

Nueva Sociedad Nro. 155 Mayo-Junio 1998, pp. 23-36.

# Diversidad cultural y cosmopolitismo

Renato Ortiz

**Renato Ortiz:** profesor del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Estadual de Campiñas, Unicamp. Autor, entre otros títulos, de *Mundialização y cultura y Otro territorio*.

**Nota:** Presenté una versión resumida de este texto en el encuentro «La Dimensión Cultural y Educativa de la Integración Regional: situaciones y perspectivas en el Mercosur», organizado por el Centro de Formación para la Integración Regional, Montevideo, diciembre de 1997.

**Palabras clave:** relativismo cultural, antropología, cosmopolitismo, posmodernidad.

## Resumen:

El debate sobre la diversidad cultural tiene implicaciones políticas. Si queremos escapar a la retórica del discurso ingenuo, que se conforma con afirmar la existencia de las diferencias olvidando que se articulan según diversos intereses, hay que exigir que se les den los medios efectivos para que se expresen y se realicen como tal. Es un ideal político que no puede evidentemente circunscribirse al horizonte de tal o cual país, de tal o cual movimiento étnico, de tal o cual «diferencia». Incluye una sociedad civil que va más allá del círculo del Estado-nación, y que tiene el mundo como escenario para su desarrollo.

1. EL debate sobre la diversidad cultural se plantea hoy en día bajo el signo de una aparente contradicción. Se afirman simultáneamente conceptos que muchas veces parecen excluyentes: integración/diferencia, globalización/localización. Algunos analistas de mercado no vacilan en preconizar la existencia de un planeta homogéneo, unidimensional, recién unificado por los vínculos de la sociedad de consumo<sup>1</sup>. Los individuos tendrían en todas partes las mismas necesidades básicas: alimentarse, vestirse, desplazarse por la ciudad, ir al cine o de compras, etc. Correspondería al mercado y a los bienes materiales modelados satisfacer estas necesidades. Existe una visión antagónica entre quienes sobrevaloran los movimientos étnicos (ya sea para afirmarlos como elementos de construcción de las identidades locales, ya sea para rechazarlos como una amenaza a cualquier propuesta de unificación). La declinación del Estado-nación habría inaugurado una era de fragmentación social, saludable o peligrosa, según los pronósticos más o menos optimistas. Así se ha generalizado la metáfora de la «balcanización». El

---

<sup>1</sup> Pienso en Theodore Levitt, teórico del mercadeo global; v. «The globalization of markets» en *Harvard Business Review*. 5-6/1983.

mundo contemporáneo estaría constituido por espacios inconexos, por fragmentos diversos (algunos dicen «fractados») independientes unos de otros. En el contexto de la formación de bloques económicos, la Comunidad Europea y el Mercosur por ejemplo, se reproduce la misma polaridad analítica. Al principio se hace énfasis en el primer término: la integración. Se privilegia así la dimensión referida a la expansión de las fronteras (moneda única europea, mercado común, libre circulación de las personas, intercambio entre países, etc...). Sin embargo, una vez considerado este aspecto integrador se vuelve inmediatamente a la premisa anterior: la diferencia cultural (especificidad de las regiones, riqueza de las culturas locales, variedad de los pueblos y del patrimonio nacional). De modo que el debate oscila entre 'totalidad' y 'parte', entre 'integración' y 'diferencia', entre 'homogeneización' y 'pluralidad'. Es como si nos halláramos ante un mundo esquizofrénico: por una parte, posmoderno, infinitamente multifacético; y por otra, uniforme, siempre idéntico.

Esta bipolarización ilusoria se agrava cuando es refutada en el plano ideológico. Totalidad y parte dejan de ser momentos del análisis intelectual para convertirse en pares antagónicos de posiciones políticas. Por una parte tendríamos el «todo», asimilado de manera apresurada al totalitarismo, y por otra las «diferencias», ingenuamente celebradas como expresión genuina del espíritu democrático. Modernidad o posmodernidad, Habermas o Lyotard, derecha o izquierda, razón o irracionalismo: escoger una de esas trincheras se vuelve un imperativo de sobrevivencia epistemológica<sup>2</sup>. Es como si viviéramos una Guerra Fría en el plano de los conceptos. «Tomar partido», ésta sería la única manera de superar la contradicción aparente entre integración y diferenciación, cada cual retrayéndose en el seguro universo de alguno de esos compartimentos herméticos. Pero, ¿podrían las sociedades ser comprendidas en esta forma? Este pensamiento dicotómico, que recuerda las clasificaciones primitivas estudiadas por Durkheim y Mauss, ¿es realmente convincente?

2. Dos disciplinas nos ayudan a considerar la problemática de la diversidad cultural. La primera es la antropología. Surge al final del siglo XIX, recalcando la radicalidad ajena. Al examinar las sociedades primitivas, revela tipos de organizaciones sociales fundamentalmente distintas a las sociedades industrializadas (relaciones de parentesco, creencias mágicas, explicaciones mitológicas, etc.). Para algunos autores esta distancia es tal que hasta se hace imposible comprenderlas (es el caso de Lévy Bruhl, cuando define la mentalidad primitiva como algo ininteligible para el pensamiento científico). Ciertamente, para el conjunto de la disciplina, esta orientación fue luego desechada (no tendría sentido que un área del conocimiento se constituyera a partir de la negación de lo que se propone estudiar). De cualquier manera, en ambos casos, lo que está planteado es el entendimiento entre grupos distantes en el espacio y en el tiempo, o sea, un conjunto de formaciones sociales que habrían florecido a la sombra de la historia de los mundos «civilizados» (europeo, chino, islámico). En principio, cada

---

<sup>2</sup> Me refiero al texto de Francois Lyotard: O pós-moderno, José Olympio, Río de Janeiro, 1986; y al de J. Habermas: «A modernidade como projeto inacabado» en *Arte em Revista* N° 5.

una de ella constituiría un lugar aparte, tendría una identidad y una centralidad propias. Toda cultura debería por lo tanto arraigarse en un territorio específico, con un centro y con fronteras bien delimitadas, alejando el caos, el desorden, lo ajeno, lo peligroso. Por ello, los pueblos primitivos perfeccionaron una serie de mecanismos purificatorios y exorcistas para relacionarse con el extranjero. Este siempre se concebirá, y así nos lo muestra Van Gennep, como un elemento potencial de perturbación del orden, social o mitológico<sup>3</sup>. Las fronteras, simbólicas y geográficas, deben ser respetadas para que la integridad cultural pueda mantenerse. La antropología nos enseña, por tanto, que los pueblos dispersos por el planeta constituirían una serie diversificada de culturas, cada una con sus características intrínsecas e irreductibles. No es casual que el debate sobre el relativismo cultural se dé en el pensamiento antropológico desde sus inicios. Pese a la existencia de corrientes más universales (el estructuralismo es una de ellas), predominó en la antropología clásica una comprensión de la unicidad de cada cultura. Los estudios se vuelven hacia el entendimiento de una totalidad que expresaría de forma inequívoca el «carácter» de un pueblo (para hablar como los culturalistas norteamericanos<sup>4</sup>. El énfasis sobre la diferencia se pone de manifiesto incluso cuando los antropólogos comienzan a interesarse por las sociedades modernas, desplazando el método de observación participante hacia un nuevo contexto. Al analizar objetos como el folclore y la cultura popular, los antropólogos toman en cuenta aspectos que, en principio, escaparían a la lógica de la 'modernización', de la 'civilización occidental', de la 'modernidad', de la 'cultura burguesa'<sup>5</sup>. Los calificativos no importan mucho, los utilizo para deslindar el horizonte trabajado por la mirada antropológica. El mundo estaría entonces constituido por una miríada de pueblos, cada cual con su modalidad y su territorio específico.

La segunda disciplina es la historia. Ella nos habla de la multiplicidad de pueblos y civilizaciones que se interpenetran y se suceden con el paso del tiempo (egipcios, sumerios, griegos, romanos, chinos, árabes...). Un cuadro que va transformándose continuamente desde la Antigüedad hasta la Edad Media. La desaparición de muchas civilizaciones afianzó en algunos historiadores la creencia de que las sociedades modernas serían análogas a los organismos vivos. Spengler y Toynbee vulgarizaron la concepción según la cual cada civilización experimentaría necesariamente una etapa de ascenso y otra de descenso, una etapa de vida y otra de muerte<sup>6</sup>. Postuladas por la metáfora organicista, sus fuerzas vitales se extinguirían con el tiempo. En todo caso, al hablar de civilizaciones, lo que me interesa recalcar es que también se pueden retomar las ideas de centro y de límite. Con sus costumbres, dioses, idioma y conquistas, las civilizaciones se

---

<sup>3</sup> Van Gennep: *Os Ritos de Pasagem*, Vozes, Petrópolis, 1978.

<sup>4</sup> Por ejemplo Ruth Benedict: *Padrões de Cultura*, Livros do Brasil, Lisboa. Visión que la autora retoma en su estudio sobre la sociedad japonesa; v. *The Chrysanthemum and the Sword*, Houghton Mifflin Company, 1989.

<sup>5</sup> Un texto representativo de este tipo de estrategia es el de Robert Redfield: *The Folk Culture of Yucatán*, The University of Chicago Press, Chicago, 1941.

<sup>6</sup> O. Spengler: *La decadencia de Occidente*, Espasa Calpe, Madrid, 1958; al respecto, Toynbee publicó varios volúmenes en la serie *Estudio de la Historia*, Alianza Editorial, Madrid.

arraigarían en un lugar determinado. Ya no se trataría de la tribu, unidad demasiado pequeña, sino de la ciudad-Estado, el reino o el imperio. Extensiones que pueden variar del mundo chino al mundo europeo o japonés. Por ello, entre los historiadores florece toda una corriente dedicada al estudio del contacto entre civilizaciones, pero cada civilización buscando proyectarse con su lógica más allá de su marco (conquistas romanas e islámicas). En este sentido, diversidad cultural significa diversidad de civilización.

Pero la historia nos revela además un movimiento de integración que difícilmente podríamos aprehender si nos limitáramos a una perspectiva antropológica. Sabemos que, a partir del siglo XVI, el capitalismo emergente en una parte de Europa occidental tiende a ser más abarcador, sus ambiciones se desbordan más allá de los mares. La época de los descubrimientos y de las grandes navegaciones da inicio a otro ritmo de integración entre los pueblos. Este capitalismo llega hasta América y Asia bajo forma de colonialismo. Es la raíz de un fenómeno actualmente en el tapete: la globalización. Pero existe una duda: ¿cuál es la amplitud de este movimiento integrador? ¿Envuelve a «todos los pueblos del planeta», como pretende una visión que lo identifica con un 'world-system'? ¿Tendría esta misma dimensión sistémica? Aquí se dividen los puntos de vista. Para una corriente de pensadores, como Immanuel Wallerstein, el capitalismo ya era capitalismo desde el siglo XVI<sup>7</sup>. Estaba ya definido en sus rasgos estructurales y lo que había era un movimiento de expansión. La historia sería entonces un ajuste temporal a las exigencias sistémicas. Otros autores buscan recalcar la importancia de la Revolución Industrial. Según ellos, el término capitalismo sería más apropiado para designar un tipo de sociedad nacida en esa época. El punto de ruptura no fue el siglo XVI sino la Revolución Industrial. No pretendo extenderme en este debate, lo retomo sólo en la medida en que remite a la temática que estamos discutiendo. Creo que los intelectuales del siglo XIX (de Saint-Simon a Marx) tenían razón cuando afirmaban la especificidad del modelo industrial. De hecho, viendo la historia desde este punto de vista (como lo hacen, por ejemplo, Jack Goody y Eric Wolf<sup>8</sup>, la Revolución Industrial divide las aguas. El mundo colonial, pese al poder y a la avidez de las metrópolis, no era único: convivía a disgusto con otras 'economías-mundo' (China y el norte de África). En realidad, el dominio británico no pasaba de las regiones costeras, ni siquiera en India, pues le era difícil implantarse dentro del continente<sup>9</sup>. También América Latina podía ser vista como un espacio donde la presencia española y portuguesa, aun siendo hegemónica, no conseguía integrar a la población negra e indígena dentro de un mismo molde civilizatorio.

---

<sup>7</sup> Wallerstein: *The Modern World System* (2 vols.), Academic Press, Nueva York, 1976-1979.

<sup>8</sup> Jack Goody: *The East in the West*. Cambridge University Press, Cambridge 1996; Eric Wolf: *Europe and the People without History*, University of California Press, Berkeley, 1982.

<sup>9</sup> Carlo Cipolla argumenta que el predominio europeo en Asia se limita a la costa marítima. La conquista y el control de vastos territorios dentro del continente se realizó más tarde, como subproducto de la Revolución Industrial; v. *Canhões e Velas na Primeira Fase da Expansão Européia: 1400-1700*, Gradiva, Lisboa, 1989.

Con esto quiero decir que, a pesar de los movimientos integradores, el mundo anterior a la Revolución Industrial todavía encerraba mucha diversidad. Diversidad en un doble sentido. Primero, de civilización. El poderío de los imperios europeos (Inglaterra, Francia, España, Portugal) era ciertamente efectivo si se le considera desde el punto de vista del continente americano. Estados Unidos, la América española y la portuguesa son extensiones de los proyectos metropolitanos. Sin embargo, desplazando nuestra mirada hacia la realidad del mundo asiático o islámico, es necesario puntualizar las limitaciones impuestas a la expansión occidental. Un ejemplo: Japón. Desde el siglo XVI hasta mediados del XIX este conjunto de islas, unificadas bajo el dominio Tokugawa, permaneció fuera de la órbita comercial europea (los pocos contactos se hacían a través de una modesta presencia holandesa, en el extremo oeste del país, en Nagasaki). Claro, existían influencias de origen extranjero (por ejemplo, la introducción de las armas de fuego se dio con la llegada de los portugueses), pero la «civilización japonesa», muy volcada aún hacia el imperio celestial de China, se desarrolló al amparo de los intereses europeos<sup>10</sup>. Lo mismo puede decirse con respecto al mundo islámico<sup>11</sup>. Hasta el momento de las invasiones napoleónicas, poseía una dinámica completamente independiente de las potencias occidentales. Pero la diversidad anterior a la Revolución Industrial era parte también de las sociedades del Antiguo Régimen. Sólo desde un punto de vista genérico se puede calificar a los Estados europeos como racionales y técnicos. Es cierto que la racionalidad del capital mercantil predominaba junto a los emprendimientos de los ricos comerciantes, pero se trataba de un sector restringido. A pesar del desarrollo científico, cuyas raíces se remontan al Renacimiento, a las premisas de la Ilustración, a la gestión burocrática del aparato del Estado, durante los siglos XVII y XVIII prevalecieron las fuerzas de la tradición (aristocracia, religiosidad popular, creencias mágicas, economía agrícola, estamentos sociales, etc.)<sup>12</sup>. En realidad, las sociedades europeas constituían un verdadero archipiélago de 'mundos regionales', poco integrados unos con otros. Dicho de otra manera, aunque es posible encontrar en los siglos anteriores algunos rasgos de un fenómeno que hoy llamamos globalización, el surgimiento y la consolidación de este proceso, a mi modo de ver, solo fueron constituyéndose cualitativamente con el advenimiento de la modernidad.

3. Revolución Industrial y modernidad van juntas. Trajeron consigo un proceso de integración hasta entonces desconocido: la constitución de la nación. Distinta a la noción de Estado (muy antigua en la historia de los hombres), la nación es fruto del siglo XIX. Presupone que en el ámbito de un territorio determinado ocurra un movimiento de integración económica (surgimiento de un mercado nacional), social (educación de «todos» los ciudadanos), política (advenimiento del ideal democrático como elemento ordenador de las relaciones entre partidos y entre

<sup>10</sup> Consultar *The Cambridge History of Japan*, vol. 3 y 4, Cambridge University Press, Cambridge, 1990-1991.

<sup>11</sup> Consultar A. Miquel: *L'islam et sa civilisation*, Colin, París, 1986; Bernard Lewis: *O Oriente Meio*, Zahar, Río de Janeiro, 1996.

<sup>12</sup> Buena parte de esta tradición se prolonga durante todo el siglo XIX; v. Arno Mayer: *A Força da Tradição*, Companhia das Letras, San Pablo, 1987.

clases sociales), y cultural (unificación lingüística y simbólica de sus habitantes). La nación segrega por tanto una conciencia y una cultura nacionales, o sea un conjunto de símbolos, conductas, expectativas, compartidas por aquellos que viven en su territorio. Proceso que se consolida en el siglo XIX y se extiende durante el siglo XX por todos los países. En cada uno de ellos, según sus historias particulares, surge una cultura nacional. No nos imaginemos la construcción de las naciones como algo natural, como una necesidad teleológica, según lo pensaban varios autores del siglo XIX (se creía que en la cadena evolutiva de las sociedades, la nación sería el tipo más perfecto de formación social). Esta construcción resulta conflictiva, implica intereses contradictorios, disputas y dominios. Buena parte de la memoria nacional es una invención simbólica, las tradiciones son ideológicamente vehiculizadas, como si siempre hubieran existido. Resulta no obstante que cada país se ve como una unidad específica. Según decía Herder, la nación es «un organismo vivo», modal, que difiere de la vida existente en otros lugares. La diversidad tiene por tanto un nuevo significado. El mundo sería la sumatoria de los encuentros y las desventuras de culturas nacionales diversificadas.

4. La modernidad avanza con las revoluciones industriales, ya no solamente con la inicial sino también con la segunda (a fines del siglo XIX) y la tercera (a mediados del siglo XX), produciendo un movimiento integrador que traspasa las diversidades étnicas, civilizadoras y nacionales. Al expresarse como modernidad-mundo, las atraviesa ubicándolas en el marco de una «sociedad global» –para hablar como Octavio Ianni<sup>13</sup>. Las relaciones sociales ya no se limitan a los individuos que viven en el contexto de tal o cual cultura, sino que se presentan cada vez más como «desterritorializadas», o sea, como realidades mundializadas. Contrariamente al argumento antropológico que fijaba la cultura en un lugar geográficamente definido, o a las premisas nacionales que arraigaban a las personas en el suelo fijo de un territorio, ahora tenemos un «desencaje» de las relaciones sociales a nivel planetario<sup>14</sup>. Queda en entredicho la idea según la cual toda cultura poseía un centro: la tribu, la civilización, la nación, delimitando un entorno bien preciso. La modernidad-mundo atraviesa las diversas formaciones legadas por la Historia, desde los pueblos primitivos hasta los países industrializados.

Concebir la modernidad-mundo como un movimiento integrador no es considerarla como algo homogéneo. Los sociólogos muestran que la modernidad siempre es diferenciadora. Vinculada al modo de producción industrial, se funda en un proceso de individualización y de autonomía creciente. Racionalización del conocimiento, como quería Weber –emancipación del pensamiento científico con respecto a la religión y a las creencias mágicas; subdivisión del campo de la ciencia y constitución de disciplinas distintas (física, sociología, antropología, psicología). La especialización del conocimiento se vuelve una exigencia de las

<sup>13</sup> Octavio Ianni: *A Sociedade Global*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1993.

<sup>14</sup> Acerca de la relación entre el proceso de mundialización de la cultura y la constitución de los lugares, v. R. Ortiz: «Espaço e territorialidades» en *Um Outro Território*, Olho d'Água, San Pablo, 1996.

sociedades modernas. Es una diferenciación que llega hasta los valores tradicionales, liberando a los individuos de las redes de la cohesión comunitaria. La sociología nace privilegiando esos temas. Durkheim busca en la división del trabajo la clave explicativa de esta diferenciación social. El paso de la solidaridad mecánica a una solidaridad orgánica reflejaría precisamente este aspecto. Es un movimiento que puede incluso adquirir un cariz «patológico» con la fragmentación social y la anomia de los individuos. Tonnies retoma la misma problemática mediante dos pares conceptuales, 'sociedad' y 'comunidad'. La ciudad se convierte así en el lugar privilegiado de las relaciones anónimas e impersonales, en contraposición a las agrupaciones rurales, la aldea, donde los contactos *face à face* favorecerían los rasgos de cohesión. Por ello, Simmel considera la ciudad como el locus donde «las diferencias explotan», o sea, donde se afirma la irreductibilidad del individuo. La modernidad-mundo trae consigo un elemento diferenciador, su naturaleza. Esto significa que la mundialización es simultáneamente una y diversa. Una, como matriz civilizadora cuyo alcance es planetario. En este sentido, me parece impropio hablar de 'modernidad japonesa', 'modernidad europea', 'modernidad latinoamericana', como si se tratara de estructuras completamente distintas. Una matriz no es un modelo económico en el que las variaciones se dan en función de los intereses en juego o de las oportunidades de mercado. Capitalismo, desterritorialización, formación nacional, racionalización del saber y de las conductas, industrialización, avances tecnológicos, son elementos compartidos por todas esas 'modernidades'. Los sociólogos pueden entonces considerarlas como parte de un tronco común, revelando así sus nexos constitutivos. No obstante, la modernidad es simultáneamente diversa. Primero, atraviesa de manera diferenciada cada país o formación social específica. Su realización se da según las historias de los lugares. Las naciones son diversas porque cada una de ellas actualiza de manera diferenciada los elementos de una misma matriz. La modernidad varía, por tanto, según las situaciones históricas (tiene una especificidad en América Latina, otra en Japón o en Estados Unidos). Segundo, contiene en sí un movimiento de diferenciación que envuelve a los grupos, las clases sociales, los géneros y los individuos.

5. Si mi razonamiento es correcto, puede decirse que el término diversidad se aplica de forma indiferenciada a fenómenos de naturalezas diversas. Primero, a tipos de formaciones sociales radicalmente distintas (tribus indígenas, etnias, pasadas civilizaciones y naciones). Recalco este aspecto un tanto ausente del debate contemporáneo. Aun tomando en cuenta el eje hegemónico de la expansión de la modernidad-mundo, hay que reconocer la existencia de un legado de la historia. Civilizaciones, etnias, tribus indígenas no son un anacronismo, algo «fuera» del tiempo. A no ser que creamos en la vulgata de la ideología de progreso, popularizada por el pensamiento evolucionista del siglo XIX. Mundo islámico, sociedades indígenas, grupos étnicos (en África o en Europa central) no son testimonios de «atraso» o señales de barbarie. Se trata de formaciones sociales plenamente insertadas en la actualidad (o sea, inmersas en las relaciones de fuerza que las determinan). Al considerarlas como vestigios, se desconoce que la Historia es también el momento presente de entrelazamiento de tiempos no

contemporáneos. Segundo, la diversidad se aplica en cuanto diferenciación intrínseca de la propia modernidad-mundo-individuo, movimientos femenino, homosexual, negro, crisis de identidad, etc. Estos movimientos se han acelerado hasta tal punto que muchos los perciben como síntoma de una nueva fase histórica, de una posmodernidad. Es como si cualitativamente esas diferencias fueran equivalentes, mientras que cualquier antropólogo conoce la especificidad de los pueblos indígenas. En realidad, la noción misma de «pueblo» resulta inadecuada para describirlos. Lo colectivo sólo tiene sentido cuando lo contraponemos a las sociedades industriales. La idea de miríada me parece más apropiada para aprehender su realidad. No hay «indígenas», a no ser en singular, y siempre deben ser calificados: son kamaurá, suruí, cintalarga, etc. (basta ver la diversidad de lenguas indígenas para constatar la multiplicidad de lo que el pensamiento postula como homogéneo). Cada unidad tiene una centralidad y un territorio que se articulan y se contraponen a los intentos de integración. En esto radica la importancia de la cuestión de la tierra (o sea, de las fronteras). Perderla sería desarraigarse, desencajarse, lo que sucedió con los campesinos en Europa y en América Latina durante el proceso de industrialización, y con varios grupos indígenas. So pena de desaparecer, los llamados pueblos primitivos tienen que defenderse contra la expansión de las fronteras, ya sean nacionales o mundiales. Diversidad significa aquí afirmación de una modalidad social radicalmente distinta. El caso de las sociedades islámicas (y no hay que olvidar que éstas son heterogéneas) es de otra naturaleza. Se afirma que esta civilización encuentra buena parte de su sentido en los principios religiosos del Corán, pero sería incorrecto imaginarlas como totalmente apartadas de la modernidad. Las transformaciones ocurridas durante los siglos XIX y XX, aun apuntando hacia un fracaso de la «modernización», indican la existencia de sociedades que asimilaron algunos aspectos de la Revolución Industrial (y no sólo el progreso tecnológico, como se suele decir). El dilema del mundo islámico es cómo equilibrar, o sea, cómo contener los elementos de la modernidad en el marco de un Estado y una sociedad civil donde el código religioso todavía pretende ser la última fuente de legitimidad<sup>15</sup>. Totalmente distinta es la cuestión feminista. Emerge como una reivindicación dentro de la matriz de la modernidad. Se lucha por la igualdad de oportunidades y de trato entre géneros. Identificar los movimientos indígenas con el de las mujeres y clasificarlos como minorías es simplemente confundir las cosas. Claro que se afirma un principio de «buena intención», pero esto no nos ayuda en nada para comprender o resolver el problema. La construcción de la identidad en los movimientos de género es el resultado de las ideas y de la organización interna de las sociedades modernas. La oposición entre masculino y femenino no es algo insuperable. Hombres y mujeres, pese a sus sensibilidades diferenciadas, viven en un mismo universo. Hago hincapié en el término utilizado: insuperable. En el caso de las sociedades indígenas, toda «superación», sea en el sentido hegeliano o no, implicaría su desaparición. La separación es la razón de

---

<sup>15</sup> La interpretación del fundamentalismo propuesta por Olivier Roy es sugestiva. Para el autor, no se trata de una «fuga» de la modernidad, sino de una respuesta a la modernización incompleta y desigual de los países árabes, y de una crítica a las instancias religiosas tradicionales (los umelas); v. *Genealogía del Islamismo*, Ediciones Belletarra, Barcelona, 1996.



ser de esas culturas. Por ello, lo que estoy sugiriendo es que es necesario hacer, en el debate sobre diversidad, una distinción cualitativa entre las diferencias. Postularlas como equivalentes (como lo hace el discurso posmoderno) es un error.

6. La diversidad cultural no puede verse solo como una «diferencia», o sea, algo que se define en relación a otra cosa, nos remite a alguna otra cosa. Toda «diferencia» es producida socialmente, es portadora de sentido simbólico y de sentido histórico. Un análisis que solo considere el sentido simbólico, tipo hermenéutica, corre el peligro de aislarse en un relativismo poco consecuente. Es como si la cultura fuera realmente un texto y cada quien le diera su propio significado. La lectura se derivaría entonces de una intención arbitraria: el posicionamiento del lector. No habría una relación necesaria entre los textos, su existencia se vincularía únicamente al interés de la mirada que lo decodificaría. En su irreductibilidad, las culturas no serían comparables unas con otras, serían indiferentes unas a otras. Afirmar el sentido histórico de la diversidad cultural es sumergirla en la materialidad de los intereses y de los conflictos sociales (capitalismo, socialismo, colonialismo, globalización). La diversidad se manifiesta por ende en situaciones concretas. Claro que se puede hacer una lectura textual de las culturas primitivas (en parte, éste es el objetivo de la antropología), pero considerándolas dentro de un horizonte más amplio. Una cosa es que leamos las sociedades primitivas como un texto (lo que significa que *Los Argonautas del Pacífico* de Malinowsky es una entre varias interpretaciones posibles de un mismo dato empírico), mientras que otra es entender el destino de los habitantes de las islas Trobriand. En este caso, es imposible aprehender el cambio que los afecta sin sumergirlas en el flujo del tiempo, sin que las consideremos en el marco de una «situación colonial»<sup>16</sup>. El texto «pueblos trobriandeses», con su mitología, su *potlach*, sus creencias, será redefinido, transformado por la presencia del comercio, del cristianismo, de las autoridades coloniales. De igual modo, diría que hoy el contexto cambió. La globalización es el elemento situacional prevalente. Reordena nuestro marco de entendimiento. El relativismo es una visión que presupone que las culturas se abstraigan de sus condiciones reales de existencia, creando así la ilusión de que cada una de ellas quedaría totalmente autoconcentrada, o mejor dicho, sería un texto. En realidad, este estatuto, postulado por el razonamiento metodológico, es negado por la historia. En el mundo de los hombres, las sociedades son relacionales pero no relativas. Sus fronteras se entrelazan y, más de una vez, amenazan el territorio vecino. La discusión acerca de la diversidad no se reduce por tanto a un argumento lógico-filosófico, necesita ser contextualizada pues el sentido histórico de las «diferencias» redefine su propio sentido simbólico.

Decir que la «diferencia» es producida socialmente nos permite distinguirla de la idea de pluralismo. A mi modo de ver, traducir el panorama histórico-sociológico en términos políticos es engañoso, porque estaríamos presuponiendo que cada

---

<sup>16</sup> Recuerdo que el concepto de «situación colonial» fue introducido por Georges Balandier, precisamente con la intención de escapar al relativismo del culturalismo norteamericano; v. *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, PUF, París, 1971.

una de esas múltiples unidades tiene la misma validez social. En esta perspectiva, la cuestión del poder se borra. No habría jerarquía ni dominio. En realidad estaríamos aceptando de manera implícita la tesis según la cual el contexto histórico o bien no interfiere con las diversidades, o bien en última instancia sería pluralista, democrático, lo cual es un contrasentido (o mejor dicho, sólo tiene sentido cuando consideramos ideológicamente el mundo). Se ha desarrollado en tiempos recientes toda una literatura que gira en torno al paso de lo 'homogéneo' a lo 'heterogéneo'. La producen los economistas, los sociólogos, los administradores de empresas y los divulgadores científicos (pienso en los escritos de Alvin Toffler)<sup>17</sup>. La historia es aprehendida en términos dicotómicos, como si nos halláramos en el umbral de una nueva era, de una «tercera ola». Para este tipo de óptica, el pasado habría sido uniforme, unívoco, privilegiando los «grandes relatos», y en contrapartida el presente se caracterizaría por la diseminación de las diferencias, por los «pequeños relatos», por la multiplicidad de identidades. Aplicada al mercado, esta visión optimista asimila lo homogéneo al fordismo, a la producción en serie y masiva, y asimila lo heterogéneo, lo diverso, al capitalismo flexible de este fin de siglo. El mundo actual sería múltiple y plural. Diferenciación y pluralismo se convierten así en términos intercambiables y, lo que es más grave, ambos se funden en el concepto de democracia. En esta operación mental hay algo de ideológico. Se trata, primero, de una falsedad histórica. No cabe duda de que las sociedades modernas son más diferenciadas que las formaciones sociales anteriores, ciudad-Estado, civilizaciones, tribus indígenas. El proceso de diferenciación, vinculado a la división del trabajo, es intrínseco a la modernidad. Pero no hay que olvidar que, desde el punto de vista civilizatorio, la diversidad existente antes del siglo XV era ciertamente más amplia que la que hoy conocemos. Innumerables culturas, lenguas, economías-mundo, economías regionales, costumbres, desaparecieron en el movimiento de expansión del colonialismo, del imperialismo y de la sociedad industrial. A veces me da la impresión de que el discurso sobre las diferencias lidia difícilmente con esos hechos. Ante lo inexorable de la modernidad-mundo, hay que imaginar el pasado como si representara el dominio de la indiferenciación y de la uniformidad. Tal vez podría decirse del mundo contemporáneo lo que Máxime Rodinson pondera en las sociedades islámicas de algunos siglos atrás<sup>18</sup>. Las especificidades religiosas, en el caso de la convivencia del islamismo con el judaísmo o el cristianismo en un mismo territorio, lejos de ser parte de un cuadro de tolerancia (como dicen algunos historiadores), eran parte de un «pluralismo jerarquizado». O sea, la diversidad se ordenaba según las relaciones de fuerza dictadas por el código islámico. Las idiosincrasias del mercado o de las identidades no existen en tanto «textos» autónomos, sino que participan de un «pluralismo jerarquizado», administrado por las instancias dominantes en el contexto de la modernidad-mundo.

Como corolario del argumento anterior, puede decirse que las «diferencias» también esconden relaciones de poder. Por ejemplo el racismo, que afirma la

<sup>17</sup> Alvin Toffler: *The Third Wave*, Bantam Books, Nueva York, 1980.

<sup>18</sup> Máxime Rodinson: «La notion de minorité et l'Islam» en *L'Islam: politique et croyance*, Fayard, París, 1993.

especificidad de las razas para seguidamente ordenarlas según una escala de autoridad y poder. Por ello, es importante comprender cuándo el discurso sobre la diversidad oculta cuestiones como la desigualdad. Sobre todo cuando nos movemos en un universo donde la asimetría entre países, clases sociales y etnias no se puede argumentar. La imagen según la cual el mundo sería «multicultural» y estaría constituido por un conjunto de «voces» (imagen muy corriente en los organismos internacionales tipo Unesco) no es satisfactoria. El lema de la «unidad en la diversidad» (hoy en día común entre quienes se refieren a la Comunidad Europea) puede ser un lenitivo cuando se enfrentan problemas para los cuales todavía no hay respuestas, pero su validez sociológica es sumamente dudosa. Durante todo el siglo XX esta frase estuvo a la orden del día en las elites latinoamericanas. Lo mestizo, lo sincrético (ahora, con el posmodernismo, volvemos a una apología del mestizaje), se convierte en símbolo de la superación de los antagonismos sociales. Por ello, un autor como Gilberto Freyre puede aprehender la historia brasileña en términos de «democracia racial». El país sería el producto del cruce armónico, de la aculturación de europeos, negros e indios<sup>19</sup>. La diversidad étnica se expresaría al unísono en la unidad nacional. El inconveniente es que esas «teorías», que no son necesariamente brasileñas pues se han difundido por toda América Latina, omiten precisamente el contexto en el que se da la interacción cultural. Fundadas en una perspectiva culturalista, retiran toda «diferencia» de la historia, reificando a los individuos en una visión idílica de la sociedad (o sea, conveniente para las elites dominantes)<sup>20</sup>. La desigualdad puede ser entonces absorbida en tanto diferencia, y se anula ante la contribución específica de cada una de las partes.

Dentro de la perspectiva que estoy planteando, el mundo difícilmente podría ser visto como un caleidoscopio –metáfora utilizada con frecuencia por varios autores–, un instrumento en el cual los fragmentos coloreados se combinan de manera arbitraria en función del desplazamiento del ojo del observador. Pero las interacciones entre diversidades no son arbitrarias. Se organizan según las relaciones de fuerza que se ponen de manifiesto en situaciones históricas. Existe orden y jerarquía. Si las diferencias son producidas socialmente ello significa que, al descuidar sus sentidos simbólicos, quedarán signadas por los intereses y conflictos definidos fuera del ámbito de su círculo interno. Dicho de otra manera, la diversidad cultural es diferente y desigual porque las instancias y las instituciones que las construyen tienen distintas posiciones de poder y de legitimidad (países fuertes o países débiles, transnacionales o gobiernos nacionales, civilización «occidental» o mundo islámico, Estado nacional o grupos indígenas).

---

<sup>19</sup> Gilberto Freyre: *Interpretação do Brasil*, José Olympio, Río de Janeiro, 1941.

<sup>20</sup> Es interesante notar que la antropología culturalista norteamericana tiene un papel importante en el proceso de construcción de las imágenes nacionales. Esto no ocurrió sólo en América Latina, donde los estudios de Herskovitz, Robert Redfield, Margaret Mead y Ruth Benedict ejercieron gran influencia. Lo mismo ocurrió en Japón. El culturalismo presentaba un conjunto de conceptos apropiados para la elaboración de la «diferencia nacional». Al respecto, consultar Harumi Befu: «A critique of the group model of Japanese Society» en *Social Analysis* vol. 5 N° 6, 1980.

7. En el contexto de la modernidad-mundo hay una institución social que adquiere un peso desproporcionado. Me refiero al mercado. Se trata de una instancia no solo económica, como suelen imaginar los economistas, sino también productora de sentido. Lejos de ser homogéneo, según pensaban los teóricos de la comunicación masiva, el mercado crea diferencias y desigualdades<sup>21</sup>. Basta ver el universo del consumo y de los estilos de vida. A través de los objetos consumidos, los individuos expresan y reafirman sus posiciones de prestigio o de subordinación. El consumo requiere disponibilidad financiera y capacidad de discernir (hay una educación para el consumo). Las marcas de los productos no son meras etiquetas, agregan a los bienes culturales un sobrevalor simbólico consustanciado en la *griffe* que lo singulariza en relación a otras mercancías. Yo diría, en los términos sociológicos de Bourdieu, que el mercado es fuente de distinción social y refuerza la separación entre grupos y clases sociales<sup>22</sup>. Se redimensiona así lo que se entiende por valor cultural –sobre todo al tratarse de las industrias culturales. Al tener el mercado una amplitud globalizada, desplaza a las otras instancias de legitimidad que conocíamos, por ejemplo el gran arte o las tradiciones populares. Establece por tanto una jerarquización entre las diversas producciones culturales, garantizando un lugar destacado para aquellas que se ajustan a su lógica. Por ello, cualquier discusión acerca de la diversidad que deje de lado este aspecto mercadológico resulta inocua. No es que la cultura se haya convertido en una mercancía (no creo que este concepto se aplique a los universos simbólicos, excepto como metáfora). Sin embargo, en el conjunto de relaciones de fuerza mundializadas, debido a los intereses en juego, el mercado cultural adquirió una dimensión de la que no disfrutaba hasta entonces. Para aquellos que discuten acerca de la integración, sobre todo en el marco de una política de formación de bloques (Tratado de Libre Comercio de América del Norte [Tlcan], Mercosur, Comunidad Europea), es crucial que el debate vaya más allá de los intereses económicos inmediatos. De no ser así, el marco de reflexión quedará atrofiado, circunscrito a los temas legitimados por el *statu quo*.

8. En un mundo globalizado, la diversidad cultural debe ser considerada desde un punto de vista cosmopolita. Sólo una visión universalista puede valorar realmente lo que llamamos «diferencia». Querramos o no, ello exige que se relativice la manera como se solía considerar la cultura nacional. Los ideales de la Ilustración europea preconizaban que lo universal se realizaría a través de la nación. Libertad, igualdad y democracia fueron principios que orientaron el surgimiento de las naciones (lo digo a sabiendas de que nunca se realizaron completamente). La propia lucha anticolonialista se fundamentaba en esas premisas. Para existir como pueblos libres, los países colonizados tuvieron que romper con la metrópoli y constituirse en naciones independientes. Mientras tanto, la relación entre la nación y lo universal se rompió. La modernidad-mundo replantea el problema sobre otras bases. Ante el surgimiento de una sociedad globalizada, la nación pierde su

---

<sup>21</sup> Para una discusión acerca del concepto de masa y su inadecuación al entendimiento de la problemática de la mundialización de la cultura, v. R. Ortiz: «Cultura, comunicação e massa» en *Um Outro Território*, cit.

<sup>22</sup> Pierre Bourdieu: *La distinction*, Minuit, París, 1979.

preeminencia para ordenar las relaciones sociales. Su territorio es atravesado por fuerzas que la trascienden. Las formaciones nacionales se constituyen ahora en diversidades (y no en punto final de la historia, como querían los pensadores del siglo XIX), lo que significa que las culturas nacionales adquieren un peso relativo. Pasan a ser consideradas en el ámbito de las otras diversidades existentes.

Sé que la historia del universalismo encierra numerosos percances. De la razón instrumental, como decía Adorno, al etnocentrismo arrogante. No siento predilección ni nostalgia alguna por ese presente/pasado de la «razón occidental» (asociar la idea de razón a la de occidentalidad es un *tour de force* eurocéntrico; al igual que en los departamentos de filosofía se sustenta el mito de la raza griega como punto de origen de todo pensamiento racional, dejándose de lado la riqueza de otras culturas: china, árabe, india<sup>23</sup>). Lo universal no existe en abstracto, especie de *a priori* kantiano cuya presencia sería inmanente a la mente humana. Las sociedades tuvieron que sufrir profundas transformaciones para que pudiera expresarse la universalidad del pensamiento. Una de ellas fue el advenimiento de la escritura. Tal como lo recalca Jack Goody, la escritura hizo posible para las culturas un grado de abstracción y de trascendencia que les permitió escapar a las imposiciones locales (de los dioses, los poderes y las creencias)<sup>24</sup>. Por ello, Weber considera como universales las religiones que se fundamentan en textos escritos: budismo, confucianismo, islamismo, bramanismo, cristianismo. Al igual que las «diferencias», lo que calificamos como universal siempre se sitúa históricamente. En este sentido, el debate sobre el universalismo tampoco se reduce a una posición teórica, a un juego de argumentos contrapuestos a otros (al relativismo, por ejemplo). Las instituciones sociales, ya sean las religiones, los Estados, o las transnacionales, llevan en sí elementos de universalidad (religiosa, política o mercadológica). No obstante, aun admitiendo que lo universal sea un *constructo* histórico (muchos filósofos piensan de otra manera), no puedo dejar de comprender que ésta es la única vía posible para dar cuerpo a los ideales de libertad y democracia. Sólo una perspectiva cosmopolita puede afirmar, por ejemplo, el derecho de los pueblos indígenas a poseer sus tierras. Al reconocerlos como diferentes y no iguales (lo cual es distinto a desigual), debido a los ideales anteriores les atribuyo una prerrogativa de derecho. Así, no estoy refiriéndome al universal colonizador de nuestros antepasados. Sólo una perspectiva cosmopolita me permite criticar la pretensión del mercado de constituirse como única universalidad posible. En nada avanzamos considerando la categoría 'totalidad' como un anatema (una señal de totalitarismo). Históricamente las «diferencias» sólo pueden existir cuando son reducidas por fuerzas integradoras que las engloban y las rebasan. Independientemente de que lo consideremos como perversión o realización del «proyecto de modernidad», el mercado trasciende, por su dimensión planetaria, las fronteras y los pueblos. De ahí su vocación para constituirse en un «gran relato», o sea, un discurso donde la universalidad sólo es

<sup>23</sup> Ver Samir Amin: *L'Eurocentrisme*, Anthropos, París, 1988.

<sup>24</sup> Jack Goody: *A lógica da escrita e a organização da sociedade*, Edições 70, Lisboa, 1986. Consultar tb. Walter J. Ong: *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*. Fondo de Cultura Económica, México, 1987.

conveniente para los grandes grupos económicos y financieros. Por ello, el debate sobre la diversidad cultural tiene implicaciones políticas. Si queremos escapar a la retórica del discurso ingenuo, que se conforma con afirmar la existencia de las diferencias olvidando que se articulan según diversos intereses, hay que exigir que se les den los medios efectivos para que se expresen y se realicen como tal. Es un ideal político que no puede evidentemente circunscribirse al horizonte de tal o cual país, de tal o cual movimiento étnico, de tal o cual «diferencia». Incluye una sociedad civil que va más allá del círculo del Estado-nación, y que tiene el mundo como escenario para su desarrollo.

*Traducción: Amelia Hernández*