento decisivo para la realización de esta suerte de profecía. La cultura se afirmaba cada vez más como un elemento imprescindible para la reproducción material, al integrarse de manera creciente a la producción de bienes, al ritmo acelerado del sector terciario, de la conformación de redes de comunicación planetarias, de los cambios educacionales y de la generalización del consumo de masas, procesos de una envergadura hasta entonces insospechada por el proyecto modernizador.

Esta diseminación social, que sucedió a la pérdida autonomía de lo cultural, que tantos estudios ha motivado, resulta para Fredric Jameson análoga a una explosión, «hasta el punto de que se puede afirmar que toda nuestra vida social —desde el valor económico y el poder estatal hasta las prácticas y la propia estructura de la misma psiquis— se han tornado culturales, en cierto sentido original, que la teoría aún no ha descrito».<sup>13</sup>

Mas todo esbozo de las condiciones que han sostenido este proceso de resignificación de lo cultural como principio normativo en relación con la política y con las formas de organización social quedaría trunco si no se considera las luchas de los pueblos colonizados por su liberación nacional. Su fehaciente, aunque equívoca impugnación de la égida civilizatoria de la autoconciencia occidental, así como de su mudo confinamiento en los márgenes de la civilización, al confluir con la formación de una red de comunicación global y con la «internacionalización de los movimientos de población» —en este caso, la creación de «colonias europeas»— creó un espacio político inédito hasta la

fecha. Definido por el encuentro físico y simbólico de diversos grupos poblacionales, y regulado por la ley del mercado, debido a la circulación creciente de capitales, tecnologías e información, *el espacio multicultural* deviene un rasgo esencial del capitalismo multinacional.

Este nuevo espacio político, concebido en términos de encuentro y coexistencia entre culturas diversas, resultó de la derogación de las administraciones coloniales, y la sustitución de la dicotomía metrópoli/colonia por la equivalencia representativa de Estados-nación soberanos, cuya aparente homogeneidad ocultaba una separación estructural —si bien inestable— entre dos mundos, dos humanidades inconmensurables: la superdesarrollada y la subdesarrollada.

El término fue acuñado como expresión de tal contradicción, dentro de los Estados Unidos, donde la idea de lo nacional se había sustentado no solo en el bienestar e intereses comunes —y en ciertos estándares de consumo—, sino en que una de las determinaciones de la identidad de la nación, según la ideología tradicional, era la afirmación de cada comunidad étnica particular. La apertura migratoria, requerida y alentada por su indisputable supremacía de posguerra, significó, en la situación derivada de la derogación del segregacionismo, el establecimiento de nuevas condiciones para una diversidad de procesos de identificación que reclamaban un reconocimiento de sus peculiaridades culturales y demandaban políticas sociales atentas a la desigualdad de sus condiciones y posibilidades. Semejante contexto prohijó la política del respeto a las diferencias, del derecho de las «minorías» y de las *affirmative actions*.

Desde 1960, la palabra «cultura» [...] significa la afirmación de identidades específicas —nacionales, sexuales, étnicas, regionales— en vez de su superación [...]. Ya no es un instrumento para resolver la lucha política, ni una dimensión más elevada o profunda en la que nos podemos reconocer como semejantes, sino que es parte del propio léxico del conflicto político.<sup>14</sup>

La acepción corriente de la cultura como ámbito de lo apolítico y lo extraterrenal, quedó barrida por ese movimiento de politización que, al tiempo que desdibujaba el significado de lo cultural para expresar formas específicas de vida, fragmentaba la significación universal de la tradicional concepción estética y elitista, una vez que la expansión de la cultura de masas hacía tambalear la existencia de las vanguardias artísticas.

Los años 60 y los 70 fueron testigos, en todo el mundo occidental, de confrontaciones culturales nuevas o renovadas,<sup>15</sup> que demandaban, en diversos dominios, el reconocimiento de la identidad del actor/comunidad, y significaban, de hecho, un movimiento de «invención de diferencias», aun en los casos, por lo demás muy extendidos, en que tales movimientos se conferían el aspecto de la tradición.

**En el clima de exculpación que siguió a la *solución final* nazi, y a la institución de la lucha antirracista como centro de la política internacional por los derechos humanos, los enunciados típicamente racistas quedaron expuestos a la censura pública, subsumidos en una suerte de instancia reprimida, latente, de la retórica al uso.**

## Entre el mercado y la etnicidad

En los años que siguieron a la crisis petrolera era ya evidente que el universalismo económico, la idea de un mercado sin fronteras y la tendencia hacia la homogeneidad de normas productivas y de estilos de vida, así como la expansión de las comunicaciones amenazaban las bases tradicionales de la soberanía del Estado nacional. Es decir, comenzaron a socavar el proceso histórico de estandarización funcionalmente necesario de las ciudadanías, así como los vínculos peculiares con sus respectivos gobiernos nacionales. El Estado-nación, «universal concreto» por excelencia de la modernidad, se ha visto desgarrado ante lo que suele interpretarse como la acción de dos fuerzas opuestas.

La supresión de barreras y distancias geográficas, consecuencia del flujo móvil de mercancías, trabajo y capitales, ha producido una creciente diferenciación explícita de las cualidades espaciales, al tiempo que la erosión de las estructuras normativas de Estados en proceso de desregulación —en detrimento de su capacidad para integrar socialmente a la población— crea las condiciones de «vacío institucional» e inseguridad propicias para nuevos reclamos de «historias de identidad».<sup>16</sup>

La dependencia de los Estados-nación respecto al mercado —en esencia extraterritorial— y su impotencia ante la constitución simultánea de redes supranacionales de dependencia, por un lado, y la descentralización o regionalización de entidades locales autónomas; así como la fragmentación de los viejos Estados federales, por otro, han conformado una situación favorable para el triunfo de la apelación a viejas fórmulas nacionalistas. El modelo tradicional del Estado-nación gobernado desde un solo centro no ha cesado de debilitarse desde entonces; el colapso del bloque soviético aceleraría aún más este proceso.<sup>17</sup> El papel creciente de las nuevas tecnologías y de la denominada «internalización directa del capital», junto a la crisis de las izquierdas, ha quebrado el equilibrio clasista de los *Welfare States*, al restringir las posibilidades estatales «de imponer ciertas condiciones mínimas y ciertos límites a la explotación».<sup>18</sup>

En un sentido fundamental, la delimitación occidental de las fronteras en que operaban las

representaciones de raza y etnicidad queda desplazada por la conformación de espacios de coexistencia entre culturas esencialmente diversas. La ambivalente relación del racismo con la unidad e identidad nacionales se ha mostrado, por una parte, en la forma de un nacionalismo exacerbado, como apelación a la integridad nacional. En este caso, la cultura, en tanto patrimonio de la nación, debe ser preservada de toda degradación, con lo que se produce una «racificación» de grupos sociales distinguidos según estereotipos (estilos de vida, creencias, orígenes étnicos) que se erigen en «estigmas de exterioridad e impureza». El recurso a convencionalismos jurídicos o a la ambigüedad de particularidades culturales pretende soslayar que únicamente la visibilidad de los «falsos nacionales» sustenta la postulación de los verdaderos, cuya identidad cultural permanece invisible. Esta regularidad lleva a un efecto paradójico: la apelación a un núcleo imposible de autenticidad conduce a desestabilizar la nación histórica, con lo que se recrudece la crisis simbólica e institucional de los Estados-nación.<sup>19</sup>

Por otra parte, la regularidad con que las teorías raciales, desde el siglo XIX, han invocado la existencia de comunidades transhistóricas y supranacionales (de lengua, de descendencia, de tradición) ha supuesto una idealización del nacionalismo mediante el establecimiento de una «universalización específica», que ha hallado nuevos motivos en la afirmación de una herencia conjunta judeocristiana, o en las oposiciones de diversos *clashes* civilizatorios al universalismo de la lucha de clases.

Se ha insistido en que tales fenómenos se hallan condicionados por la inversión de la lógica que ha conformado los Estados-nación, del movimiento de supresión y/o reinserción de formas auténticas de estilos de vida de las comunidades locales y sus tradiciones étnicas, a «comunidades imaginadas», con sus «tradiciones inventadas»<sup>20</sup> en el pasado común —recreado— de la nación. El aparente retorno a formas de identificación más locales, «subnacionales», obedece a que la institución «abstracta» de la identificación nacional es vivida de manera creciente como un marco externo y formal. De ahí el recurso a formas de identificación más «orgánicas» e «inmediatas» (étnicas, religiosas, incluso de estilos de vida), en tanto aprehenden al sujeto en

su forma de vida específica, a diferencia de la libertad formal que le otorga su condición de ciudadano.

Sin embargo, este desplazamiento de las formas de identificación secundarias hacia formas primarias de comunidades «orgánicas» señala que «la pérdida de la unidad orgánico-sustancial se ha consumado plenamente».<sup>21</sup> Mediada esta «unidad» por el mercado mundial contra el que reacciona, no se experimenta ya como un vínculo inmediato y sustancial «natural», sino como resultado de la «libre elección» de los individuos. Con ello, la situación tiende a perpetuarse, al ocultar la realidad del proceso diferenciador —la sujeción de cada individuo a una densa red de relaciones de mercado globales— bajo la forma de un derecho universal.

Ello evidencia la disolución de los límites «naturales» del Estado-nación, bajo el embate de formas de identificación particulares y de la lógica transnacional del mercado, su impotencia para mediar entre este y la etnicidad. Es decir, que lejos de representar movimientos regresivos, las comunidades fundamentalistas de tipo étnico, religioso, de estilos de vida devienen ámbitos de mediación, modos de manifestarse la relación entre el individuo y una gama de posiciones identitarias, en el límite, de opciones de consumo. Su irrupción muestra la emancipación final de la lógica económica del mercado respecto a la etnicidad particular —«pura», «originaria»—, esto es, la consumación del proyecto ilustrado, no la inversión de la tendencia moderna. Pero nada es más exhibido y ocultado, al unísono; lo que exacerba los intentos de proveer al orden comunitario de un nuevo fundamento natural.

## La naturalización de lo cultural

Varios estudiosos han propuesto términos como «racismo sin raza» o neo-racismo —llamado además cultural, diferencialista o simbólico— para referir la reacción al fenómeno del «Tercer mundo a domicilio», a la aparición de los «nuevos proletarios» en Europa occidental, efecto de la diseminación poblacional catalizada por las condiciones ya descritas.

Se trata de la emergencia, tras la crisis de los años 70 en los países occidentales, de una suerte de fundamentalismo cultural —en realidad, de una ascendente estatalización del nacionalismo— que ha colocado a los *inmigrantes*, como objeto predilecto, en el lugar tradicionalmente ocupado por judíos, negros o asiáticos. Así, los Estados-nación en crisis de la era poscolonial han subsumido las nuevas clases del proletariado internacional bajo la categoría de inmigrantes, nueva designación de la raza que oculta antagonismos poseedores de un origen diferente.

De hecho, la representación dominante ha venido asumiendo al inmigrante más que por su condición de

fuerza de trabajo, por los rasgos de su identidad de origen: nacional, étnica, religiosa. Lo cultural ha reemplazado, en el imaginario colectivo, a la representación de lo social: la idea de un conflicto estructural dentro de cada Estado-nación ha cedido ante las escisiones en nombre de la diversidad cultural. Es que las identidades culturales, ahora en la palestra pública, resultan propias de una migración no reducible a un único modelo, y conforman redes de acción que escapan a las lógicas nacionales.

Pierre-André Taguieff sintetiza algunas de las características de esta transición a un aparente otro racismo, denominado «racismo diferencialista», a partir de tres operaciones retóricas e ideológicas fundamentales, que señalan tres grandes cambios en los conceptos básicos, argumentos y actitudes dominantes en el proceso creciente de racificación que despunta en los 70.

La retórica racista deviene «culturalizada». Es decir, que la referencia explícita a la pureza racial o de sangre a partir de metáforas bio-zoológicas es reemplazada por reformulaciones antiuniversalistas que proscriben el contacto y entrecruzamiento interculturales y proponen un desarrollo separado como salvaguarda de la autenticidad cultural. Las ideas ostensibles de jerarquía y desigualdad, al no ser ya argumentadas sobre la existencia de razas, son desplazadas por un fundamentalismo expresado en un vocabulario que apela a la «exclusiva afirmación de diferencias» entre entidades comunitarias, cuya premisa debe ser la de preservar y/o recuperar su heterogeneidad, sus irreductibles peculiaridades de la homogeneización/destrucción identitaria a que lleva el mestizaje étnico y cultural.

Finalmente, la racialización del «derecho a la diferencia» y en general de los espacios en que convergen asuntos concernientes a identidades colectivas, resulta del uso sistemático de una retórica que se apropia de términos y valores antirracistas para ensalzar la diferencia a ultranza (heterofilia) o bien rechazar lo diferente (heterofobia), lo que torna las posiciones de este nuevo racismo menos evidentes y reconocibles.<sup>22</sup>

La pronta generalización de estas premisas hallaron, según el estudioso francés, un terreno propicio en el individualismo posmoderno, sensible a asumir el «motivo diferencialista» para vetar las mezclas interculturales. De manera que esta hiperbolización de las diferencias y de la pluralidad cultural se diluye en un imaginario dispuesto a contraponer Diferencia *vs.* Jerarquía —y por tanto a socorrerse del equívoco de la «igualdad en la diferencia»— y a apreciar todo universalismo como una abstracción impositiva (fin de las grandes narrativas, etcétera).

Las funciones del discurso biologicista de la raza han resucitado, entonces, bajo nuevas retóricas que promueven la necesidad de preservar la identidad cultural y aluden a una suerte de umbral de tolerancia para amparar la política excluyente y «segregacionista» de los Estados primermundistas. De hecho, Etienne Balibar nos alerta sobre que, tras los cambios en la doctrina y el lenguaje, no solo ha permanecido la estructura —la negación del derecho del otro—, sino que tales mutaciones, en la práctica, «conducen a los mismos actos».<sup>23</sup>

Sean la lengua, las tradiciones o los modos de pensar los fundamentos proclamados de las instituciones sociales, las instancias de la cultura propia cuya pureza debe ser preservada o recuperada respecto al extranjero procreador de híbridos, o a la maquinaria homogeneizadora de la globalización, la mistificación del extraño como absolutamente diferente justifica la hostilidad hacia él como lo hacía el racismo biologicista.

Nuestro sentido de la cultura está característicamente propuesto para desplazar la raza, pero [...] la cultura ha vuelto a ser una forma de continuar, más que de repudiar, el pensamiento racial. El apelar a la raza es solo lo que hace de la cultura un objeto de afecto y lo que ofrece nociones como el perder nuestra cultura, el preservarla, el robar la cultura de otro, el restituirla la cultura, etc. [...] La raza transforma a la gente que aprende a ser lo que hacemos en ladrones de nuestra cultura y a la gente que nos enseña a hacer lo que ellos hacen en destructores de nuestra cultura; la raza hace de la asimilación una suerte de traición y del rechazo a ser asimilado una forma de heroísmo.<sup>24</sup>

Al ser reprimida la idea de raza en el discurso político y al desaparecer como premisa ostensible de ciencias e instituciones, pudo surgir la ilusión de haber sido superado, en lo fundamental, el esquema de dominación racista, lo cual velaba el proceso real: la trasmutación de un esquema de dominación basado en la idea explícita de raza. No obstante, la operación de clasificación —premisa lógica de toda jerarquización posible— prolonga su función naturalizadora por excelencia, su «proyección de las diferencias históricas y sociales en el horizonte de la naturaleza imaginaria».<sup>25</sup> Solo que en este racismo diferencialista o de segundo orden la discriminación aparece desplazada de los caracteres inmediatos de los grupos clasificados hacia los criterios de clasificación; de la naturalidad de las razas y de la pertenencia racial a la de las actitudes y comportamientos racistas. En efecto, los argumentos diferencialistas, al tiempo que se presentan como antirracistas, pretenden explicar —a la postre, justificar— las reacciones espontáneas de agresividad xenófoba y violencia colectiva, sobre la base de la mencionada incompatibilidad de tradiciones y formas de vida.

Tras la disolución de las fronteras entre lo cultural y lo natural, el conjunto de relaciones de poder (de decisiones políticas, de condiciones institucionales) legítima y promueve el desarrollo «natural» de «organismos» como el capitalismo, el mercado, o las culturas. De hecho, el racismo moderno continúa ofreciendo el modelo para la generalización de esta estrategia, toda vez que la relación difusa entre lo humano y lo animal ha sido una invariante en la fundamentación de sus diversas manifestaciones; desde la selección del más apto que preconizaba el darwinismo social clásico, hasta la tipificación de comportamientos «socioafectivos» de la sociobiología y la etología contemporáneas.<sup>26</sup> En el culturalismo diferencialista, el discurso de la diferencia cultural suele enlazarse al ecologista —insistencia en la necesidad del aislamiento de las culturas para la preservación de sus condiciones «naturales»— o se carga de metáforas con connotaciones naturalistas. El reemplazo de la raza por la cultura no ha impedido el recurso a significantes ya consagrados como «descendencia», «herencia», «arraigo», que denotan la oposición imaginaria entre la humanidad y su estado natural originario.

La proliferación de la xenofobia permite suponer, además, la existencia de reminiscencias del esclavismo colonial en la forma de prejuicios y discriminaciones que han sobrevivido a las prácticas institucionales derogadas, de una memoria todavía vigente de huellas históricas singulares. Las imágenes del antisemitismo y del racismo colonial son formaciones aún activas que participan en la estructuración de los movimientos y comportamientos surgidos en las condiciones actuales. Ya se muestre como la memoria de un desprecio colonial, el resentimiento de ciudadanos de una potencia derrocada, o la ilusión paranoide de una revancha, lo cierto es que este imaginario reacciona alarmado ante el movimiento de etnización que se expande bajo diversas formas: desde las conflagraciones étnico-religiosas, pasando por las identidades étnicas que pugnan por su reconocimiento en espacios públicos, hasta los separatismos que pretenden sustraerse a los marcos de las fronteras nacionales.

Al conformarse la cultura en el espacio de disputa privilegiado para dirimir las diferencias mutuamente excluyentes entre grupos sociales, ello hace posible que esta delimitación de fronteras bioculturales sea reproducida entre diversas prácticas políticas antirracistas, desarrolladas por grupos cultural y étnicamente minoritarios. Tales identidades minoritarias u oprimidas, propias de comunidades de inmigrantes, recurren a estrategias «esencialistas» de resistencia que promueven posiciones de clausura respecto a un particularismo cultural que se toma como dado y homogéneo.<sup>27</sup>

Samuel Huntington, al desplomarse los regímenes socialistas estadólatras, divulgó su escatológica visión: «En el mundo de la posguerra fría, las distinciones más importantes entre los pueblos no son ideológicas, políticas ni económicas; son culturales». <sup>28</sup> Tras esta exaltación del fin de las ideologías y de la «fuerza divisiva y unificadora de la cultura», en el lugar consagrado a recurrir a la carencia de alternativas viables frente al eterno presente del capitalismo multinacional, aparece el síntoma de una forma más sutil de funcionamiento ideológico. Este tránsito de una ideología abiertamente racista y jerárquica hacia la «horizontalidad» de diferencias culturales insuperables, no puede eludir la persistente continuidad en sus efectos discriminatorios. La jerarquía ya no requiere ser hecha explícita por las nuevas doctrinas: su uso práctico y los criterios de diferenciación colocan los «obstáculos» para adquirir *la* cultura, invariablemente, del lado de las culturas «diferentes». <sup>29</sup>

De ahí que este neorracismo haya sido expuesto como «radicalismo o populismo de derecha» por una posición demócrata-liberal que pretende desmarcarse de toda relación con un pasado de dominación y exclusión, al presentarse como la solución universal ante la saturación de expresiones fundamentalistas que aquel alienta y justifica. Se trata de un conjunto de políticas y corrientes teóricas que procuran soslayar toda referencia a viejas dicotomías, mediante la consecuente multiplicación de las diferencias y la apelación a la tolerancia cultural, o, si se prefiere, a la tolerancia con la diferencia. Esta alternativa liberal postula una «inclusión simbólica», una gestión tecnocrática de las diversas identidades culturales en el ámbito de los nuevos órdenes sociales, rotulados como «sociedades de consumo», «de comunicación de masas», «de la información», en fin sociedades enmarcadas en una dinámica que ya no respondería a los antagonismos de clase y a los conflictos ideológicos propios del capitalismo imperialista precedente.

Semejantes demarcaciones no solo ocultan el condicionamiento recíproco entre las militancias integracionistas y los presupuestos «desideologizados» del *multiculturalismo*, con sus posmodernas políticas pluralistas y su utopía centrista, sino la manera en que se pretende arraigar la idea de que el futuro no sería otra cosa que la expansión del actual capitalismo global.

## La ficción universal

La idea central que analizaremos a continuación ha sido sucintamente expresada por Slavoj Žižek:

El problema del imperante multiculturalismo radica en que proporciona la forma (la coexistencia híbrida de distintos mundos de vida cultural) que su contrario (la contundente

presencia del capitalismo en cuanto sistema mundial global) asume para manifestarse: el multiculturalismo es la demostración de la homogeneización sin precedentes del mundo actual.»<sup>30</sup>

Desde sus primeras páginas, *En defensa de la intolerancia* advierte de la trampa que la perspectiva multicultural supone, precisamente porque este enfoque se ofrece como la única solución posible y deseable ante el auge de fundamentalismos e intolerancia. El multiculturalismo promueve la coexistencia «híbrida» de los distintos modos de vida cultural, la convivencia «pacífica», y en plano de igualdad, con el Otro, si bien como ente cultural abstracto, privado de sustancia, entidad folklórica aséptica. Su propuesta, tildada, no sin razón, de «represiva» por Žižek,<sup>31</sup> puede ser analizada en varios niveles, que forman parte de un único momento conceptual.

En primer lugar, lo que permite su efectividad ideológica es el ocultamiento de su ser esencial. Con la afirmación de la tolerancia hacia cada una de las formas de vida existentes, el multiculturalismo constituye la muestra más palpable de la omnipresencia del capitalismo como sistema mundial. En otras palabras, es la prueba de la homogeneización del mundo, en el sentido de la naturalización actual del sistema capitalista. Constituye la afirmación de un escenario en el que la verdadera lucha política se metamorfosea en una «batalla cultural» que buscaría el justo derecho de reconocimiento de las culturas marginales. Pues en tanto la derecha esgrime, frente a la amenaza de la globalización, la necesidad de preservar la identidad particular comunitaria —la etnia o su hábitat cultural—, lo que pretenden los liberales multiculturalistas es exorcizar la amenaza de la «politización», de las demandas universales, o mejor, de la universalización de las reivindicaciones particulares, juzgándolas «imposibles», dada la lógica actual del orden mundial, que asigna a cada parte el lugar que le corresponde.

A nivel estatal, propone una «política de identidad» pluralista, de reconocimiento de los estilos de vida particulares, de tolerante coexistencia de grupos con estilos de vida híbridos o itinerantes (mujeres hispanas, homosexuales negros, madres lesbianas, etc.). Es decir, afirma una omnicomprensiva inclusión simbólica de unidad en la diferencia —«todos iguales, todos diferentes»— que apela a un conjunto de medidas jurídicas, psicológicas y sociales de aislamiento y contención: desde la identificación y negociación de problemas específicos de cada grupo, o, preferiblemente, subgrupo —es decir, problemas privados de toda adscripción genérica— hasta el paquete de medidas *ad hoc* para la solución de tales demandas particularizadas («discriminación positiva»).<sup>32</sup>

Lo novedoso de este proceso de *ghettización*, típicamente representado, sin ser exclusivo, por grupos

de inmigrantes y sus descendientes, es la renuncia al objetivo de asimilación, a favor de la competencia con otros grupos por una parte de los recursos de la autoridad general.<sup>33</sup> De modo que este incesante surgimiento y proliferación de grupos o subgrupos, con su calidoscopio de identidades y su continua recreación en la particularidad, solo se hace pensable en los términos de la única universalidad «real» de la globalización capitalista: su único vínculo es el del mercado, siempre dispuesto a satisfacer sus demandas específicas. En palabras de Fredric Jameson: «las diversas políticas de la Diferencia —las diferencias inherentes a las distintas políticas que competen a la «identidad de grupo»— solo han sido posibles por la tendencia a la nivelación de la identidad social generada por la sociedad de consumo».<sup>34</sup> Una vez más, la absoluta diferencia se muestra equivalente a la identidad absoluta.

Esta celebración de la diversidad de identidades sociales, esta multiplicación de las diferencias, solo se sostiene sobre la base de la negación del verdadero antagonismo social que sustenta la existencia de todos los demás conflictos que afectan a la totalidad de la sociedad: la lucha de clases. La introducción de la multitud de comunidades culturales, estilos de vida, religiones, orientaciones sexuales, etc., significa, de hecho, la postulación de una igualdad subyacente en la que es posible contener todas esas diferencias, en la que hay suficiente espacio para las nuevas y múltiples subjetividades políticas. Por su parte, las protestas de estas últimas contra las formas típicamente modernas de alienación, contra la lógica coercitiva y monolítica del proyecto ilustrado, no impide la reproducción fragmentada que realizan de estas.<sup>35</sup>

Claro que no se trata de negar la pertinencia de las reivindicaciones propias de las formas posmodernas de subjetivación política (feminismo, gays y lesbianas, ecología, minorías étnicas, etc.), que, en cualquier caso, han contribuido a la politización de espacios hasta entonces asumidos como apolíticos, transformando el contexto cultural y político actual. De hecho, el problema de las posibilidades de transformación social a partir de tales reivindicaciones, de sus necesidades de articulación y reinención de formas de politización, ha sido recurrente entre defensores y detractores.

Para la antropología cultural que sustenta James Clifford, la predilección por la diversidad, propia de esta disciplina, su búsqueda de «visiones y prácticas utópicas y transformadoras»<sup>36</sup> tras las emergencias y márgenes del sistema hegemónico, debe sortear una doble amenaza. Por un lado, la defensa nostálgica y apriorística o la alarma ante la supuesta desaparición de las tradiciones distintivas y, por otro, la celebración acrítica de toda diferencia —sean supervivencias tradicionales o nuevas formas híbridas— como «resistencias» al orden

dominante. Clifford reclama, en todo caso, un análisis etnográfico, que parta de las «estructuras negociadas en historias de contacto específicas», de la valoración de las posibilidades concretas de las agencias locales y de las tradiciones previas frente a las fuerzas sistémico-globales. Sin embargo, esta politización que revaloriza las potencialidades de resistencia de lo local, usualmente no ha dejado lugar para la política más allá de las prácticas culturales ni ha rebasado los particularismos de la diferencia cultural.

Judith Butler señala que la condena de estos «nuevos movimientos sociales» sustentada en la pretensión de demarcar inequívocamente lo económico de lo cultural —o bien, en un análisis clasista objetivo de políticas enfáticamente culturales y supuestamente autorreferenciales—, implica un intento de reinstaurar una hegemonía que domestique y subordine las diferencias, una nueva «unidad forjada sobre la base de exclusiones». La autora rechaza así la posibilidad de toda plataforma previa de articulación, de todo universal capaz de aglutinar y reducir, a priori, las diferencias dentro de estos movimientos: solo preservando los «modos de funcionamiento políticamente productivos» podrían aparecer puntos de convergencia que no anulen el dinamismo del «encuentro conflictivo» entre tales prácticas.<sup>37</sup>

Lo cierto es que, pese a la legitimidad de tales advertencias, en tanto resultados de un penoso y largo aprendizaje, la transformación de ascendentes desigualdades que solo alcanzan la aceptación pública bajo la fórmula de «diferencias culturales» tiende a menospreciar el fundamento que tales demandas de reconocimiento deben hallar en una redistribución efectiva de los recursos. Solo una transformación radical de las actuales condiciones permitiría la realización verdaderamente eficaz de tales reivindicaciones, pues la politización de demandas particulares deja intacto el proceso global del capital.

De ahí que Žižek postule como un principio ineludible para dicha transformación el «retorno a la primacía de la economía»,<sup>38</sup> esto es, la subordinación del proceso de producción al control social; pues mientras el funcionamiento de la esfera económica sea aceptado como el despliegue apolítico de la producción y la circulación, como regido por una lógica absolutamente objetiva, inaccesible al control político y a las decisiones del conjunto de la población, todo debate público y exhortación a la participación activa de la ciudadanía quedará reducido a una cuestión «cultural» en torno a toda clase de diferencias.<sup>39</sup>

Respecto a sus coordenadas globales, el autoproclamado respeto multicultural por la especificidad del Otro constituye la afirmación de la propia superioridad: el respeto hacia toda forma de vida no-occidental no suele ser sino una eurocéntrica distancia hacia las llamadas

«culturales locales». Su ropaje, en apariencia antirracista, por su oposición explícita a antiguas formas ideológicas de dominación, encubre una «forma inconfesada» de racismo, «invertida», «auto-referencial», un racismo que mantiene las distancias, que respeta la identidad del Otro, definido como una comunidad auténtica y cerrada en sí misma, observada de manera no-valorativa desde una posición universal.

El multiculturalismo «es un racismo que ha vaciado su propia posición de todo contenido positivo», no opone al Otro los valores de su propia cultura, pero se mantiene «en cuanto privilegiado punto hueco vacío de universalidad»,<sup>40</sup> desde el cual son reconocidas las otras culturas particulares. No puede figurar entre las culturas que reconoce, puesto que es la misma actividad consistente en este reconocimiento, que se arroga la autoridad universal que sustenta su ausencia de una identidad específica, de los constreñimientos, que supone peculiares de las restantes culturas. Semejante imaginario, que acuerda una tácita superioridad a la «civilización occidental» como condición para regular el diálogo con otras culturas, soslaya que no existen, *in strictu sensu*, las «peculiaridades locales», menos en las condiciones «sin exterior» del capitalismo global, donde la porosidad y la indefinición, el mutuo solapamiento, la imprecisión de los márgenes, son constitutivos hoy de tales culturas locales.

La entronización del multiculturalismo como lógica cultural del capitalismo multinacional responde, a fin de cuentas, a las dificultades de la cultura occidental para otorgarse un contenido positivo, ante el cuestionamiento que la proliferación de identidades culturales ha significado para su hegemonía civilizatoria. La burocracia, las metas políticas comunes y los intereses económicos han sido insuficientes para legitimar la depredación capitalista propugnada por la OTAN y la Unión Europea.

De ahí la necesidad de reivindicar, frente al despolitizado y declaradamente neutro universalismo multicultural, el antagonismo inherente a la universalidad, de tomar partido por la parte constitutiva del actual orden mundial que, sin embargo no posee un verdadero lugar en él, sino que es sistémicamente excluida, estructuralmente desplazada. Es en razón de su carencia de un «lugar propio» que este elemento singular es capaz de ocupar el lugar de lo universal, es decir, de desestabilizar el orden «natural» de las relaciones sociales, de transformar las condiciones que determinan el funcionamiento del orden social existente.

Dicha capacidad, sin embargo, no contiene ninguna necesidad inexorable: la identificación entre los «sin parte» y «la parte excluida», o sea, determinados grupos sociales (inmigrantes, sin techo, etc.) no es inmediata ni necesaria. Pues *sin parte* —como nos recuerda Jacques Rancière— denota un sujeto político con la capacidad

de representar no a un sujeto social preexistente, sino «la capacidad de cualquiera [...] justamente en tanto que excluido».<sup>41</sup> Ello implica más bien las vicisitudes del tránsito a que todo proceso de subjetivación política se expone, en esa tarea de inventar un mundo común sin particularidades sociales definidas, cambiando los parámetros de lo posible, subvirtiendo las leyes de dominación y las regulaciones sociales que componen el orden perceptual impuesto, que prefiguran de antemano cuanto puede hacerse, pensarse, ver o decirse.

Habrà entonces que pensar —y producir— la alternativa en otros términos. Habrà que redefinir lo político, potenciando, a la manera de una recreación de la apuesta de Carlos Marx por «la clase de la sociedad civil que no es una clase»<sup>42</sup> esta dimensión de lo excluido en nuevos modos de subjetivación política, de movimientos capaces de trascender lo particular, de expresarse como fuerzas políticas dispuestas a apropiarse de cualquier conflicto social; o sea, como sujetos universales, como actores generales de la política. Al menos, así podrá ser desgarrada la telaraña cultural, y mostrar que tras la dominación del capitalismo global no se halla la diversidad esencial de las culturas, sino la totalidad real que la aparente heterogeneidad de sus formas de dominación procura velar. Es esta realidad, y no «la cultura», la que verdaderamente resiste un cambio radical.

## Notas

1. Fernando Ortiz, *El engaño de las razas*, Páginas, La Habana, 1946.
2. *Ibidem*, p. 419.
3. Etienne Balibar, «Difference, Otherness, Exclusion», *Parallax*, v. 11, n. 1, nueva York, 2005, pp. 20-1.
4. Véase Immanuel Wallerstein, «El albatros racista», disponible en *Eurozine*, <http://eurozine.com> (20 de diciembre de 2000).
5. Clifford Geertz, «La ideología como sistema cultural», *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 2003, pp. 182-3.
6. Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, *La sociedad. Lecciones de sociología*, Proteo, Buenos Aires, 1969, p. 39.
7. Etienne Balibar, «Racismo y nacionalismo», en Immanuel Wallerstein y Etienne Balibar, *Raza, clase y nación*, IEPALA, Madrid, 1991, pp. 79-81. Véase también Etienne Balibar, «Fronteras del mundo, fronteras de la política», *Alteridades*, v. 15, n. 30, México, DF, 2005, p. 92 y ss.
8. Michel Foucault, *Genealogía del racismo*, Altamira, Buenos Aires, 1993, pp. 73-4.
9. Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, Siglo XXI, Madrid, 1992, p. 181.
10. Precisamente la asunción consecuente de esta tradición germana —elevada por Johann G. Herder al plano conceptual— emerge en la antropología con la obra de Franz Boas, como lo ilustra

- categoricamente en *The Aims of Anthropological Research* (1932): «Las culturas difieren entre ellas como las especies, o quizás los géneros, de animales, su base común está perdida para siempre. Parece imposible [...] que las culturas sean reconducidas dentro de una progresión continua de cualquier tipo». Citado por Sandro Mezzadra, *Derecho de fuga. Migraciones, ciudadanía y globalización*, Traficante de Sueños, Madrid, 2005, p. 125.
11. La referencia es tomada de Clifford Geertz, ob. cit., p. 51.
  12. Claude Lévi-Strauss, «Raza e historia», en *Raza y cultura*, Atalaya, Madrid, 1999, p. 38.
  13. Fredric Jameson, «El posmodernismo como lógica cultural del capitalismo tardío», en Horacio Tarcus, comp., *Ensayos sobre el posmodernismo*, Imago Mundi, Buenos Aires, 1991, p. 78.
  14. Terry Eagleton, *La idea de cultura. Una mirada política sobre los conflictos culturales*, Paidós, Barcelona, 2001, p. 64.
  15. Una erupción de movimientos étnicos, regionalistas —bretón, occitano, corso, vasco, catalán, etc.—, o bien nacionalistas —Frente Nacional de Jean-Marie Le Pen, Liga del Norte, *Vlaams Blok*, FPÖ de Haider—, de orientación sexual, feministas, etc., recurre a la afirmación de una identidad cultural bien como reacción contra desigualdades, exclusiones y discriminaciones sociales, para enfrentar la amenaza que supone la globalización y el debilitamiento de la soberanía estatal, o sencillamente la coexistencia de determinados grupos en un mismo territorio y dentro de un mismo Estado, o de regiones en crisis o retrasadas, no asimilables a la nueva dinámica global. Véase Michel Wieviorka, «Diferencias culturales, racismo y democracia», en Daniel Mato, coord., *Políticas de identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización*, FACES-UCV, Caracas, 2003, pp. 18-20.
  16. Zygmunt Bauman, *Comunidade*, Jorge Zahar Editor, Ltda., Río de Janeiro, pp. 90-1.
  17. Eric Hobsbawm, «Identidad», *Revista Internacional de Filosofía Política*, n. 3, Madrid, 1994, p. 15.
  18. Slavoj Žižek, «Multiculturalism, or, the Cultural Logic of Multinational Capitalism», *New Left Review*, n. 225, Londres, 1997, pp. 34-5.
  19. Etienne Balibar, «Racismo y nacionalismo», ed. cit., p. 98.
  20. «Inventar tradiciones [...] es esencialmente un proceso de formalización y ritualización, caracterizado por la referencia al pasado, aunque solo sea al imponer la repetición». Eric Hobsbawm, «Introducción: la invención de la tradición», en Eric Hobsbawm y Terence Ranger, eds., *La invención de la tradición*, Crítica, Barcelona, 2007, p. 10.
  21. Slavoj Žižek, ob. cit., p. 42.
  22. Pierre-André Taguieff, *The Force of Prejudice. On Racism and its Doubles*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2001, pp. 4-7.
  23. Etienne Balibar, «¿Existe el neoracismo?», en Inmanuel Wallerstein y Etienne Balibar, ob. cit., p. 33.
  24. Walter Benn Michaels, «Race into Culture: A Critical Genealogy of Cultural Identity», *Critical Inquiry* a. 18, n. 4, Chicago, 1992, pp. 684-5.
  25. Etienne Balibar, «Racismo y nacionalismo», ed. cit., p. 91.
  26. Véase Etienne Balibar, «¿Existe el neoracismo?», ed. cit., pp. 43-4.
  27. Carmen Romero, «Los desplazamientos de la raza: de una invención política y la materialidad de sus efectos», *Política y Sociedad*, v. 40, n. 1, Madrid, 2003, pp. 111-28.
  28. Samuel P. Huntington, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, Madrid, 2004, p. 11.
  29. Etienne Balibar, «¿Existe el neoracismo?», ed. cit., p. 42.
  30. Slavoj Žižek, *En defensa de la intolerancia*, Sequitur, Madrid, 2008, p. 59.
  31. *Ibidem*, p. 55.
  32. *Ibidem*, p. 37 y ss.
  33. Eric Hobsbawm, ob. cit., p. 15.
  34. Fredric Jameson, «Sobre los estudios culturales», en Fredric Jameson y Slavoj Žižek, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Paidós, Buenos Aires, 1998, p. 110.
  35. Terry Eagleton, ob. cit., p. 70.
  36. James Clifford, «Taking Identity Politics Seriously: The Contradictory, Stony Ground», en Paul Gilroy *et al.*, eds., *Without Guarantees. In Honor of Stuart Hall*, Verso, Londres, 2000, pp. 102-3.
  37. Judith Butler, «El marxismo y lo meramente cultural», *New Left Review*, n. 2, Londres, mayo-junio de 2000, pp. 109-21.
  38. Slavoj Žižek, *En defensa...*, ed. cit., p. 69.
  39. Un fragmento de una entrevista realizada a Jürgen Habermas puede ilustrar la índole de esta clase de proposiciones: «Que se relativiza la propia forma de existencia atendiendo a las pretensiones legítimas de las demás formas de vida, que se reconocen iguales derechos a los otros, a los extraños, con todas sus idiosincrasias y todo lo que en ellos nos resulta difícil de entender, que uno no se empecina en la universalización de la propia identidad, que uno no excluye y condena todo cuanto se desvíe de ella, que los ámbitos de tolerancia tienen que hacerse infinitamente mayores de lo que son hoy». Jürgen Habermas, «Identidad nacional e identidad post-nacional», *Identidades nacionales y postnacionales*, Tecnos, Madrid, 2007, p. 117.
  40. *Ibidem*, p. 56.
  41. Jacques Rancière, «Universalizar las capacidades de cualquiera» (entrevista), *Archipiélago*, n. 73-74, Barcelona, 2006, p. 73.
  42. Carlos Marx, *Crítica del derecho político hegeliano*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1976, p. 29.