

Escenarios de la diversidad: multiculturalismo y mundos urbanos

por Lorenzo Macagno

Este artículo aborda algunas discusiones en torno de las políticas de diversidad en sociedades plurales. Se procura llamar la atención acerca de los límites y desafíos del llamado multiculturalismo. Para ello se toma como escenario del encuentro "multicultural" por excelencia a algunos contextos urbanos específicos. En última instancia, este recorrido pretende ser una reflexión más amplia sobre las nociones de ciudadanía y cultura en perspectiva comparada.

INTRODUCCIÓN: CIUDADANÍA Y CIUDAD

Hacia la década del '20, la geografía socio-cultural de las ciudades norteamericanas comenzó a tornarse difusa y cambiante. Nuevas oleadas de inmigrantes externos e internos desafiaban la utopía de una nación étnicamente homogénea. Se iniciaba el mito del *melting pot* (crisol de razas) que más tarde cedió lugar a la noción de "mosaico" cultural. Este momento bien podría ser considerado como la prehistoria del debate multicultural, y coincide con los primeros aportes de los sociólogos urbanos de Chicago: creadores de un auténtico programa de investigación empírica que permitiría dar cuenta de mundos exóticos y diversos "a la vuelta de la esquina".¹

A partir de allí, la mutua interacción entre inmigración, diversidad y ciudad lanza de forma decisiva las bases de un diálogo (a veces más cordial, a veces más conflictivo) entre dos interlocutores: el multicultu-

ralismo, como política de la diversidad cultural, y la propia teoría sobre la cultura.

Michel Wieviorka² afirmó, pocos años atrás, que la discusión en torno del multiculturalismo constituye un debate, sino agotado, al menos cronológicamente fechado. Esta preocupación por delimitar temporalmente el asunto parece minimizar cualquier intento por retomar el tema, aún cuando, dicho intento, pueda apelar al argumento de que las problemáticas que el multiculturalismo evoca no están totalmente desterradas. El asunto se volverá aún más polémico si evocamos el decisivo ataque que algunos críticos han formulado contra la jerga multicultural, sospechosa, en este caso, de vehiculizar una "astucia de la razón imperialista".³ Ese repudio al lenguaje del multiculturalismo de parte, sobre todo, de algunos medios intelectuales franceses, fue detectado, en su momento, por el propio Michel Wieviorka. Así, el supuesto origen nacional (norteamerica-

no o canadiense) del multiculturalismo habría provocado una desconfianza previsible, proveniente de los defensores de una tradición asimilacionista propia del republicanismo francés.⁴

Lejos de querer insistir con un tratamiento grandilocuente y exasperado del asunto, pretendemos, en estas líneas, tomar la relación entre ciudadanía y ciudad como una excusa para revivir, una vez más, el casi moribundo debate sobre multiculturalismo.

En un sentido amplio, las nociones de ciudadanía y ciudad son mutuamente inteligibles, es difícil pensar una sin la otra. Es posible que, para ser completamente entendida, esa interdependencia reclame una especie de historia social que identifique la sociogénesis de ambas nociones. Más allá de semejante objetivo, un tanto pretencioso, partimos, casi arbitrariamente, de un momento específico: el que describe Ulf Hannerz cuando sostiene que la etnicidad y la pobreza comenzaron, en la década del '60, a ser definidas como "problemas" urbanos. En aquel momento las fronteras físicas y simbólicas de las grandes ciudades comenzaron a tornarse fluidas y difusas. Como consecuencia, los antropólogos —supuestos especialistas en el estudio de "otras culturas" e inspirados en los aportes de la escuela sociológica de Chicago— ya no precisaron atravesar grandes distancias para ir al encuentro de mundos exóticos. Ese *Otro cultural* procurado en lejanas latitudes era, cada vez más, susceptible de ser observado en los suburbios de las ciudades occidentales (Hannerz, 1986: 11). En cierta forma, los contactos culturales producidos por esa desterritorialización facilitaron la emergencia de un conjunto de debates sobre la inclusión de minorías étnicas, nacionales y religiosas en el nuevo espacio urbano. Gradual-

mente, las reivindicaciones identitarias de dichos grupos pasaron a formar parte de los llamados *movimientos sociales* urbanos, generándose un caldo de cultivo favorable para repensar las relaciones entre ciudadanía y diversidad cultural.

El multiculturalismo, como política del reconocimiento cultural y de incorporación de minorías tradicionalmente segregadas, comenzó a tener una existencia legal hacia mediados de los '60 e inicios de los '70, en países tales como Canadá, Australia, Suecia y Estados Unidos. De todas formas, los dilemas que sus políticas generan recibieron una atención renovada en los últimos años. Lo mismo puede decirse respecto del interés del debate en el contexto específicamente latinoamericano.⁵

Quizás, uno de los aspectos más notables del debate multicultural sea el hecho de que las nociones de *cultura*, *etnicidad*, *ciudadanía*, etc., van saliendo gradualmente de las catacumbas de los especialistas y se instalan en la esfera pública. Al mismo tiempo, comienza a percibirse que a la idea abstracta y republicana de ciudadanía se le sobreañade, ahora, un marco de nueva complejidad. Esa noción ampliada de ciudadanía es atribuible no sólo a la aparente porosidad de las fronteras nacionales, sino a que dichos ciudadanos son —a un nivel sin precedentes— portadores desterritorializados de valores socioculturales concretos y diversos. En este proceso de transnacionalización⁶ las ciudades se tornaron un objeto privilegiado para pensar tanto la diversidad, en general, como un conjunto de tópicos específicos ligados a la problemática multicultural: inmigración, globalización, pos-colonialismo, segregación, racismo, etnocentrismo, etcétera.

Un emprendimiento reciente, que ilus-

tra esa relación obligada entre multiculturalismo y ciudad, es el proyecto interdisciplinario *Políticas multiculturales y ciudadanía en las ciudades europeas* en el contexto del proyecto MOST (Management of Social Transformations) de la UNESCO. Allí, confluyen varios investigadores de diversas universidades de Europa. El objetivo de esa investigación, de amplio alcance, consiste en tratar de entender las relaciones entre ciudadanía, inmigración y política local.⁷ Sin dudas, las determinantes de dicho objetivo operan en el marco de la condición poscolonial, bajo el cual las diversas ciudades de la Europa occidental continúan recibiendo contingentes de inmigrantes provenientes, en su mayoría, de las ex colonias africanas, Europa del este y Latinoamérica. En este sentido, las ciudades de las antiguas metrópolis se tornaron escenarios de un nuevo “contacto colonial”. No obstante, las peripecias de la globalización agregan un condimento más complejo a la modernidad poscolonial. En efecto, ahora los antiguos *súbditos* no son portadores de una cultura unívoca, exótica e irreductible al mundo occidental, sino que poseen la “ventaja” de lidiar con identidades culturales polisémicas y heterodoxas, participando, por lo tanto, de varios mundos a la vez –el bilingüismo o el multilingüismo pueden ser algunos de los elementos que acompañan a estos nuevos nómades de la modernidad poscolonial.

De esta *condición global*⁸ polifónica emerge el desafío postulado por el antropólogo urbano Ulf Hannerz para quien “las ciudades deberían ser los lugares estratégicos para pensar la cultura en términos de una organización de la diversidad”.⁹ En principio, esto no debería por qué contrariar las buenas intenciones de los multiculturalistas

quienes, sin embargo, no siempre han gozado de la simpatía de los antropólogos. El asunto ocupó, unos años atrás, el interés de Terence Turner, quien trata de deslindar los acuerdos, equívocos y posibles diálogos entre antropólogos y multiculturalistas.

LOS ANTROPÓLOGOS Y EL MULTICULTURALISMO

Como primer aspecto obvio, Turner señala que, de hecho, los multiculturalistas usan el término *cultura* con un sentido diferente del de los antropólogos. Lo que sería objetable, entonces, es la indiferencia del multiculturalismo respecto de las discusiones antropológicas sobre dicho término. En verdad, para los multiculturalistas, *cultura* se refiere, sobre todo, a identidades sociales colectivas envueltas en luchas por la igualdad social. En este caso, para los multiculturalistas “cultura no es un fin en sí mismo, sino un medio para un fin”. Gran parte del desentendimiento, de los equívocos mutuos y del resentimiento entre multiculturalistas y antropólogos, dice Turner, deriva de esa diferencia básica. Además, la antropología y sus varios conceptos de cultura ... *no están orientados principalmente para programas de cambio social, movilización política, o transformación cultural. Ya que los antropólogos protestan contra el hecho de que están siendo ignorados por los multiculturalistas, por lo tanto, estos deberían preguntar acerca de la compleja cuestión de cómo ellos (los antropólogos) y sus teorías pueden contribuir para los proyectos multiculturalistas de reforma educativa y, más ampliamente, para la transformación social, política y cultural* (Turner, 1994: 408).

Habría un punto de cruce que podría facilitar el diálogo entre multiculturalistas y antropólogos. Ese cruce reside en la vocación de relativismo cultural que atraviesa

ambos discursos. La crítica que multiculturalistas y antropólogos hacen (o han hecho) al eurocentrismo es uno de los aspectos de dicha vocación. Sin embargo, el hecho de que los multiculturalistas vuelvan sobre obviedades que los antropólogos han discutido hace tiempo disipa el optimismo en relación con la fluidez de ese diálogo. En última instancia, el multiculturalismo permanece sin considerar la cultura en alguno de sus sentidos antropológicos usuales.

Para Terence Turner, el multiculturalismo es una manifestación de la reacción posmoderna a la deslegitimación del Estado y a la erosión de la hegemonía de la cultura dominante en los países capitalistas avanzados. La afirmación es lícita, en el sentido de que el discurso multicultural, además de celebrar la diversidad y enfatizar los particularismos culturales, estaría llamando la atención sobre lo que Jean François Lyotard llamó “crisis de las metanarrativas” (es decir, de las grandes teorías sobre la explicación de lo social, especialmente el marxismo, el estructuralismo y, en general, todas las teorías derivadas de una filosofía de la historia decimonónica).¹⁰ Por lo tanto, la propuesta multicultural estaría direccionada para las *micronarrativas*, orientadas hacia las cuestiones de género, raza, etnia, y hacia las micro-historias que procuran contestar las epistemologías hegemónicas (es decir, aquellas derivadas, en el sentido más caricaturesco y maniqueo, del mundo occidental, blanco y masculino).¹¹

De todos modos, si algunas ciudades son susceptibles de ser pensadas bajo el paradigma multicultural, la cuestión no se resolverá, simplemente, con una declaración de buenas intenciones anti-etnocéntricas, o un pronunciamiento sobre los aspectos positivos de la diversidad cultural y la tolerancia.

Lo que debería llamarnos la atención, en todo caso, es por qué el multiculturalismo viene a presentarse como panacea en contextos socio culturales urbanos que han sido, en general, fuertemente segregacionistas y en sociedades profundamente racializadas (si pensamos, por ejemplo, en la mayoría de las ciudades norteamericanas y sudafricanas¹²). La cuestión es, entonces, saber qué tipo de viabilidad política posee el programa multicultural. Aquí el problema parece enfrentar una paradoja: si, efectivamente, el reclamo multicultural nace de la imposibilidad, por parte del Estado, para dar respuesta concreta a los problemas derivados de la discriminación y la exclusión cultural y social, por otro lado, el multiculturalismo como *política del reconocimiento*¹³ precisará de ese mismo cuadro estatal-nacional. El sociólogo Michel Wieviorka expresa esa contradicción en estos términos:

...el multiculturalismo como política sólo muy difícilmente puede ser pensado fuera del cuadro clásico de la acción política que es dado por el Estado y por la Nación; ahora bien, sabemos que en numerosos países este cuadro está debilitado, que el espacio de las diferencias culturales y el del Estado o de la Nación no coinciden necesariamente y que existe la dificultad de establecer correspondencia entre formas de gestión política de la vida social nacional y realidades sociales y culturales que pueden ser infranacionales, o transnacionales, diaspóricas (Wieviorka, 1998: 254).

Por otra parte, el riesgo del multiculturalismo, al imaginar las ciudades como mosaicos socioculturales estables, consiste en no reconocer que la diferencia cultural es fruto de una invención permanente en la cual las identidades se transforman y se recomponen sin que exista un principio de estabi-

lidad definitiva. En este sentido, el multiculturalismo, al postular la singularidad de las *culturas*, estaría conjurando el paradigma de la hibridez. Sin embargo, la tensión entre ambos paradigmas no es unívoca ni polarizada. Es posible que haya, también, una mutua superposición de argumentos. Después de todo, para que exista hibridez debe haber, antes, “substancias” más o menos definidas y estables, susceptibles de protagonizar ese *bricolage* cultural.

¿HIBRIDEZ VERSUS MULTICULTURALIDAD?

Entre los antropólogos que abordaron, durante la última década, el problema de la hibridez cultural en contextos urbanos podemos mencionar, quizás por la repercusión que en diferentes momentos han alcanzado, a tres de ellos: Néstor García Canclini, el ya mencionado Ulf Hannerz y el antropólogo italiano Massimo Canevacci. El libro del primero, *Culturas Híbridas* (1992), se tornó una especie de manual obligado de los *Estudios Culturales* en su versión latinoamericana. En otro de sus libros, García Canclini cae en la tentación de atribuir a ciertas megaciudades —en este caso, Ciudad de México— la estética posmoderna del videoclip, la superposición exasperada de las coordenadas espacio-tiempo y, como si fuera poco, la evidencia empírica del fin de las utopías: Las grandes ciudades, dice, ... *dilaceradas por el crecimiento errático y por un multiculturalismo conflictivo, son el escenario en el que mejor se manifiesta la declinación de las metanarrativas históricas, de las utopías que imaginaban un desarrollo humano ascendente y coheso a través del tiempo* (Canclini, 1995: 130).

Además del tono desencantado, la referida descripción vehiculiza la idea de un gran collage cultural sobre el cual es imposible

establecer un principio de estabilidad. Sugerimos que el multiculturalismo conflictivo que García Canclini observa en Ciudad de México se acerca más al paradigma de la hibridez que al de la multiculturalidad. Se trata, en última instancia, de un mestizaje en constante mutación antes que de un mosaico de culturas que interactúan sin perder sus respectivas fronteras simbólicas.

El multiculturalismo, al crear para diversos grupos la posibilidad de una ciudadanía poli-étnica, precisa de una claridad clasificatoria en relación con quiénes son dichos grupos y cuáles son sus respectivos atributos socio-culturales. Sin dudas, esta operación clasificatoria no puede resignar una epistemología de tipo esencialista y sustancialista. Así, en esa operación, que impulsa la necesidad de fronteras identitarias claras y definidas, el multiculturalismo neutraliza la lógica del mestizaje.

Si bien Canclini señala la multietnicidad observable en Ciudad de México como un elemento más de aquel conflictivo multiculturalismo, ese aparente mosaico cultural no conduce, necesariamente, a un orden clasificatorio definido y estable. De ahí su pregunta: ¿es posible narrar semejante ciudad? En nuestras metrópolis, dice ... *dominadas por la desconexión, atomización y falta de sentido pueden existir historias. Ya no cabe imaginar un relato organizado a partir de un centro, ni histórico ni moderno, desde donde se trazaría un único mapa de una ciudad compacta que dejó de existir* (Canclini, 1995: 133).

Al parecer, en vez de asombrarse frente a la hibridez y, a continuación, consagrarla, García Canclini la reconoce como un aspecto cotidiano —obvio— de nuestro paisaje cultural. Este escenario constituye, apenas, un estado de cosas, una descripción de la mega-

ciudad polifónica, sin que de ello se desprenda, necesariamente, la tentación esteticista que celebra la diversidad de culturas y su convivencia bucólica.

Éste no parece ser el caso del antropólogo sueco Ulf Hannerz. En su descripción de ciudades como Amsterdam, Estocolmo, Sophiatown (un ex suburbio de Johannesburg) y, aún, Kafanchan (ciudad de Nigeria donde realizó trabajo de campo), la hibridez es fruto de ese nuevo paisaje de la modernidad al que llama *ecumene global*. Es decir, el mestizaje cultural es para Hannerz un asunto, hasta cierto punto, novedoso, fruto de la condición global transnacional. Un párrafo de su singular etnografía urbana basta como descripción de este escenario ecuménico y pos-colonial:

Sentémonos un sábado por la tarde junto a la ventana de una cafetería situada en una plaza del centro comercial del puerto de Amsterdam....; y mientras observamos el escenario exterior, que cambia a cada instante, seguramente nos sorprenderá ver cómo los espacios públicos de las grandes ciudades de Europa occidental y de Norteamérica se han convertido en un espacio comunal transnacional donde se mezclan los blancos, los negros, los mulatos y los amarillos (Hannerz, 1998: 227).

Lamentablemente, los síntomas de este espacio comunal transnacional no consisten, simplemente, en la multiplicidad de las comidas étnicas, la fusión de los ritmos musicales o la africanización de las vestimentas usadas por los jóvenes europeos. La otra cara de esta estética multicultural globalizada asume, por momentos, formas menos idílicas. Este reverso no tolerante y exclusivista puede ser entendido en términos de lo que Verena Stolcke (1995) llamó de fundamentalismo cultural, vehiculizado por la nueva derecha

europea y basado en una retórica —racista— de la exclusión, frente al avance de los inmigrantes “extracomunitarios”. En este caso, las grandes ciudades de los países pertenecientes a la Comunidad Europea son un excelente objeto para indagar sobre los procesos simultáneos de globalización y localización, como dos caras de una moneda. Por eso, tanto la permeabilidad de las fronteras como las diferentes formas del exclusivismo cultural son, por igual, síntomas opuestos de una misma condición global.

Si volvemos, una vez más, para este lado del hemisferio, el paisaje urbano podrá asumir formas igualmente complejas e inestables. Massimo Canevacci ha reflexionado largamente sobre otra mega-ciudad latinoamericana. Se trata, esta vez, de San Pablo. En este caso, la condición global, además de ofrecer nos una densidad de símbolos, polifonía e hibridez, nos presenta el cuadro desolador de una modernidad sincrética y canfbal. Curiosamente, la descripción que Canevacci hace de San Pablo se parece, demasiado, a la que García Canclini hacía de Ciudad de México: *San Pablo es un híbrido urbano, un sincretismo topológico-territorial en el cual se sobreponen los sentidos de una intensa pos-modernidad a los dolorosos —a veces, inclusive, peligrosos y tristes— aspectos de una pobreza que mis etiquetas antropológicas se negaban a definir como tercermundismo. Es este el nuevo gran fetiche-virtual-urbano que parece tener a la comunicación como elemento hegemónico, aquellas comunicaciones que se ‘insertan’ de manera desordenada en el interior de las categorías clásicas de producción-circulación-consumo de mercancías (Canevacci, 1997: 17).*

Cabe llamar la atención sobre el hecho de que las teorizaciones acerca de la hibridez han recurrido, para emanciparse de las ana-

logías organicistas, a los aportes de la lingüística de Mijail Bajtín. Inclusive, las propias nociones de polifonía tan omnipresentes en las lecturas que Canclini o Canevacci hacen de Ciudad de México o San Pablo, respectivamente, operan bajo una misma utilización heterodoxa de la semiología de Bajtín.

Quizás, debemos reconocer en esta apropiación del legado teórico de Bajtín una alternativa para escapar de los esencialismos y, por lo tanto, una aprobación saludable en

favor de la polisemia de las identidades. Es posible, sin embargo, que esta opción no sea del todo funcional al paradigma multicultural. Debe existir, en efecto, una claridad clasificatoria en relación con las fronteras culturales que delimitan las minorías étnicas, religiosas, etc., para poder viabilizar esa especie de ingeniería social que es el multiculturalismo. Por eso, Michel Wieviorka se muestra escéptico en relación con la eficacia de la agenda multicultural: *La palabra*

José Machi

"NUEVO CIELO", 2000. ÓLEO SOBRE LIENZO, 162 X 134 CM.

DE LA SERIE "LOS INMIGRANTES".

(EN CASA FOA 2000).



multiculturalismo, dice, ... remite demasiado para la imagen de una simple coexistencia democrática de culturas ya establecidas, para que la podamos adoptar plenamente. Tuvo su utilidad en la formación de debates decisivos, pero está hoy, sino gastada, por lo menos históricamente fechada (1998: 260).

Pero el teórico eslovaco Slavoj Žižek ha sabido ser más radicalmente crítico frente a la propuesta multicultural. El excesivo autocentramiento al que, supuestamente, estarían condenadas las diferentes identidades beneficiadas por la política multicultural generaría una especie de racismo invertido. Según Žižek: *... en el multiculturalismo existe una distancia eurocentrista condescendiente y/o respetuosa para con las culturas locales, sin echar raíces en ninguna cultura en particular. En otras palabras, el multiculturalismo es una forma de racismo negada, invertida, autoreferencial, un 'racismo con distancia': 'respeto' la identidad del Otro, concibiendo a éste como una comunidad 'auténtica' cerrada, hacia la cual él, el multiculturalista, mantiene una distancia que se hace posible gracias a su posición universal privilegiada... el respeto multiculturalista por la especificidad del Otro es precisamente la forma de reafirmar la propia superioridad* (1998: 172).

La desconfianza de Žižek bien podría manifestarse contra la buena conciencia evocada en el famoso eslogan del apartheid "iguales, pero separados" (cuyo conservacionismo cultural condujo, en Sudáfrica, a un proceso de segregación urbana sin precedentes en la historia). Claro que, en el caso del multiculturalismo, se trata de lo que algunos han llamado de *discriminación positiva*: es decir, aquella que, bajo el principio de la "acción afirmativa", opera hacia un his-

pano o un afro-americano cuando se trata de facilitar, por ejemplo, sus respectivos ingresos a una universidad norteamericana o a determinado espacio laboral.

Hay, ciertamente, voces más optimistas. Son las que han sostenido, frente a sus críticos, que el multiculturalismo no implica, necesariamente, una tribalización del mundo ni una desintegración de los lazos comunitarios de los Estados-nacionales. En su versión integracionista el multiculturalismo no debería conducir, por lo tanto, al separatismo o la fragmentación (Wymlicka, 1996).

Por otro lado, para contestar los exabruptos sustancialistas del multiculturalismo no es suficiente con postular una carnavalización bajtiniana¹⁴ y formular que, al fin y al cabo, todas las culturas son híbridas. En este caso se trata, como advierte J. Nederveen Pieterse, de un simple argumento circular, tautológico (1995: 64). En efecto, el simple adjetivo no consigue explicar nada sobre los procesos concretos de esa hibridación. Según Ella Shohat, la celebración del sincretismo y la hibridez, por sí misma, si no es articulada con un análisis de la hegemonía y las relaciones de poder neo-colonial, corre el riesgo de querer santificar el hecho consumado de la propia violencia colonial (Pieterse, 1995: 55).

En última instancia, el debate multiculturalismo/hibridez opera en el locus de una ciudad global, escenario de todos los mestizajes culturales posibles, pero también, escenario de las disputas clasificatorias que procuran restaurar el lenguaje de la pureza cultural (sea bajo una forma negativa: a través de la xenofobia y la exclusión, sea bajo una forma positiva: en favor de identidades históricamente segregadas o deterioradas).

GLOBALIZACIÓN, MODERNIDAD Y MULTICULTURALISMO

Si la llamada globalización es un proceso empírico observable, indiscutible, en vez de una simple ficción persuasiva, esto se debe a que no es analizable, apenas, bajo la metáfora banal de la *macdonalización* del mundo. Aunque a veces dicha metáfora ha sido utilizada, genéricamente, para invocar las consecuencias de un supuesto neo-colonialismo, la condición global incluye, también, la posibilidad de lo que Arjun Appadurai (1997) denomina *producción de localidades*. En este sentido, es posible pensar que esa misma condición global produce y estimula una indigenización u orientalización de Occidente. Ese proceso simultáneo de globalización-localización (al que algunos han atribuido el neologismo, un tanto ostentoso, de *glocalización*) contribuye a contestar cierto evolucionismo unilineal con el que se han presentado los análisis sobre la modernización. El viejo paradigma desarrollista con el que, en determinado momento, se analizaron las ciudades latinoamericanas vehiculizaba la idea de que entre tradición/modernidad existe la misma relación que entre simple/complejo. La solución en este caso estaba en saber gerenciar correctamente el paso de una etapa a la otra. El fracaso de esa modernidad alimenta la desencantada visión de Canclini o Canevacci sobre Ciudad de México y San Pablo, respectivamente. Ambas ofrecen un escenario urbano en el cual tradición y modernidad operan en el marco de una relación mutuamente parasitaria, que parece no admitir solución de continuidad.

En verdad, el supuesto fracaso, en las sociedades "periféricas", de una modernidad calcada en los moldes occidentales creó las condiciones para argumentar en favor de las llamadas *múltiples modernidades* (Eisenstadt,

2000) o *nuevas modernidades* (Robotham, 1997). El argumento más recurrente de estas discusiones consiste en postular que modernización no es, necesariamente, sinónimo de homogeneización cultural ni de occidentalización. Así, *modernidad* se torna un sustantivo plural, que cuestiona las clásicas coordenadas centro/periferia y pretende ser sensible a los particularismos que emergen de la propia condición global.

Para quien postule, como Habermas, la necesidad de completar el proyecto inacabado de la modernidad (en este caso, como sustantivo singular y universal) es difícil no suscribir los preceptos del viejo republicanismo. Reflexionando, específicamente, sobre el futuro de la ciudadanía en Europa, Habermas se lamenta, con una especie de nostalgia durkheimiana, acerca de la pérdida de solidaridad y los peligros de una "erosión moral" cuyo escenario son las propias ciudades europeas:

...la desprotección social y la miseria física no pueden ser restringidas localmente: el veneno de los guetos alcanza a la infraestructura del interior de las ciudades, traspasa las regiones y llega a aposentarse en los poros de la sociedad entera. Esto tiene por consecuencia, finalmente, una erosión moral de la sociedad de tal alcance que sin duda tiene que lesionar a cualquier comunidad republicana en su propio núcleo universalista (Habermas, 1998: 412-413).

La preocupación por esa "anomia" otorga un voto a favor del republicanismo universalista. Un republicanismo, como es sabido, fundado en los principios de la Revolución Francesa, según los cuales el individuo debía abdicar sus particularismos étnicos, lingüísticos, religiosos, etc., para adquirir el estatuto de ciudadano. Un ejemplo de tal reclamo universalista queda plasmado en la de-

claración de Clermont-Tonnerre, en 1789, frente a la Asamblea Nacional: "A los judíos como nación no les concedemos nada; a los judíos como individuos se lo concedemos todo".¹⁵ Quedaba claro, en el ideario de los revolucionarios, que los judíos o cualquier otra minoría debían renunciar a su "etnicidad" para beneficiarse de los derechos de ciudadanía. Por eso, Rudolf Burger (1998) admite que la sociedad multicultural, al dirigirse no a un ciudadano universal sino a una comunidad o grupo específico, sofoca el principio de igualdad individual, "fundamento de un Estado liberal, democrático y secular". Sin dudas, esta posición se ubica en las antípodas del polo particularista y comunitarista donde el individuo es, antes que nada, portador de cualidades socio-culturales específicas.

Es difícil tornar viable una ciudadanía multicultural sin evaluar los dispositivos jurídicos que deben acompañarla. Por otra parte, esa evaluación no puede permanecer indiferente al funcionamiento real de cada comunidad y a la lógica de los poderes locales y municipales que la orientan. Pero también, dichos dispositivos no pueden descuidar los discursos sobre la alteridad que cada sociedad produce y fomenta, ya que las leyes no se aplican sobre sustancias culturalmente asépticas o unívocas. En efecto, ¿cuáles son las diversas representaciones sobre una misma ciudad por parte de quienes la habitan? ¿Quiénes son los portavoces autorizados para hablar "en nombre de" dichos habitantes-ciudadanos? Por otra parte, es difícil separar la ciudad real de la ciudad pensada, imaginada. Por eso, también, es imposible encontrar una solución teórico-práctica a la perpetua tensión entre el paradigma de la hibrididad y el de la pureza cultural.

Sin dudas, esta tensión no transita por

mundos políticamente neutrales. En este sentido, el tono optimista del cosmopolitismo, fruto de los mundos interconectados híbridos, encuentra barreras frente a las tendencias localizantes de la bipolarización oriente-occidente. Este proceso comenzó a preocupar a algunos analistas, sobre todo después de los acontecimientos del 11 de septiembre en Nueva York (Giddens, 2001; Mann, 2001). En efecto, la lógica de los "flujos culturales" parece dar lugar a un creciente policamiento de las fronteras y el consiguiente control sobre la circulación de personas (que asume, cada vez más, la forma de un irreversible proceso de criminalización de los inmigrantes provenientes, sobre todo, de los países musulmanes). ¿El fin de la globalización? y, en tal caso, ¿de la multiculturalidad? La pregunta de Giddens arrastra un tono algo apocalíptico (que evoca el anuncio, ya pasado de moda, de otras "catástrofes": fin de las ideologías, fin de la historia).

Claro que si una parte del mundo permaneció, durante tanto tiempo, ignorante de la otra, esa ignorancia es un síntoma de que la condición global constituye un ideal, aún, no totalmente consumado. Por otro lado, esa especie de *apartheid civilizacional* propuesto por Samuel Huntington (quien fue asesor, como se sabe, de la política internacional americana en su versión más conservadora) demostró tener consecuencias nefastas. En efecto, su mil veces citado *choque de civilizaciones* asumió la forma de una profecía autocumplida. El efecto de su teoría sobre la práctica neutralizó (aunque no definitivamente) las expectativas idílicas en torno de la posibilidad de una ciudadanía global y desterritorializada.¹⁶ Curiosamente, en el contexto específicamente americano, la bandera que defiende la pureza de la

civilización occidental ha sido levantada, también, por los enemigos más previsibles del llamado multiculturalismo.

Más allá de teorías convertidas en best sellers, cabe preguntarse cuáles serán los caminos que el dilema multicultural tomará. Dos lenguajes extremos, aunque nunca totalmente alcanzados, parecen cercarlo: el de la segregación (aquel que promueve la claridad de fronteras simbólicas y cognitivas entre los grupos), por un lado, y el de la hibridación cultural (que asume una forma más difusa e integradora), por otro. A mitad de camino, se desplaza una opción que parece más recurrente y empíricamente identificable: aquella que prefiere los malentendidos del diálogo, pero el diálogo al fin, antes que la mutua indiferencia. Por eso, la celebración de las diferencias que el multiculturalismo promueve puede ser, aún, una alternativa frente a las minorías históricamente excluidas y estigmatizadas. Siempre y cuando esa celebración no desemboque en una radicalización de las diferencias, al punto de crear guetos culturales imposibles de comunicarse entre sí.

Finalmente, si el multiculturalismo como ingeniería social tiene, aún, algo para dar, es de esperar que lo haga no simplemente en calidad de "política del reconocimiento", sino también en términos de beneficios sociales y económicos para los grupos que de él pueden beneficiarse. Por eso, debemos tener el cuidado de no confundir *diversidad cultural* con *desigualdad social*. Unas décadas atrás, los científicos sociales acuñaron el término "cultura de la pobreza"¹⁷ para describir y analizar la supuesta singularidad de los suburbios de las grandes ciudades. Se trataba de una noción cuestionable, puesto que conduce a una especie de exotización de las

diferencias y a una explicación culturalista de los procesos de exclusión. En este sentido, cabría preguntarse, con Michel Wieviorka: ¿... qué significado puede tener el reconocimiento cultural para las poblaciones sometidas a una fuerte explotación económica o relegadas en los barrios miserables y excluidas del mercado de trabajo? (1998: 257). Mientras tanto, un desafío pendiente consiste en saber si el multiculturalismo podrá enfrentar asuntos de desigualdad social con la misma eficacia con que enfrenta asuntos de diversidad cultural (religiosa, lingüística, de género, etc.). En tal caso, la respuesta se nos prefigura un tanto escéptica. En efecto, si la diversidad puede beneficiarse aún, de la tolerancia, la desigualdad, en cambio, siempre será intolerable.

—
Lorenzo Macagno: Doctor en Sociología. Investigador del Centro Brasileño de Análisis y Planeamiento, CEBRAP, San Pablo.

- 1. Un excelente panorama sobre el aporte de los “etnógrafos urbanos de Chicago” está trazado en el capítulo 2 del libro *Exploración de la ciudad* (Hannerz, 1986).
2. Fue director de estudios en la EHESS y colaborador de Alain Touraine; coordinó y publicó, entre otros trabajos, *Racisme et modernité*, Éditions la découverte, París, 1993.
3. Tal es el caso de la crítica formulada por Pierre Bourdieu y Loïc Wacquant (1999).
4. Según Wieviorka la estrategia de acompañar el adjetivo de “americano” al sustantivo multiculturalismo es una forma muy común en algunos ambientes intelectuales de Francia para descalificar una idea, una corriente política o un abordaje, sugiriendo que se basa en una experiencia concreta que no tiene nada que ver con las relaciones sociales en dicho país (1998:

- 235). Para un análisis detallado de las vicisitudes del debate multicultural entre los intelectuales europeos, puede consultarse el artículo de John Rex (1995).
5. En Brasil, el asunto fue públicamente discutido en 1996 cuando el Ministerio de Justicia organizó, en Brasilia, un seminario internacional llamado “Multiculturalismo y racismo: el papel de la acción afirmativa en los Estados democráticos contemporáneos”. Para el caso de México, pueden consultarse los ensayos publicados por León Olivé: *Multiculturalismo y pluralismo*, Paidós, México, 1999.
6. Sobre este proceso puede consultarse el artículo de Arjun Appadurai “Soberania sem territorialidade. Notas para uma geografia pós-nacional”, en *Novos Estudos*, nro 49, São Paulo, 1997. También el trabajo de Thomas Faist “Transnational social spaces out of international migration: evolution, significance and future prospects”, en *Archives Européennes de Sociologie*. Cambridge University Press, T. XXXIX, nro 2, 1998; y aun el artículo de Stanley J. Tambiah “Transnational Movements, Diaspora, and Multiple Modernities”, in *Daedalus*, Vol. 129, n. 1, 2000.
7. Para obtener más detalles sobre este proyecto, puede consultarse el artículo de Alisdair Rogers “Les espaces du multiculturalisme et de la citoyenneté” y el de Steven Vertovec “Politiques multiculturelles et citoyenneté dans les villes européennes”, ambos publicados en *Revue Internationale des Sciences Sociales*, junio de 1998, nro. 156, UNESCO.
8. La llamada “condición global”, tal como ha sido analizada por Roland Robertson, implica, no sólo una nueva configuración en el paisaje societal, sino también, una modificación de las herramientas teóricas con las que dicho paisaje (global) se analiza. Tal como el propio Robertson ha afirmado “...las presentes discusiones sobre globalización constituyen una extensión y una refocalización del trabajo sociológico, trabajo que permite a la sociología y a la teoría social, en general, trascender los límites de las condiciones de su propia maduración en el llamado período clásico de la disciplina” (Robertson, 1992:9).

9. Ver entrevista concedida a Fernando Rabossi (Hannerz, 1999).

10. Ver Jean-François Lyotard: *La Condition postmoderne*, París, Minuit.

11. En un artículo anterior, publicado en otro número de esta revista, procuré analizar con más detenimiento el rol jugado por la noción de cultura en el debate "modernidad-posmodernidad" y las posibles apropiaciones de parte del multiculturalismo. Ver: "Una vez más: modernidad, posmodernidad y 'cultura'", en *Culturas*, nro 3, CIECEC, UNL, Santa Fe, 2001.

12 En la Sudáfrica del pos-apartheid, el discurso multicultural viene siendo un componente central de la transición democrática desde 1994.

13. La noción de "política del reconocimiento", como parte de la agenda multicultural, es discutida por el filósofo canadiense Charles Taylor (1993): *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, FCE, México.

14. En los escritos de Mijail Bajtín, la idea de "carnavalización" remite a una suspensión de la relación meramente exterior entre "sujeto-objeto". Esta noción fue retomada por algunos antropólogos posmodernos que reflexionan sobre la relación etnógrafo-informante en el trabajo de campo, puesto que en la noción bajtiniana de carnaval desaparecen las fronteras entre observador y observado. Ver Bajtín, M. (1984): *Rabelais and his World*. Bloomington: Midland, Indiana University Press.

15. Citado por Anthony D. Smith (1994:7).

16. Las tesis de Samuel Huntington fueron expuestas, primero, en la revista *Foreign Affairs*, bajo el título de "The clash of civilizations?", en 1993 (nro 72, vol. 3). Poco tiempo después, el artículo asumió la forma de libro y se transformó en éxito editorial.

17. Uno de los pioneros sobre el estudio de la "cultura de la pobreza" fue Oscar Lewis con su libro *Cinco familias: antropología de la pobreza*, FCE, México, 1961. Ver, también, el texto de G. Valentine: *La cultura de la pobreza*, Amorrortu, 1972.

Appadurai, A. (1997): "Soberania sem territorialidade. Notas para uma geografia pós-nacional", en *Novos Estudos*, nro. 49, São Paulo.

Bourdieu, P. y Wacquant, L. (1999): "Sobre las astucias de la razón imperialista", en Pierre Bourdieu: *Intelectuales, política y poder*. EUDEBA, Buenos Aires.

Burger, R. (1998): "El multiculturalismo en el Estado de derecho secular. Una definición de fronteras a partir de la teoría de la civilización", en *Revista Mexicana de Sociología*, año LX, nro 3, julio-septiembre.

Canevacci, M. (1996): *Sincretismos. Uma exploração das hibridações culturais*. Studio Nobel, São Paulo.

----- (1997): *A cidade polifônica. Ensaio sobre a antropologia da comunicação urbana*. Studio Nobel, São Paulo.

Eisenstadt, S. N. (2000): "Multiple Modernities", en *Daedalus*, vol. 129, nro. 1, Cambridge, MA.

García Canclini, N. (1992): *Culturas Híbridas*. Sudamericana, Buenos Aires.

----- (1995): *Consumidores e Cidadãos. Conflitos multiculturais da globalização*. Editora UFRJ, Rio de Janeiro.

Giddens, A. (2001): "O fim da globalização?", en *Folha de São Paulo*, suplemento Folha Mundo, 28 de outubro.

- Habermas, J. (1998): "The European Nation-State: On the Past and Future of Sovereignty and Citizenship", en *Public Culture*, vol 10, nro. 2, Duke University Press.
- Hannerz, U. (1986): *Exploración de la ciudad*, Fondo de Cultura Económica, México.
- (1997): "Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional", en *Mana. Estudos de Antropologia Social*, vol. 1, nro. 3, Rio de Janeiro.
- (1998): *Conexiones Transnacionales. Cultura, gente, lugares*. Ediciones Cátedra, Madrid.
- (1999): "Os limites de nosso auto-retrato. Antropologia urbana e globalização", en entrevista concedida a Fernando Rabossi, en *Mana. Estudos de Antropologia Social*, vol 5, nro. 1, Rio de Janeiro.
- Kymlicka, W. (1996): *Cidadania Multicultural*. Paidós, Barcelona.
- Mann, M. (2001): "Globalization after september 11", en *New Left Review*, nro. 12, november-december.
- Nederveen Pieterse, J. (1995): "Globalization as Hybridization", en M. Featherstone, S. Lash and R. Robertson (comps.): *Global Modernities*. SAGE Publication, London.
- Rex, J.: "La réponse des sciences sociales en Europe au concept de multiculturalisme", en *Anthropologie et Sociétés*, vol 19, nro. 3, Québec.
- Robertson, R. (1992): *Globalization. Social Theory and Global Culture*. SAGE Publications, London.
- Robotham, D. (1997): "Postcolonialité: le défi des nouvelles modernités", en *Revue Internationale des Sciences Sociales*, nro. 153, september, UNESCO.
- Smith, A. D. (1994): "Tres conceptos de nación", en *Revista de Occidente*, nro. 161, octubre, Madrid.
- Stolcke, V. (1995): "Talking Culture: New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe", en *Current Anthropology*, vol. 36, nro. 1.
- Turner, T. (1994): "Anthropology and Multiculturalism: What is Anthropology that Multiculturalists Should Be Mindful of it?", en D. T. Goldberg: *Multiculturalism. A Critical Reader*. Blackwell, Oxford.
- Wiewiorka, M. (1998): "Le multiculturalisme est-il la réponse?", en *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol CV.
- Zizek, S. (1998): "Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional", en Fredric Jameson y Slavoj Zizek: *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Paidós, Barcelona.