

DIVERSIDAD CULTURAL Y DESIGUALDAD SOCIAL:
LA TOLERANCIA COMO POLÍTICA CULTURAL DE LA
GLOBALIZACIÓN

Vicente Lecuna
Universidad Central de Venezuela
vicentelecuna66@yahoo.com

Cada cosa en su lugar

Durante 1975, poco antes de morir brutalmente asesinado, Pier Paolo Pasolini publicó una serie de artículos de prensa que recogen sus más severos planteamientos acerca de la sociedad italiana de la época, sobre todo su inconformidad con el saldo negativo del progreso y la modernidad. Una inconformidad similar aparece en la película *Ginger e Fred* (1986) de Federico Fellini, en donde se muestran las limitaciones de la televisión como medio que se traga todo y todo lo aplanan, y sin embargo, en este caso, mantiene la diversidad (aunque sea caricaturizada). La posición de Pasolini, por supuesto, es otra. La llamada sociedad de consumo estaría, según él, anulando completamente las particularidades de la cultura italiana. Esos artículos de Pasolini luego fueron recogidos en un libro, *Lettere luterane*, que en castellano se llama *Cartas luteranas*, publicado por Editorial Trotta hace diez años. Además de los artículos, el libro incluye un "Tratadillo pedagógico" llamado "Geraniello", que según lo que dice el editor en la solapa, se trata de "...uno de los textos más bellos de Pasolini...", "...una obra maestra literaria." Quisiera comenzar este trabajo con un par de citas

Si acaso es cierto que la globalización "...exige mayor disponibilidad para convivir diariamente con los diferentes." (García Canclini: 2004), entonces uno puede entender que la tolerancia sea la pauta de la política cultural que se promueve en la doctrina globalizada de la diversidad cultural. Sin embargo, esta perspectiva suele perder de vista que la diversidad cultural guarda relación con la desigualdad social (Ortiz: 2005). En este trabajo se analizan las películas *Crash* (Haggis: 2005) y *Babel* (González Iñárritu: 2006) con la intención de re-establecer esa relación y, a la vez, mostrar el lugar de Latinoamérica en el imaginario de la globalización. También se discuten las implicaciones no necesariamente democráticas de una política cultural basada en la tolerancia.

Recibido: 5 de octubre de 2007
Aceptado: 5 de noviembre de 2007

V. Lecuna. Diversidad cultural y desigualdad social...
Estudios 14: 28 (julio-diciembre 2006): 83-99

del “Parágrafo tercero” del tratadillo, subtítulo “Más sobre tu pedagogo.”

El hecho de tolerar a alguien es lo mismo que condenarle. La tolerancia es incluso una forma más refinada de condena. En realidad al tolerado [...] se le dice que haga lo que quiera, que tiene todo el derecho del mundo a seguir su propia naturaleza, que su pertenencia a una minoría no significa para nada inferioridad, etcétera. Pero su diversidad [...] sigue siendo la misma tanto ante quien ha decidido tolerarla como ante quien ha decidido condenarla (1997: 25).

De entrada Pasolini resulta, como de costumbre, muy radical. Igualar tolerancia y condena parece una exageración. Uno pensaría en matices, gradaciones. No es lo mismo, por ejemplo, caerle a piedras a los homosexuales (es decir: condenarlos) que pensar en la homosexualidad como una enfermedad (es decir: tolerarla). No es lo mismo ser racista que etnocentrista, para poner otro ejemplo con implicaciones equivalentes. Pareciera que Pasolini no pudiera pensar en grises, que solamente tuviera a su mano la herramienta del alto contraste. El que tolera, de acuerdo con su argumento, es peor que el que condena, porque es “más refinado”, de hecho. Los dos, sin duda, están del lado equivocado, según Pasolini. ¿Cuál es el lado correcto? ¿Dónde se ubica uno? ¿Qué hacer?

En esta primera cita se establece una relación entre diferencia y desigualdad. Dice Pasolini que no es cierto que: “...(la) pertenencia a una minoría (es decir: la diferencia) no significa para nada in-

Palabras clave: tolerancia, diversidad cultural, desigualdad social, globalización, democracia, Latinoamérica.

Cultural Diversity and Social Inequality: Tolerance as the Cultural Politics of Globalization

If we are to believe that globalization “...requires greater availability to live together daily with the different” (García Canclini: 2004), then we may understand that tolerance could be a key concept for the cultural politics promoted by the globalized doctrine of cultural diversity. Nevertheless, this perspective does not take into account that cultural diversity is related to social inequality. In this paper I analyze the films *Crash* (Haggis: 2005) and *Babel* (González Iñárritu: 2006), with the intention of re-establishing this relationship. At the same time, I illustrate the position of Latin America in the imaginary of globalization. The not necessarily democratic implication of a cultural politics based on tolerance is also discussed in this paper.

ferioridad (es decir: la desigualdad)". La diferencia, en realidad, implica desigualdad, y viceversa. No hay manera de librarse de esta ecuación. Pensar que la homosexualidad es una enfermedad no contribuye en nada, por ejemplo, no cambia nada: mantiene la ecuación de poder. El etnocentrista y el racista, también, estarían del mismo lado.

A mi manera de ver Pasolini no se equivoca: el que tolera al diferente lo hace siempre desde arriba, desde una posición de poder que puede ser, si se quiere, generosa, magnánima, pero no mucho más. Es decir: su lugar de enunciación implica la desigualdad, por más bondadoso que parezca. Y el que condena hace lo mismo, por supuesto, con ninguna generosidad, pero desde la misma posición de autoridad, sin duda. Uno no tolera al que está por arriba, al que es mejor, al que tiene más poder. Uno le teme, lo respeta, lo reconoce. En realidad uno tolera al de abajo, al que tiene menos poder. Siempre y cuando, hay que decir, el diferente y desigual no se meta en muchos problemas, no moleste, no perturbe. Porque si lo hace entonces ni siquiera lo toleramos. Es entonces cuando le caemos a piedras. De nuevo: la diferencia y la desigualdad siempre están relacionadas, desgraciadamente.

La segunda cita de Pasolini aclara su posición, y la justifica. Y sobre todo denuncia las consecuencias que tiene la expresión política (es decir: pública) de la diferencia.

mientras el diferente viva su diferencia en silencio, encerrado en el gueto mental que le han asignado, todo va bien y todos se congra-

Key Words: Tolerance, Cultural Diversity, Social Inequality, Globalization, Democracy, Latin America.

tulan de la tolerancia que le conceden. Pero tan pronto como dice una palabra sobre su propia experiencia de diferente, o simplemente se atreve a pronunciar palabras teñidas del sentimiento de su experiencia de diferente, se desencadena el linchamiento, como en las épocas clerical-fascista más tenebrosas. La mofa más vulgar, el gesto más obsceno y la más feroz de la incomprendiones le hunden en la humillación y la vergüenza (1997: 27).

Creo que no hace falta mucho comentario al respecto. ¿Qué puede agregar uno a esto? Todo lo que tengo que decir está contenido en esta segunda cita. Lo que viene, de alguna manera, es puro comentario. Y para hacerlo me referiré a dos películas contemporáneas que tienen que ver con el tema. Hablo de *Crash* (Haggis, 2005) y de *Babel* (González Iñárritu, 2006). Quisiera proponer que en estas películas se administra, de manera simbólica, eso que podríamos llamar “la política cultural de la globalización”, haciendo particular énfasis en la inflexión latinoamericana de esta política. Detrás de lo que diré al respecto yace uno de los dilemas más relevantes y conocidos de la globalización, por lo menos en lo que respecta al área de la teoría cultural. Me refiero a eso que Etienne Balibar formulara en clave de pregunta: “¿La globalización es un gran proceso de nivelación cultural, o por el contrario una irrupción de diferencias?” (139). Esta, por supuesto, es apenas una de las aristas de un problema que tiene otras variables (económicas y políticas, entre tantas), algunas de ellas mucho más relevantes que la cultural, sobre todo para las víctimas. Terry Eagleton, por ejemplo, dice al respecto que:

Los principales problemas que confrontamos en el nuevo milenio –guerra, hambre, pobreza, enfermedad, deuda, drogas, contaminación ambiental, migraciones forzadas– no son particularmente culturales para nada. No son problemas que tengan que ver primordialmente con el valor, el simbolismo, el lenguaje, la tradición, la pertenencia o la identidad, y mucho menos con las artes (130, traducción mía).

Y sin embargo podemos suponer una relación entre esa arista cultural y estos otros “problemas”. De hecho, en este trabajo se pretende demostrar, desde el título, esa vinculación. Dicho de la manera más clara: partimos de la idea de que la desigualdad cultural y la desigualdad social pueden ser vistas,

en algunos casos, como las dos caras de la misma moneda. Esa moneda, en nuestro caso, es la de la política cultural de la globalización.

Antes de revisar la películas mencionadas quisiera decir, entonces, que considero crucial la identificación que hace Pasolini entre el silencio (tolerable) y la palabra (intolerable) del diferente, convertido, por esto último, en desigual. Es decir: cuando el diferente habla, dice, escribe, canta, grita, golpea, atraca, bombardea, y sobre todo se acerca, es que es un problema, es que es desigual. Si se calla es tan sólo diferente. Potable. Pasteurizado. Homogenizado. Igual. Si acordamos que el subalterno no puede hablar como tal (Spivak: 1994), entonces cuando lo hace (y por lo tanto ya no es tal), lo que dice lo retorna, como más fuerza aún, a la condición de subalternidad. Mientras el diferente se quede en su gueto, en su lugar, lejos, mientras calle, será un detalle, un color local, un folklore que todos apreciaremos, de lejos. Sobre todo de lejos. Con el desigual no hay tanta generosidad porque perturba y molesta, en el mejor de los casos. Digo en el mejor de los casos porque el desigual también puede convocar la indiferencia y la tolerancia, que vienen a ser lo mismo, según Pasolini. Y de alguna manera eso es lo que define una de las coordenadas más importantes de nuestra contemporaneidad: la indiferencia (y la tolerancia) hacia la desigualdad. Y su espantosa contraparte: el aprecio de la diferencia (folklorizada, momificada, museificada, domesticada). En esto consiste, para mí, precisamente, la política cultural de la globalización. En lo que sigue, procuraré persuadir al lector al respecto.

Un par de últimas cosas antes de comenzar. La relación que hace Pasolini entre diferencia y desigualdad da al traste con los intentos contemporáneos de deslindar ambas cosas en un espacio amable e higiénico, como una clínica privada suiza. El evangelio de la globalización nos invita a separarlas, al suponer que vivimos en un mundo en el que la diferencia es buena y la desigualdad mala, obviando que una tenga que ver con la otra. Ser estadounidense o marroquí está bien, ser rico o pobre está mal. Como si una cosa no tuviera que ver con la otra. Por ejemplo, como que la mayoría de la población venezolana pobre (es decir: desigual) no fuera diferente (es decir: de piel más oscura que la clase alta).

Esta relación entre diferencia y desigualdad no es, de hecho, ninguna novedad: ha sido destacada por algunos críticos y teóricos que estudian el asunto de la cultura desde hace algunos años. Renato Ortiz, por ejemplo, plantea que

V. Lecuna. Diversidad cultural y desigualdad social...
Estudios 14: 28 (julio-diciembre 2006): 83-99

“...un país periférico no es sólo ‘distinto’: es subalterno.” (2005: 90). Es decir: un país periférico es, a la vez, diferente y desigual. Esto no quita que podamos diferenciar entre una cosa y otra, sobre todo con fines pedagógicos y académicos en general. Que podamos estudiar, por ejemplo, el tema de la diferencia por un lado y el de la desigualdad, por otro. Que podamos decir que la diferencia es buena, democrática, necesaria, y que la desigualdad debe ser desterrada, anulada o por lo menos minimizada. Lo que creo que no podemos perder de vista es que al final ambos temas se juntan y se explican mutuamente. Ninguno de los dos puede ser entendido cabalmente sin el otro.

Crash y Babel

Los personajes de la película *Crash* enfrentan toda clase de conflictos cotidianos: étnicos, sociales, religiosos, generacionales, sanitarios, lingüísticos y de género, que se solapan unos sobre otros sin ton ni son, aparentemente. Negros contra blancos, chicanos contra persas, chinos contra chinos, policías contra ladrones, ricos contra pobres, musulmanes contra cristianos, viejos contra jóvenes, sanos contra enfermos, angloparlantes contra hispanoparlantes, hombres contra mujeres.

Los Ángeles, la escena donde ocurren los hechos, parece, en esta película, más o menos cualquier ciudad globalizada en la que distintos grupos comparten, a duras penas, el mismo espacio. Creo que no es casual esa locación. Los Ángeles, como muchas ciudades, como Caracas, no tiene centro, o digamos, no tiene un sólo centro. Es como un rizoma (Deleuze y Guattari, 1987), como una escultura de Gego (1996) o como la ciudad de *Blade Runner* (1982) y tantas otras de ciencia ficción. En ellas suponemos que hay un orden, pero éste no es visible. No es radial, por ejemplo. Ni mucho menos arbóreo. Tampoco es un damero. En ellas la figura del Estado luce desdibujada. No parece haber ningún ente rector que regule las relaciones políticas, más allá de la represión policial que aparece como única manifestación estatal, de vez en cuando, cuando hace falta. Los conocedores del tema de la globalización han hecho hincapié en esta novedosa debilidad del Estado. Ortiz, por mencionar tan sólo un caso, dice que: “... el Estado ya no posee la misma capacidad de controlar y administrar un conjunto de variables que afectan duramente a su población” (2005: 78-79).

Las relaciones humanas, por otro lado, se dan en medio de una especie de caos que a veces conduce a la tragedia y a veces a la comedia, siempre por suerte, por casualidad, no por voluntad de nadie ni ninguna teleología. Por ejemplo, el joven policía de *Crash* que quiere ser bueno, que no cree en los prejuicios raciales, que no se quiere corromper, termina siendo el asesino de un protagonista negro, precisamente por prejuicio, porque le toca la mala suerte de tener que depender de un prejuicio en un momento dado. En fin: nadie es bueno ni malo todo el tiempo en *Crash*. A veces sí, a veces no. ¿Quién es el enemigo? ¿Quién representa el mal? ¿Quién tiene razón?

Crash, por lo que acabo de decir, parece una película de tesis, igual que esas novelas de tesis que nuestros profesores denigraban. Parece querer demostrarnos que en la sociedad globalizada hay un novedoso contacto directo, cotidiano, intenso y problemático entre distintos grupos humanos, y que no sabemos muy bien cómo entender esta nueva situación. No sabemos, por ejemplo, cómo es la moral de esas nuevas relaciones, si es que acaso la hay, más allá de la tolerancia, que, como vimos con Pasolini, es ella misma un problema. Ya que estamos montados unos arriba de otros, tenemos que tolerarnos. No nos queda otro remedio. De hecho, la tolerancia pareciera estar constituida, en esta película, como la gran política cultural de la globalización, como la gran fórmula para administrar tanto la diversidad cultural como la desigualdad.

Si bien esta situación de convivencia cercana de diversas comunidades y desiguales clases sociales no es completamente nueva, sí podemos decir que su intensidad lo es. Quiero decir que durante ese largo período que llamamos modernidad conocimos el contacto y el intercambio con “los otros”, y eso definió el propio carácter de la misma modernidad. O, más bien, si se quiere, conocimos el contacto y el intercambio con los “unos” y eso también definió el carácter de la modernidad. De hecho, la configuración social y cultural de Latinoamérica es incomprensible sin este dato histórico, que a su vez va de la mano del colonialismo, por supuesto. No se puede decir una cosa distinta de las naciones europeas. Todas, en general, se constituyeron al calor de este contacto, como se sabe.

Aunque las naciones nunca hayan sido homogéneas, estables, unificadas, con territorios inamovibles, monolingües, con una sola religión, con un solo grupo étnico, sí quisieron imaginarse de esa manera. Los himnos, las gestas

V. Lecuna. Diversidad cultural y desigualdad social...
Estudios 14: 28 (julio-diciembre 2006): 83-99

épicas nacionales, las gramáticas, las historias literarias, las historias del arte, los manuales de comportamiento dan cuenta de la imperiosa necesidad de las naciones de sentirse uniformes y a la vez distintas a las demás. Puras. Eternas. Esta necesidad de identidad, y a la vez de diferenciación, está muy bien relatada en los trabajos de Edward Said, sobre todo en *Orientalismo* (1978) y en *Cultura e imperialismo* (1994), y de Benedict Anderson, sobre todo en *Comunidades imaginadas* (1983), entre muchos otros. Se pensaba, además, que esa homogeneidad (particularmente la imaginaria homogeneidad europea) terminaría por unificar al mundo, que la razón ilustrada sería adoptada por todos y que, por tanto, todos terminaríamos pereciéndonos. Sin embargo, como dice Jean Pierre Warnier:

La modernización no produjo la convergencia esperada. Es más: se ha llegado a aceptar el hecho de que la humanidad está constitutivamente destinada a producir estratificaciones sociales, grupos que quieren conservar sus particularidades, distinción cultural, modos de vida y de consumo muy diversos; en suma, que es una poderosa máquina de producir diferencia cultural, a pesar de todos los procesos que actúan en sentido inverso (2002: 27-28).

Clifford Geertz dice algo parecido al respecto, a partir de una metáfora que resulta muy directa: "...parece abrumadoramente claro que el mundo va pareciéndose en todas partes más a un bazar kuwaití que a un club de caballeros ingleses" (1996: 90). Ese bazar kuwaití es nuestro mundo descentrado, rizomático, diverso. Es *Crash*. Ese club de caballeros ingleses es el mundo moderno, o más bien su sueño: unificado, discreto, razonable, de un solo color. En ese mundo moderno, la diferencia se imaginaba al margen, alejada, distanciada, mucho más allá de los linderos de club, como en *Babel* (en esta película la crisis estalla, de hecho, cuando se cruzan esos lejanos linderos, como veremos). En ese contexto, el diferente era concebido como una amenaza, como un peligro que había que mantener a raya, en el gueto, separado, sometido. En la extraordinaria novela *Esperando a los bárbaros* de J. M. Coetzze, por citar tan sólo un caso, el protagonista, en alguna de sus primeras reflexiones sobre el tema, dice que:

Ni una sola de las mujeres que viven a lo largo de la frontera dejó de soñar alguna vez con la negra mano de un bárbaro que salía de bajo de la cama para aferrar su tobillo, ni hay hombre alguno que no se haya horrorizado ante visiones de bárbaros que se emborrachaban en su hogar, destrozaban la vajilla, incendiaban las cortinas, violaban a sus hijas (1983: 18).

Todo esto, por supuesto, describe ese momento colonialista de la modernidad en su versión más fuerte, en la que ocurre en la frontera, en ese lugar de inevitable contacto. El otro, según esto, es un monstruo. En *Crash* no se abandona la perspectiva “negativa” del otro. La diferencia es que en esta otra película el diferente ya no está lejos, como veremos. Y esto supone un cambio, en parte.

Crash, como es obvio, ya no trata del tema colonial, por lo menos no lo hace de manera directa. Quiero decir: en ella no hay nostalgia por ese mundo que quiso ser uno sólo, por ese mundo de grandes distancias entre diferentes culturas, por ese mundo exótico. Ya no es un registro de la lógica que gobierna una comunidad determinada, como puede leerse buena parte de la literatura y el cine moderno. Tampoco es exótica: no se trata de un relato sobre alguna cultura extraña, otra, lejana. Es, de alguna manera, el registro de los choques culturales contemporáneos y cotidianos promovidos por la globalización en muchos espacios más bien locales. Tampoco pretende proponernos esa utopía del neoliberalismo que supone la colaboración de los seres humanos en un solo proyecto que nos convenga a todos (cosa no muy distinta a la del socialismo, por cierto). Todo lo contrario. En *Crash* vemos la pesadilla del contacto directo con la diferencia y la desigualdad, el lado oscuro de la luna de la globalización. Y es precisamente la globalización lo que le da sentido a los conflictos que se representan en *Crash*. Sin ella todo sería absurdo en esta película. Esos conflictos resultan, de manera directa, de un proceso de acercamiento. De hecho, según Néstor García Canclini, la globalización produce este fenómeno, precisamente:

Al intensificar las interdependencias, la globalización exige mayor disponibilidad para convivir diariamente con los diferentes y aumenta los riesgos –reales e imaginados– de que esas diferencias se vuelvan conflictivas. El incremento de choques indica que soportamos mal tanta proximidad. (2004: 213)

Crash, como sabemos, comienza precisamente con un monólogo sobre el choque de automóviles, perfecta metáfora de lo que tratamos de decir. La diversidad, como la entendemos hoy en día, es un problema, supone un choque. No tiene nada que ver con la utopía de Oliverio Toscani en las campañas publicitarias de Benetton en las que aparecen musulmanes y judíos besándose, blancos y negros dándose la mano.

Podríamos agregar que ese acercamiento también tiene que ver con lo que Walter Benjamin, llamaba “La conquista del sentido para lo igual en el mundo” (en: Martín Barbero, 1998: 24). Un acercamiento que implicaba el aplazamiento del aura y el surgimiento de una nueva sensibilidad. Precisamente en eso consiste, según Martín Barbero, “la nueva sensibilidad de las masas” (64): en un acercamiento.

Babel es otra cosa. Si en *Crash* se representa el contacto cotidiano con la diferencia y la desigualdad, el saldo negativo y conflictivo de esa circunstancia contemporánea, así como la débil apuesta por la tolerancia como moral de nuestra época, en *Babel* vemos más bien una representación nostálgica, vieja y a la vez viva, de la modernidad. Quiero decir que si bien en esta película los conflictos también se generan a partir del contacto entre diversas culturas (la pareja estadounidense y la familia de Marruecos, los niños también estadounidenses y la mucama mexicana, el japonés y el papá de la familia de Marruecos), estos conflictos ocurren cuando sucede un desplazamiento a otra nación, cuando se acorta la distancia, cuando la pareja estadounidense y el japonés salen de su país y viajan a Marruecos, cuando la mucama (que es una inmigrante ilegal) llega a México con los niños. El “acercamiento” si es que realmente lo hay, ocurre como una excepción, como una coyuntura, no como una circunstancia cotidiana. Si cada quien se hubiera quedado en su país, en su lugar, dentro de su propio orden político y cultural, nada malo hubiera pasado. En este sentido parece ser una película que tiene como referencia el viejo imperialismo moderno y la distancia que suponía. Yo domino, pero de lejos, con emisarios, tropas, invasiones, sobre ti. O viceversa. Y de alguna manera uno puede intuir alguna crítica al imperialismo en *Babel*, si bien ésta no vaya mucho más allá de una posición conservadora que pareciera oponerse a la modernidad desde valores anteriores a ella (casi tribales).

Uno de los efectos “no deseados” de la globalización es que esa distancia que aparece en *Babel* ha desaparecido, o se ha transformado, como decíamos

antes. Las migraciones, el surgimiento de los Estados nacionales tercermundistas (o que hoy en día llamamos poscoloniales), el imperio de la economía y el mercado por arriba de los poderes estatales, incluso de los poderes estatales dominantes, ha desdibujado el mapa moderno que suponía la distancia, el *overseas*, el *oltremare*, la colonia. Esa forma de ver el mundo sin duda ya no es la moderna. Ahora todo está aquí mismo, en el vecindario. No hay que invadir ni ser invadido, como durante la modernidad, para entrar en contacto con otras culturas: ésta es la gran diferencia. Ahora todo es cultura, todo es diversidad, todo es desigualdad, de cerca, sobre todo. ¿Pero en realidad todo es un bazar kuwaití?

Babel, además, nos muestra a la pareja estadounidense como víctima de la irresponsabilidad del papá de la familia de Marruecos, que le da un rifle a sus hijos para que maten a los lobos y terminan hiriendo a la protagonista. Esta interpretación, que le debo a Alberto Barrera Tyszka, nos lleva a pensar que Estados Unidos, en esta película, es el disminuido, el golpeado, el subalterno de un mundo cruel que lo amenaza desde afuera, desde lejos. Al final tanto los niños estadounidenses como sus padres se salvan, mientras que la familia marroquí pierde un hijo y la criada mexicana es deportada. Es decir: ese mundo cruel es castigado por su mal comportamiento. Si bien *Crash* podría ser pensada como la representación de la forma de administrar la diferencia y la desigualdad hacia adentro, dentro de las ciudades, en un espacio local; *Babel*, entonces, nos propone la manera de administrar eso mismo pero hacia fuera, con el resto de los países (de nuestros países), como se hizo durante la modernidad. En ambos casos aparece un bazar kuwaití, la heterogeneidad cultural, la diversidad: pero en *Babel* el club inglés no ha desaparecido: se mantiene vivo, al lado del bazar, afectado por el bazar, victimizado pero a la vez duro.

Y sin embargo: la diversidad

Una de las características más conocidas de la modernidad fue su estrecha vinculación con los proyectos nacionales. Como dice Renato Ortiz: “Se suponía, [...] una relación de homología entre nación y modernidad”. Sin embargo: “La globalización rompió ese equilibrio. Hoy es posible ser modernos sin ser nacionales” (2005: 13-14). De hecho, hoy en día habría que decir que para

ser modernos hay que ser internacionales, globales, diversos. O por lo menos eso nos dice la política cultural de la globalización.

Según Geertz, lo que estamos enfrentando hoy en día ya no es ese viejo conflicto “entre” naciones, o, para matizar un poco su idea: a este viejo conflicto (que aparece, de alguna manera, en *Babel*) se le ha agregado otro (el que aparece en *Crash*). Para Geertz: “...las cuestiones morales suscitadas por la diversidad cultural (...) que, de surgir, lo hacían principalmente entre sociedades (...) surgen ahora cada vez más dentro de ellas mismas” (1996: 81). El “entre sociedades” es lo que aparece en *Babel*. El “dentro de ellas mismas” es lo que aparece en *Crash*.

Se podría pensar que esa “poderosa máquina de producir diferencias” que es, según Warnier, la humanidad, no siempre fue tal. El proyecto moderno suponía una convergencia que en realidad no se dio, que no sucedió, que fracasó estrepitosamente. No hay que tener mucha imaginación para suponer esto. Basta con estar al tanto de los estragos modernos en casi todo el mundo, incluso cuando uno los contrapone a las “maravillas” modernas. Sin embargo uno también podría pensar la cosa de otra manera. Según esto otro, esa convergencia moderna sí habría ocurrido, a sangre y fuego, por supuesto. Lo que pasa es que ya hemos superado ese período, ya estamos del otro lado de la convergencia y, por cierto, esta no nos trajo todos los beneficios esperados, ni todas las maravillas. Esta idea ha sido propuesta por varios, entre ellos Balibar, quien plantea que:

las figuras utópicas de universalidad y mundialidad, que proyectaban crear una cosmópolis o poner a la humanidad en relación consigo misma y a la vez emanciparla, como una figura simultáneamente natural y moral, pronto se volvieron obsoletas, sin objeto. [...] porque esa reunión de la humanidad consigo misma ya fue efectuada, porque ya quedó a nuestras espaldas (2005: 157).

Según esto, lo que nos toca ahora, entonces, no es administrar el fracaso del sueño moderno unificador, sino percatarnos de que ese sueño sí se cumplió, pero en la forma de la pesadilla colonialista, y que debemos pensar nuevas maneras de política, que no pretendan traernos de regreso al modelo moderno colonialista, ni al viejo socialismo, ni al modelo neoliberal de hegemonía del

capital, por arriba de los Estados nacionales. Evitar, entonces, que acabe de consolidarse la parte problemática de la globalización. Según Joseph Stiglitz: “La globalización, tal como ha sido defendida, a menudo parece sustituir las antiguas dictaduras de las élites nacionales por las nuevas dictaduras de las finanzas internacionales” (2002: 342). Imaginar, entonces, la diferencia, “...lo que por supuesto no quiere decir inventársela, sino hacerla evidente”, según Geertz (1996: 89). Admitir, entonces, que ya no es posible, ni deseable, un acuerdo universal en cuanto a los valores. Como dice Geertz:

No todo el mundo –sikhs, socialistas, positivistas, irlandeses– va a acabar concordando respecto a qué es decente y qué no es decente, qué es justo y qué no lo es, qué es y qué no es bello, qué es razonable y qué no lo es; ni pronto, ni tal vez nunca (1996: 73).

Si esto es así la pregunta es cómo prevenir que esos desacuerdos se transformen en guerras y en más y peores desigualdades. El desacuerdo en torno a estos temas, en torno a lo que en algún momento se ha llamado “valores universales”, no es necesariamente una victoria de “los diversos” ni de los países periféricos o del tercer mundo, o poscoloniales, como se les llama ahora. Ese desacuerdo puede dejarnos, más bien, a la intemperie, a la zaga de los poderes menos tolerantes que, a partir del relativismo cultural, pueden actuar al margen de cualquier protocolo político, como de hecho suelen hacerlo (Hard y Negri: 2000).

Y sin embargo, no todo lo relacionado con la diversidad es negativo de por sí. Si una ventaja tiene la diversidad, cuando se asume como política cultural de un Estado o de alguna organización multilateral, es que blindada, hasta cierto punto, al que la adopte, de los excesos más evidentes del fundamentalismo y del totalitarismo. Ella puede ser la piedra de toque de un nuevo protocolo, de un nuevo y necesario acuerdo global que no tenga ninguna premisa obligatoria. Uno no se imagina, por ejemplo, a ningún dictador hablando de la diversidad cultural como patrimonio nacional, porque la diversidad implica un ataque al pensamiento único, a cualquier doctrina excluyente. En Venezuela, por ejemplo, Benito Irady, director del Centro de la Diversidad Cultural, planteó en una reciente entrevista que: “...la inclusión de esas expresiones culturales (populares) no puede implicar disminuir el valor de otras expresiones

más académicas o de las vanguardias artísticas. Se debe buscar el equilibrio” (en Balbi, 2007: 80). Es decir: la diversidad no puede ser excluyente. Lo que quiero decir es que en nuestra coyuntura venezolana concreta, el apoyo a las propuestas que defienden la diversidad cultural como política de Estado deben contar con el apoyo de todos los que confiamos en la democracia. Del éxito de esta política depende el éxito de la democracia, a pesar de Pasolini, en quien, sin embargo, confío. En este caso, sin embargo, habría que seguir más de cerca lo que propone Fellini en *Ginger e Fred*: la sobrevivencia, a pesar de todo, de la diferencia en medio del totalitarismo de la cultura de masas.

La razón de esto no es muy elaborada, es casi una perogrullada. Es casi lo mismo caerle a piedras al diferente que tolerarlo. Pero si le caemos a piedras muere y no hay más remedio. Si lo toleramos no muere, por lo menos. Es decir: su diferencia se mantiene. Lo que no quiere decir, por supuesto, que la desigualdad implícita en esa diferencia desaparezca (como diría Pasolini). En palabras de Balibar: “El reconocimiento de las diferencias, o la alteridad en los límites de la ciudadanía, el ‘derecho a la diferencia’ es (...) la mediación esencial de la ciudadanía nacional” (2005: 168). Néstor García Canclini va por el mismo camino, pero enfatiza la ecuación global del tema:

Así como cada vez más tiende a aceptarse la necesidad de diversidad biológica como condición para garantizar el desarrollo conjunto de la humanidad, la diversidad cultural y el reconocimiento de las minorías comienzan a ser vistos como requisitos para que la globalización sea menos injusta y más incluyente (2004: 203).

En este caso el riesgo es que la diversidad apenas sea una especie de “moderador” de la globalización y, a su vez, de los proyectos nacionales menos democráticos: una bomba de humo, una distracción.

Si en los albores de la más temprana modernidad, Montaigne podía decir que “...cada cual considera propio de bárbaros lo que no pertenece a sus costumbres. Ciertamente parece que no contamos con otros criterios de verdad y de racionalidad que el modelo y la idea de las opiniones y usos del país en que vivimos” (Montaigne, en Geertz, 1996: 98), ya no podemos estar de acuerdo. Cuando Montaigne los bárbaros y los civilizados estaban alejados. Ya no. Bárbaros y civilizados conviven (y se maltratan) a diario dentro y fuera de cada

país. Los criterios de verdad y racionalidad ya no dependen de las opiniones ni usos del país en el que vivimos. Ahora esa verdad y racionalidad están dispersas, sin que esto haya repercutido necesariamente en la disminución de las desigualdades entre países excolonialistas y países excolonizados, entre negros y blancos, chicanos y persas, chinos y chinos, policías y ladrones, ricos y pobres, musulmanes y cristianos, viejos y jóvenes, sanos y enfermos, angloparlantes e hispanoparlantes, hombres y mujeres. Pero si es cierto que existe una relación fuerte entre diferencia y desigualdad podemos esperar que esto, en algún momento, ocurrirá. La convivencia tensa y problemática debería abolir o por lo menos mermar cualquier intento autoritario. Por lo menos esa es la utopía de la globalización. Quizá termine, más bien, exaltándolo en una contradicción. Si la tolerancia a la diferencia no produce un impacto en la reversión de la desigualdad entraremos en una guerra que ya no será simbólica ni cultural. De hecho, podríamos pensar que ya estamos en medio de esa guerra.

El problema de la tolerancia, para volver a Pasolini y a la vez tomar alguna distancia, es que supone una especie de consenso: el consenso de lo diverso y, a la vez, la tolerancia de la desigualdad. Es decir, la tolerancia como consenso de la globalización, en el peor de los sentidos: los pobres deben tolerar a los ricos. Se tolera, además, la diferencia cultural (sobre todo la que es folklórica y pasteurizada) y la desigualdad social (que no es tan simpática). Se supone, entonces, que no hay manera de abolir la desigualdad social y que vivimos en el mejor de los mundos posibles.

Para Chantal Mouffe, la democracia, y por tanto la diversidad (en la mejor de sus versiones, una radicalmente distinta a la que he venido criticando en este artículo), en realidad supone una inestabilidad, un disenso (que si se quiere puede ser visto también como una forma “tolerable” de intolerancia). Ella plantea que:

Para Derrida, al igual que para Wittgenstein, la comprensión de la responsabilidad exige que abandonemos el sueño del control total y la fantasía de que seremos capaces de eludir nuestras humanas formas de vida. Cada una de esas formas nos proporciona un nuevo modo de pensar sobre la democracia que se aparta de modo fundamental del enfoque racionalista dominante. Un pensamiento democrático que incluya las intuiciones de ambos autores puede ser más receptivo a la multiplicidad de voces que contiene

V. Lecuna. Diversidad cultural y desigualdad social...
Estudios 14: 28 (julio-diciembre 2006): 83-99

una sociedad pluralista y a la necesidad de permitir que esas voces tengan formas de expresión, en lugar de luchar por la consecución de la armonía y el consenso. De hecho, este pensamiento reconoce que, para impedir que se cierre el espacio democrático es necesario abandonar cualquier referencia a la idea de un consenso que, debido a que estará basado en la justicia y la racionalidad, no puede ser desestabilizado (2003: 91).

A partir de lo anterior quisiera insistir en el tema de la diversidad y la democracia. Una noción de diversidad que no deje de lado la intolerancia (hacia la desigualdad, el totalitarismo, el racismo, la discriminación, la arbitrariedad del capital global y de los autoritarismos estatales, por ejemplo), es decir, una diversidad planteada desde la condición de subalternidad, que no tenga como meta ningún consenso apurado y desventajoso, sí puede contribuir con las luchas democráticas, más allá del evangelio tolerante de la globalización. Si la tolerancia es tan sólo planteada como un gesto magnánimo de caballeros del club inglés, si es tan sólo una cosa folklórica e inofensiva (como aparecía en las campañas de Benneton), no llegaremos muy lejos, o más bien no saldremos de la ecuación de poder que nos pone en situación de perpetua minusvalía y subalternidad.

Queda pendiente, por supuesto, la posibilidad de que la diversidad cultural se convierta en una máscara para desarrollar, por detrás, cualquier proceso político totalitario, cínico. Pero eso es otro tema.

Bibliografía

- Anderson, Benedict (1983) *Imagined Communities*. London: Verso.
Balibar, Étienne (2005) *Violencias, identidades y civilidad*. Barcelona: Gedisa.
Balbi, Marianela (2007) "La cultura es un medio para el debate, no para la descalificación" (entrevista a Benito Irady). *Veintiuno* 16: 76-80.
Coetzee, J. M. (1983) *Esperando a los bárbaros*. Buenos Aires: Riesa.
Deleuze, Gilles y Félix Guattari (1987) *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
Eagleton, Terry (2000) *The Idea of Culture*. Oxford: Blackwell Publishers
Fellini, Federico (1986) *Ginger e Fred*. Metro-Goldwyn-Mayer.
García Canclini, Néstor (2004) *Diferentes, desiguales y desconectados*. Barcelona: Gedisa.

- Gego (1996) *Dibujos, grabados, tejeduras*. (Catálogo 27). Caracas: Fundación Centro Cultural Consolidado.
- Geertz, Clifford (1996) *Los usos de la diversidad*. Barcelona: Paidós.
- González Iñarritu, Alejandro (2006) *Babel*. Paramount Vantage.
- Haggis, Paul (2005). *Crash*. Lionsgate.
- Hardt, Michael y Antonio Negri (2002) *Imperio*. Paidós: Buenos Aires.
- Martín Barbero, Jesús (1998) *De los medios a las mediaciones*. Bogotá: Convenio Andrés Bello.
- León, Fabrizio (1996) "S/N" en García Canclini, Nestor, Alejandro Castellanos y Ana Rosos Mantecón (eds). *La ciudad de los viajeros. Travesía e imaginarios urbanos*. México D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 117.
- Mouffe, Chantal (2003) *La paradoja democrática*. Gedisa: Barcelona.
- Ortiz, Renato (2005) *Mundialización: saberes y creencias*. Barcelona: Gedisa.
- Pasolini, Pier Paolo (1997) "Parágrafo tercero: más sobre tu pedagogo (1975)" en *Cartas Luteranas*. Madrid: Editorial Trotta.
- Scott, Ridley (1982) *Blade Runner*. Warner Bros.
- Spivak, Gayatri Chakravorti (1994) "Can the Subaltern Speak" en Williams, Patrick y Laura Chrisman (eds.). *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*. New York: Columbia University Press.
- Stiglitz, Joseph E. (2002) *El malestar en la globalización*. Buenos Aires: Taurus.
- Warnier, Jean-Pierre (2002) *La mundialización de la cultura*. Barcelona: Gedisa.