www.flacsoandes.edu.ec

Justicia y diversidad en América Latina. Pueblos indígenas ante la globalización

Victoria Chenaut, Magdalena Gómez, Héctor Ortiz
y María Teresa Sierra
(coordinadores)

FLACSO Biblioteca

FLACSO
ECUADOR

CIESAS

323.11
J984j

340.57
J888j Justicia y diversidad en América Latina. Pueblos indígenas ante la globalización / Victoria Chenaut, Magdalena Gómez, Héctor Ortiz y María Teresa Sierra, (coordinadores). -- México : Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Ecuador, 2011.
512 p. ; 23 cm. -- (Publicaciones de la Casa Chata)
Incluye bibliografías.

ISBN 978-9978-67-305-8 (Flacso-Ecuador)
ISBN 978-607-486-128-0 (CIESAS)

1. Derecho indígena - América Latina. 2. Antropología jurídica - América Latina. 3. Movimientos indígenas - América Latina. 4. Autonomía indígena - América Latina. 5. Indigenismo - América Latina. I. Chenaut, Victoria, coord. II. Gómez, Magdalena, coord. III. Sierra, María Teresa, coord. IV. Serie.

Cuidado de edición y corrección de estilo: Bulmaro Sánchez
Tipografía y formación: Laura Roldán Amaro
Diseño de portada: Gabriel Salazar con base en la fotografía de Alberto Patrian, *Cueva de las Manos, Río Pinturas,* Santa Cruz, Argentina

Primera edición: 2011

NE 2046662
NE 3 8 8 4
BIBLIOTECA - FLACSO

BIBLIOTECA - FLACSO - EC
Fecha: 27/02/2012
Compra: $20
Proveedor:
Canje.
Donación. Libreria Flacso

D. R. © 2011 Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Ecuador
La Pradera E7-174 y Av. Diego de Almagro
PBX (5932), 323888, Quito, Ecuador
falta página electrónica

ISBN 978-9978-67-305-8

D. R. © 2011 Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
Juárez 87, Col. Tlalpan,
C. P. 14000, México, D. F.
difusion@ciesas.edu.mx

ISBN 978-607-486-128-0

Impreso y hecho en Ecuador

Índice

Agradecimientos 13

Introducción 15

Sección I: Globalización y pueblos indígenas

Diez tesis sobre identidad, diversidad y globalización 37
Héctor Díaz-Polanco

Expropiación liberal. Un ensayo sobre la transformación de recursos locales en mercancías globales 63
René Kuppe

Pueblos indígenas y negros. Territorios y recursos naturales en América Latina 85
Willem Assies †

Política hidrocarburífera y los derechos indígenas en Bolivia: cambios y continuidades .. 105
Almut Schilling-Vacaflor

En busca del sujeto perdido: los pueblos indígenas bajo el signo de la privatización 129
Magdalena Gómez Rivera

Sección II: Diversidad social y políticas de reconocimiento

Las acciones afirmativas en Brasil 153
Rebecca Igreja

Luchas por el reconocimiento y nuevas geografías étnicas en los Altos de Chiapas. El caso de La Siberia en el municipio de Chanal 177
Araceli Burguete Cal y Mayor

Los derechos colectivos frente al debate constitucional:
los pueblos indígenas y la Asamblea Constituyente en Bolivia 199
Sarela Paz Patiño

La participación política del movimiento indígena ecuatoriano:
balance crítico (1990-2007) 219
Fernando García Serrano

El derecho a la diferencia en la Constitución argentina de 1994.
Hacia un nuevo paradigma jurídico antropológico 237
Susana Ramella

Sección III: Justicia, género y derechos humanos

Derechos humanos, género y nuevos movimientos sociales:
debates contemporáneos en antropología jurídica 261
Sally Engle Merry

Transnacionalización, derechos humanos y mujeres mapuche 291
Millaray Painemal y Patricia Richards

Etnografía de la justicia estatal: la violación como prisma de las relaciones
de género 313
Rossana Barragán y Carmen Soliz

Violencia y delitos sexuales entre los totonacas de Veracruz, México 335
Victoria Chenaut

Que cada pueblo teja los hilos de su historia. El pluralismo jurídico en diálogo
didáctico con legisladores 357
Rita Laura Segato

Sección IV: Pluralismo jurídico, justicia y disputa por los derechos

Pluralismo jurídico e interlegalidad. Debates antropológicos en torno
al derecho indígena y las políticas de reconocimiento 385
María Teresa Sierra

Justicias orales indígenas y sus tensiones con la ley escrita 407
Herinaldy Gómez Valencia

¿Y después de la ley, sigue el derecho? Avances y retrocesos
en la conformación del México plural 427
Héctor Ortiz Elizondo

Los juzgados indígenas en el sur de México 443
Wolfgang Gabbert

Justicia, dignidad y derechos colectivos.
Acompañando a las comunidades y a la Alcaldía Indígena de Chichicastenango 465
Morna Macleod y Josefa Xiloj Tol

El Juzgado Indígena de Huehuetla, Sierra Norte de Puebla:
construyendo la totonaqueidad en el contexto del multiculturalismo mexicano 487
Korinta Maldonado Goti

Biografías 507

Agradecimientos

Los debates que presentamos en este libro son referentes centrales de los temas que motivan la reflexión de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica (Relaju), creada en Quito en 1998. Los textos abordan problemáticas relevantes que han sido discutidas entre los miembros de la Red, las cuales han motivado contribuciones importantes en los distintos congresos organizados por la Relaju, en forma particular en el que se llevó a cabo en Oaxtepec, Morelos, México, en octubre de 2006.[1] Aprovechamos este espacio para agradecer a todos los colegas, estudiantes y miembros de pueblos indígenas que han participado en los eventos de la Relaju, que sería imposible mencionar aquí, quienes han sido motores del sueño que iniciamos en Quito hace más de diez años, en 1998. Este libro refleja la generación de nuevos conocimientos en el campo de la antropología jurídica de los últimos años, siendo una muestra de la gran vitalidad de la Red y, sobre todo, de que es posible construir y alimentar redes internacionales y nacionales cuando éstas se sustentan en el interés y compromiso de sus integrantes. Esperamos que la obra contribuya a generar nuevos debates y a fortalecer los encuentros que cada dos años organizamos como Relaju.

Queremos agradecer los apoyos brindados por las instituciones que permitieron la realización del congreso en México, referente importante de los trabajos incluidos en este libro: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS, México), Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso, México y Quito, Ecuador), Universidad Pedagógica Nacional (UPN, México), Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH, México), Programa Universitario México Nación Multicultural (PUMC-UNAM), así como la Fundación Ford, la Fundación Wenner Gren y ProPaz. De manera particular, agradecemos a Fernando García Serrano y a Flacso-Ecuador, institución comprometida con los pueblos indígenas del continente, que aceptó realizar la coedición de este volumen junto con el CIESAS. Asimismo, le damos las gracias a Valentina Gatti por su invaluable apoyo para conseguir la imagen de la portada del libro.

[1] Los siguientes congresos se llevaron a cabo en octubre de 2008 en Bogotá, Colombia y en agosto de 2010 en Lima, Perú.

Agradecemos a las y los colegas incluidos en este volumen por su colaboración, paciencia y confianza en este proyecto. Por último, queremos destacar que este largo proceso de coordinar el libro ha sido para nosotros una experiencia enriquecedora, que nos ha mostrado una vez más las cualidades del diálogo y de la perseverancia para concluir una propuesta editorial que esperamos constituya un aporte a los debates sobre la justicia y los derechos de los pueblos indígenas de América Latina.

Los coordinadores

Introducción

María Teresa Sierra, Victoria Chenaut,
Magdalena Gómez y Héctor Ortiz

Hoy en día somos testigos de los enormes retos que enfrentan los pueblos indígenas ante la globalización, marcada por grandes interconexiones, fuertes desigualdades y polarizaciones sociales y económicas. Pero también somos testigos de que muchos de estos pueblos están buscando alternativas desde sus propios modos de vida para repensar sus formas organizativas y su relación con la sociedad regional, nacional y global. En ese proceso de resistencia los pueblos indígenas se han convertido en referentes a los que debe mirar la humanidad para reflexionar sobre el proyecto civilizatorio de la modernidad occidental. La destrucción que sufre el planeta producto de la voracidad del capitalismo, especialmente en su actual fase neoliberal, tiene impactos directos en los territorios, los recursos naturales y en las posibilidades mismas de reproducción del tejido social, influido por la lógica del mercado y del individualismo. Ante esta situación, los pueblos indígenas están revalorando sus formas colectivas de organización, afirmando sus identidades étnicas y sus propios saberes, al mismo tiempo que participan en redes globales que les permiten fortalecer y enriquecer sus proyectos de vida, inspirándose en los propios mitos e historias. Todo ello les lleva a proponer y construir nuevas formas de justicia, derechos y Estado.

Justicia y diversidad en tiempos de globalización es el eje central en el que convergen las y los autores que participan en este libro, los cuales comparten el interés general de analizar y comprender la problemática actual de los pueblos indígenas en su búsqueda por defender sus derechos históricos y valorar sus identidades étnicas en el contexto de su relación con los Estados nacionales y los centros del poder internacional. En este sentido, entendemos la justicia en su dimensión amplia, como justicia social, y en su dimensión acotada como campo judicial para disputar derechos, lo que ofrece un referente indispensable para estudiar la reconstitución de los pueblos originarios en el marco de sociedades dominadas por el modelo hegemónico del liberalismo decimonónico y del monismo jurídico. En los últimos años, asistimos a un cuestionamiento y transformación de dicho modelo, en lo cual ha jugado un papel clave el derecho internacional y la presión misma de los pueblos indígenas para que sean reconocidos sus derechos a la libre determinación, a la autonomía y al derecho propio, rebasando el mito de origen del Estado moderno, fundado en el postulado de un solo derecho y una sola cultura, como bien lo señaló Peter Fitzpatrick (1998).

Quienes escribimos en este libro, como muchos otros colegas, compartimos la convicción de que son legítimos los reclamos de los pueblos indígenas ante el Estado, no sólo por la deuda histórica de las sociedades nacionales hacia ellos, por el racismo, la exclusión y la expoliación que han vivido desde la Colonia, sino también porque su participación en los escenarios nacionales e internacionales está marcando la pauta de debates centrales en torno a la democracia, la ciudadanía, la biodiversidad, el territorio y la lucha por defender su existencia en tanto pueblos con identidades propias. Los pueblos indígenas constituyen cada vez más un componente fundamental de las dinámicas de transformación que viven las sociedades en su conjunto. De ahí surge la necesidad de analizar de qué manera se construyen, reconstituyen y reproducen estas sociedades en contextos nacionales y transnacionales, y el papel que desempeña el derecho en estos procesos, un aspecto medular de la presente obra.

Los debates sobre los pueblos indígenas han incidido también en la construcción de los nuevos paradigmas del multiculturalismo, los derechos humanos y las ciudadanías en las sociedades contemporáneas, confrontando las tradiciones jurídicas hegemónicas para pensar el derecho y la cultura. Las reivindicaciones indígenas han servido de ejemplo al propiciar la reconfiguración étnica de otros colectivos etnoculturales, igualmente excluidos, como es el caso de las poblaciones afrodescendientes o los pueblos rom conocidos como gitanos que demandan a su vez el reconocimiento de sus derechos culturales y políticos ante un Estado que se los ha negado. En la actualidad, los estudios sobre pluralismo jurídico, los derechos humanos y los derechos indígenas, así como el análisis de los cambios legales que abren el reconocimiento de los derechos colectivos, han nucleado en gran medida los análisis de la antropología jurídica latinoamericana y de la corriente crítica del derecho. Si bien, han sido enriquecidos por nuevas perspectivas marcadas por los problemas contemporáneos de nuestras sociedades, como sucede respecto de la globalización y la crítica al multiculturalismo. En particular hay dos componentes medulares de los debates en la antropología y sociología jurídica contemporáneas de América Latina que sirven como ejes analíticos del libro que presentamos: la globalización del derecho y la problemática de la justicia.

El inicio de este nuevo milenio está marcado por la globalización en tres dimensiones discernibles: la económica, la cultural y la comunicacional, como bien ha sido analizado por varios autores desde perspectivas diferentes (Jameson y Masao, 1998; García Canclini, 1999). Conviene destacar el papel central del derecho en el proceso de globalización capitalista y el sentido en que afecta la relación del Estado con los pueblos indígenas. Tal como apunta Boaventura de Souza Santos (1998), el derecho como forma social de la dominación no permanece idéntico a sí mismo sino que asume configuraciones específicas de acuerdo con coyunturas históricas dadas. En las sociedades contemporáneas, el campo jurídico es una constelación de legalidades que

operan en espacios y tiempos locales, nacionales y transnacionales, lo cual impacta las conceptualizaciones tradicionales en torno al pluralismo jurídico.

De esta manera, ya no es posible analizar los sistemas jurídicos indígenas al margen de los procesos de globalización en los que se insertan, ni mucho menos como sistemas autocontenidos, respondiendo a lógicas propias y separadas de los sistemas jurídicos hegemónicos, como se planteó en los momentos iniciales de la antropología jurídica (Merry, 1998; Starr y Collier, 1989; Sierra y Chenaut, 2002). Desde la perspectiva de Santos, el derecho tiene tanto una dimensión regulatoria, incluso represiva, como un potencial emancipatorio que puede ser usado para la movilización política. Si bien se trata de una distinción analítica, ya que ambas dimensiones intervienen en los procesos políticos, este planteamiento nos lleva a abordar la doble dimensión de la globalización: la globalización desde arriba y la globalización desde abajo (Santos, 1998; Santos y Rodríguez-Garavito, 2005), dada la relevancia que adquiere en relación con la temática de este libro.

La globalización desde arriba obligó a los Estados nacionales a abrir sus fronteras y ajustar los sistemas jurídicos a las exigencias de las corporaciones transnacionales y del capital financiero, especialmente en la fase actual del capitalismo neoliberal. Incluye la privatización de empresas estatales y de servicios públicos, la desregulación del Estado, sobre todo en los campos de la salud, la educación, los servicios básicos de agua y de las materias primas. Este proceso de globalización vino aparejado de la adaptación del sistema jurídico constitucional y legal. Se impide así la justiciabilidad de los derechos humanos fundamentales de las llamadas segunda y tercera generaciones, lo que implica una amenaza para los derechos culturales. Al mismo tiempo, hemos visto que la modernización del campo jurídico ha impactado el modelo mismo de la justicia estatal, bajo el supuesto de la descentralización y desjudicialización, como es el caso de la introducción de nuevas formas para dirimir disputas por la vía de los medios alternos de justicia que ha tenido lugar en diversos países del continente.

En varios países de América Latina las políticas de descentralización neoliberal han ocasionado la destrucción de la base territorial de los pueblos indígenas, al volver cada vez más inviable su sustentabilidad económica. Esto ha favorecido los flujos migratorios, como el que se observa a través de la frontera México-Estados Unidos, que involucra a habitantes de México y América Central. Los migrantes indígenas abandonan sus pueblos originarios, y muchos de ellos logran reconstituir sus redes familiares y comunitarias en los nuevos espacios. La crisis financiera actual está generando reacomodos de la población migrante, parte de la cual regresa a su país de origen para emplearse en los espacios urbanos o rurales dentro de la marginalidad, engrosando así los sectores laborales informales.

De poco sirve que los Estados latinoamericanos concedan derechos culturales, o incluso que reconozcan derechos de libre determinación para el ejercicio de la autonomía de los pueblos indígenas, cuando el mismo Estado, respondiendo a los intereses del capital transnacional, destruye las bases económicas y sociales para ejercerlos. Paralelamente, las políticas oficiales descentralizadoras se valen del discurso sobre el multiculturalismo para atomizar los poderes regionales y mediatizar las demandas autonómicas de los pueblos indígenas al reducir los derechos culturales a su mínima expresión o al propiciar espacios de regulación acotados, fragmentados y subordinados a las lógicas del derecho estatal.

En los últimos años observamos el desarrollo de una fuerte globalización desde abajo, promovida en primera instancia por movimientos sociales que se organizan a nivel nacional e internacional. Éstos construyen redes transnacionales en defensa de sus intereses, comparten los instrumentos de la comunicación global para denunciar las injusticias y socializar nuevas experiencias organizativas, tal como lo revela la fuerte presencia de representantes de pueblos indígenas en distintos escenarios internacionales y transnacionales. La presión que ejerce el movimiento indígena en reclamo del reconocimiento de sus derechos económicos, políticos y culturales y de sus sistemas jurídicos, la demanda de autonomía, y las apuestas por construir modelos de desarrollo integrales que valoren las epistemologías y saberes propios son reflejo de la fuerza que ha adquirido el movimiento indígena y su vínculo con otros movimientos sociales.

La globalización desde abajo está promoviendo la reivindicación de formas propias de regulación, entendidas no como usos y costumbres, sino como sistemas jurídicos propios en diálogo e interacción con sistemas de derecho internacional y nacional. Junto con ellas observamos la apropiación del lenguaje de los derechos, en particular de los derechos humanos, enriquecidos desde sus visiones como pueblos, así como la exigencia de una profunda transformación de los Estados nacionales para que éstos reconozcan y practiquen la pluralidad jurídica. En los tiempos recientes cobra fuerza una demanda de género desde la diversidad cultural que cuestiona modelos tradicionales del derecho y la cultura indígenas, obligando a valorar la participación de las mujeres en los espacios que les estaban prohibidos.

La radicalización de las demandas indígenas no sólo pone en jaque a los Estados nacionales, sino también a los sistemas globales de dominación. Las luchas por los territorios, por su sustentabilidad, las identidades culturales y la defensa de sus pueblos se tornan incompatibles con la globalización y homogeneización desde arriba. Constituyen hoy en día una punta de lanza importante para poner un alto a la expansión de las empresas multinacionales petroleras, de semillas transgénicas y de otros productos globalizados, y sobre todo en la defensa de los derechos territoriales y los recursos naturales impulsando nuevos modelos de desarrollo.

Cada día se hace más evidente que mientras la globalización desde arriba y las transnacionales destruyen el hábitat del globo, las propuestas de globalización desde abajo ofrecen alternativas de sustentabilidad, no sólo para los mismos pueblos indígenas, sino de manera creciente para las economías nacionales e internacionales. La biodiversidad, el conocimiento de técnicas y prácticas de agricultura sustentable; las conceptualizaciones y cosmovisiones inscritas en las lenguas originarias; las epistemologías propias y la reconceptualización del discurso de los derechos, como sucede con los derechos humanos; el papel activo de mujeres indígenas por redefinir los espacios de poder locales y regionales; las nuevas formas de justicia que surgen a partir de la renovación y reinvención creativa de los sistemas normativos y de derecho; la fuerza de las comunidades y regiones, así como la apuesta por la paz y la no violencia, son sin duda aportes centrales de los pueblos indígenas y de las colectividades étnicas al mundo contemporáneo.

El campo de la justicia, visto desde una perspectiva antropológica, está jugando un papel central en la formulación de propuestas alternativas al manejo de conflictos, muchas de las cuales son promovidas por el mismo Estado ante su incapacidad de garantizar la seguridad jurídica y la paz social, como sucede con la proliferación reciente de juzgados indígenas en diferentes países de América Latina. Muchas otras rebasan los límites de lo permitido desde arriba, y entran al campo de la ilegalidad, para ofrecer modelos de justicia legitimados y defendidos desde abajo por las comunidades y pueblos indígenas, como es el caso de la policía comunitaria en Guerrero y de las Juntas de Buen Gobierno zapatistas en Chiapas, México, de las experiencias de los pueblos nasa en Colombia, con más de treinta años de gobierno autónomo, o de las rondas campesinas en el Perú, que si bien han conseguido un reconocimiento legal, sus dinámicas jurídicas van más allá de lo establecido por la ley oficial. En estos procesos se revela la capacidad de reelaboración del derecho propio al incorporar nuevos lenguajes jurídicos globales que son apropiados y reelaborados desde los mismos modelos culturales, permitiendo discutir así las tradiciones y generar alternativas de gobierno, no exentas de sus propias contradicciones. Los pueblos indígenas hacen uso de distintos referentes de legalidad y se mueven en diferentes escenarios locales y transnacionales. Dan cuenta de una enorme capacidad para renovar sus costumbres, elaborar sus demandas y defender sus derechos, si bien se enfrentan a poderosas fuerzas que buscan subordinarlos y discriminarlos. Dichas problemáticas son abordadas desde distintos enfoques en este libro. En esta perspectiva, las mujeres indígenas están aportando visiones críticas de sus sistemas de justicia y de autoridad, con el fin de renovarlos desde los propios marcos culturales; simultáneamente se valen de la legalidad para poner límite a la violación de sus derechos. Los debates no sólo se están desarrollando en la

academia, pues también los están alimentando las propias mujeres indígenas desde sus experiencias y discursos, enriqueciendo las apuestas teóricas para comprender la compleja relación entre género, etnicidad y derechos.

Las problemáticas aquí enunciadas constituyen el marco que articula los trabajos del libro. Nuestro interés fue dar cuenta de ellas a partir de diferentes experiencias nacionales que revelan ejes estructurales de los procesos, así como la particularidad de cada caso de acuerdo con los contextos históricos y políticos que marcan la relación del Estado y los pueblos indígenas. El libro muestra los procesos nacionales de cambio legal y sus contradicciones frente a la tendencia globalizadora, lo mismo que la respuesta de los actores indígenas y no indígenas a las nuevas coyunturas: de esta manera se hace referencia a Argentina, Bolivia, Brasil, Colombia, Chile, Ecuador, Estados Unidos, Guatemala y México. Cabe señalar que las autoras y los autores concluyeron sus capítulos a principios de 2008, por lo que no remiten en los mismos a las nuevas Constituciones de Ecuador y Bolivia ni a los cambios legales referidos a los casos o en los países analizados. Sin embargo, podemos anotar que este libro trasciende la tendencia a compilar y enumerar normas y busca, en cambio, articular los procesos que éstas generan. Por ello, el conjunto de análisis aquí presentados son vigentes y dejan ver los principales procesos, así como los desafíos de una etapa clave posterior al reconocimiento de derechos a los pueblos indígenas. En general, los capítulos constatan que se están gestando nuevas propuestas teóricas y políticas en torno a los derechos, las identidades y las autonomías. Los capítulos de este libro se organizan en cuatro grandes temas que revelan aspectos centrales de los nuevos debates y retos para pensar la justicia y la diversidad en tiempos de globalización.

Pueblos indígenas y globalización

La movilización de los pueblos indígenas de las últimas décadas, los recientes desarrollos en los derechos humanos —primero en lo conceptual y más adelante debido a nuevos instrumentos jurídicos—, así como el reconocimiento de las funciones ambientalistas de las culturas indígenas son factores que han introducido un nuevo discurso sobre los derechos indígenas. En ocasiones se plantea que se ha establecido un nuevo modelo institucional y legal en el tratamiento de los pueblos indígenas o del pluralismo cultural en un sentido más amplio. Se puede denominar a este modelo como plurinacional-multiétnico. En la primera sección de este libro: "Globalización y pueblos indígenas", se busca responder a la pregunta sobre si ese modelo incluye el reconocimiento del significado del territorio y de los recursos para los pueblos indígenas. Por ello, en los diversos capítulos que la conforman se reflexiona sobre si el pluralismo legal se ha

convertido en una realidad sobre el terreno o si hemos retornado a un sistema neocolonial que simula crear nuevos espacios para los pueblos indígenas, pero que en realidad permite a otros intereses aprovecharse y llenar esos espacios. Algunos capítulos aluden a países específicos de América Latina y a sus legislaciones relativas a la explotación de recursos naturales, con frecuencia introducidas o modificadas después de que las reformas pluralistas han entrado en vigencia, y no obstante carecen de referencias sustantivas a derechos indígenas, que serían necesarias para cumplir con la protección constitucional que se supone provee el marco para el ejercicio de los nuevos derechos indígenas.

Las culturas milenarias de los pueblos indígenas sobrevivieron a las primeras olas de la colonización y al establecimiento de colonos que se apropiaron de tierras y recursos indígenas. La pregunta permanece: ¿qué significa para el futuro lo que se propone el libre comercio con sus tierras y recursos? En el presente, los acuerdos de libre comercio aseguran principalmente un irrestricto acceso corporativo a los recursos y las tierras sin remuneración para los pueblos indígenas, quienes son los propietarios reales, constitucionalmente protegidos. Así, ¿qué sucede en una situación en la que diversas obligaciones comerciales internacionales y constituciones nacionales están en conflicto potencial? Sin duda debemos recurrir al binomio de pueblos indígenas y globalización para entender el destino u horizonte de estas experiencias de juridicidad. Acerca de estas cuestiones, Héctor Díaz-Polanco desarrolla diez tesis sobre identidad, diversidad y globalización a partir del cuestionamiento de la falsa hipótesis de la homogeneización cultural, y muestra que la globalización no necesariamente uniforma la cultura. Destaca que las confusiones sobre el carácter de los cambios y las predicciones fallidas acerca de sus efectos sobre la diversidad están relacionadas con la caracterización que se hace de la globalización misma. Señala que antes que uniformar, este proceso va acompañado de un notable renacimiento de las identidades en todo el mundo, por lo que sustenta que la globalización ha encontrado la manera de aprovechar la diversidad sociocultural en su favor. El autor propone denominar "etnófaga" a esta compleja estrategia; esto significa el abandono de los programas y las acciones explícitamente encaminados a destruir la cultura de los grupos étnicos y la adopción de un proyecto de más largo plazo que apuesta al efecto absorbente y asimilador de las múltiples fuerzas que pone en juego el sistema. El multiculturalismo se ocupa de la diversidad en tanto diferencia "cultural", mientras repudia o deja de lado las diferencias económicas y sociopolíticas que, de aparecer, tendrían como efecto marcar la disparidad respecto del liberalismo que está en su base. Este radical planteamiento tiene sentido si advertimos que en los tiempos posteriores a la juridización de la demanda indígena hay un doble discurso: por un lado se reconoce al Estado "pluriétnico", y por otro se someten los

derechos indígenas a la tierra y a la autonomía a las exigencias y a la lógica del neoliberalismo. Varios de los capítulos de esta sección se dedican a discutir este proceso.

René Kuppe aborda la transformación de recursos locales en mercancías globales y busca precisar si los reclamos de los pueblos indígenas se pueden apoyar en el nuevo discurso de sustentabilidad del derecho ambiental. Destaca que a primera vista parece que el derecho ambiental toma en cuenta que los patrones sostenibles de subsistencia practicados por estos pueblos contribuyen a la protección de la integridad de los sistemas ambientales donde viven. Sin embargo, a lo largo del capítulo se muestra cómo el derecho ambiental (y sobre todo su implementación) ha sido transformado profundamente por el paradigma neoliberal. Influido por los intereses transnacionales, se somete a la naturaleza a los criterios de utilidad económica y uso efectivo de los recursos. De esta manera, se instaura un sistema de ambientalismo liberal que permite la reinterpretación de los recursos de los pueblos indígenas como "bienes comunes" y sobre esta base se facilita su despojo. El autor deja en claro que el acceso a los recursos por el mercado neoliberal parte de una lógica que es contraria a la relación que tienen los pueblos indígenas con sus ambientes y recursos, y explica que los conocimientos tradicionales tienen una función muy distinta a la de los conocimientos técnicos en los cuales se basan los sistemas "modernos" de propiedad intelectual. Kuppe concluye que los sistemas de propiedad intelectual, que han ganado supremacía en todo el mundo durante las últimas décadas, no son mecanismos neutrales, sino que más bien contribuyen a la implementación del marco global del neoliberalismo, el cual continúa el viejo patrón colonial. En contraste y en desventaja, las nuevas normas para la protección integral de los derechos indígenas —desarrolladas con tardanza— en general tienen un carácter declarativo, un lenguaje reservado y no prevén ni instrumentos estrictos ni efectivos para su implantación. Como resultado de este desequilibrio observamos la intensificación del despojo de tierras indígenas para darle paso a la creación del acceso mercantil para empresas y consorcios privados.

Willem Assies (†) pone la mirada en la región latinoamericana destacando el surgimiento de los discursos acerca de la territorialidad y el impacto de las movilizaciones indígenas-campesinas sobre las reformas jurídicas de las últimas décadas, con especial atención en el ámbito amazónico. Hace notar que esos movimientos se opusieron a las tentativas de reforma neoliberal del fin de siglo y lograron el reconocimiento, aunque ambiguo y acotado, de modos de territorialidad que se relacionan con el andamiaje estatal. El autor hace énfasis en el proceso constituyente boliviano, cuyos resultados concretos aún son poco previsibles, pues plantea un reto al modelo de Estado prevaleciente y encaja con las demandas autonómicas en otras partes de América Latina. Asimismo, Assies aborda la cuestión del "ecopaternalismo" o los asuntos relacionados con la gestión y explotación de los recursos naturales, mostrando que a pesar del

reconocimiento formal de la territorialidad indígena y afrolatina los Estados a menudo vulneran los derechos implicados, promueven los intereses de empresas poderosas y la racionalidad mercantil del modelo de desarrollo prevaleciente. A modo de conclusión, Assies plantea que el desafío para los pueblos indígenas y afrolatinoamericanos, así como para la sociedad mayor, es elaborar nuevas visiones sobre el desarrollo y el bienestar que permitan reducir los conflictos acerca de la utilización y el manejo de recursos y concretar formas novedosas de convivencia democrática y de respeto para con la alteridad.

Almut Schilling-Vacaflor estudia el caso boliviano y expone el vínculo entre el rol del Estado, de controlar y de tomar decisiones sobre las actividades de las empresas de explotación, y el cumplimiento de los derechos de las naciones y pueblos indígenas originarios y comunidades campesinas respecto de los recursos naturales. En relación con los derechos indígenas, subraya que el tema de los recursos naturales en territorios indígenas es el más conflictivo en Latinoamérica. La autora sostiene que el reconocimiento de derechos culturales pocas veces causa una gran resistencia, en contraste con los asuntos que implican la redistribución de los poderes económicos y políticos. Schilling-Vacaflor anota que en los últimos años se presentaron diversos conflictos entre los distintos gobiernos bolivianos, los movimientos sociales y las organizaciones indígenas en torno a la demanda de la nacionalización de los recursos naturales y por ello se planteó realizar una Asamblea Constituyente. Reseña cómo la nacionalización demandada ha sido encaminada con la Ley núm. 3058 de mayo de 2005 y el Decreto núm. 28701 de mayo de 2006 por Evo Morales, y señala que estas reformas jurídico-políticas, han introducido un cambio importante en la política energética en Bolivia —el país más pobre y con una de las mayores reservas de gas natural en el continente—, en pro de la recuperación de la soberanía política y la independencia económica, así como para enfrentar la pobreza en el país.

Por su parte, Magdalena Gómez pone el énfasis en la situación de los pueblos indígenas bajo el signo de la privatización y ofrece una reconstrucción muy genérica de las etapas del proceso de juridicidad en el caso mexicano, destacando la dimensión de los recursos naturales en relación con la contrarreforma indígena del año 2001. En seguida aborda los caminos de la privatización que abre la actual oleada legislativa, que al mencionar a los indígenas en las propuestas de ley niega a los pueblos el carácter de sujetos de derecho y rechaza implícitamente la autonomía que de manera formal quedó enunciada en 2001. La autora concluye con algunas perspectivas que aparecen en el futuro inmediato, y asegura que el proceso de juridicidad se ha topado con la indisposición de los Estados para optar por su profunda transformación y dar paso pleno al componente pluricultural históricamente negado. Atribuye los signos de crisis y agotamiento de la política de reconocimiento a la falta de justiciabilidad de las normas

indígenas hasta ahora vigentes. Sostiene además que el desmantelamiento de los antiguos Estados nacionales y el avance de normativas sobre privatización de recursos naturales hacen inviables las reformas en materia indígena. Es una paradoja, concluye Magdalena Gómez: al igual que en el siglo XIX, hoy los pueblos indígenas caminan por una vía y los Estados en sentido contrario.

Diversidad y políticas de reconocimiento

Esta sección conjunta una serie de trabajos que desde distintas perspectivas buscan analizar los variados efectos que han tenido los cambios legislativos en la política social aplicada a los pueblos indígenas en diferentes países de América Latina. A lo largo de estos capítulos se verá que las reformas al marco legal, tanto en lo constitucional como en la normatividad secundaria, no son simplemente la culminación de un proceso de reconocimiento de derechos para los pueblos indígenas, y tampoco se pueden erigir como el final del debate en torno a la definición de la nación y de los sectores indígenas que la conforman. De hecho, la efectividad de los cambios legislativos se ve condicionada por los vaivenes de la política nacional, así como por el peso específico que imprimen los diferentes actores sociales a sus demandas. Al mismo tiempo, la variedad en las demandas genera contradicciones que deben tratar de equilibrarse en un mismo cuerpo legislativo. El debate sobre la relación entre política y derecho cobra así actualidad al tratar de armonizar los cambios surgidos en el derecho internacional y las reformas legislativas nacionales que reconocen la diversidad existente en un mismo Estado con las causas que llevaron a ellas, y los efectos que tiene el ejercicio del derecho en la política social que busca hacerlas vigentes.

En la vía para encontrar respuesta a estos problemas, Rebecca Igreja, basada en una investigación original, hace un detallado recuento de los debates suscitados en los ámbitos gubernamentales y académicos de Brasil por la reciente puesta en marcha de políticas de acción afirmativa en el sistema educativo superior del país, a favor de la población afrodescendiente tradicionalmente marginada. En este sentido, analiza los variados efectos que tienen las medidas impulsadas por el Estado en la dinámica del sector social al que se pretende beneficiar. Estos nuevos mecanismos se aplican en diálogo con el discurso internacional de reconocimiento a la diversidad cultural, que en el caso brasileño incluye tanto las identidades raciales como los pueblos indígenas.

En un texto de contenido etnohistórico, Aracely Burguete Cal y Mayor revisa los efectos políticos y simbólicos que ha tenido en México el reconocimiento de derechos específicos para los pueblos indígenas, al interior de las poblaciones indígenas mismas y en su interacción política con el estado de Chiapas. A lo largo del texto, la autora va

ilustrando sus impactos en la dinámica cultural contemporánea de los pueblos indígenas, los discursos sobre la pluralidad y el reconocimiento de derechos específicos para la población indígena. Analiza además la manera en que estos elementos se suman a los procesos de larga duración que afectan la formación y transformación de la identidad de los pueblos originarios y de su lucha por conservar y mantener el control de sus territorios ancestrales.

El siguiente capítulo, escrito por Sarela Paz Patiño, resume el difícil camino seguido por el movimiento indígena boliviano para llegar a la formación de una Asamblea Nacional Constituyente y la consecuente creación de una nueva Constitución, como metas impulsadas por el gobierno de Evo Morales, primer presidente indígena de Bolivia. La autora parte de diferenciar las políticas de reconocimiento, como aspiración aún vigente en otros países, del proceso que viene desarrollándose en Bolivia y que implica superar la lógica del reconocimiento para avanzar en la construcción de un Estado plural en un sentido más amplio. Paz Patiño discute asimismo la compleja relación que a lo largo del debate constituyente supuso la definición de las distintas identidades de los ciudadanos que conforman la nación, divididos y unidos por un proyecto de nación y por su condición de pueblos originarios, indígenas y campesinos.

El texto de Fernando García Serrano estudia el papel que han jugado los diferentes actores sociales en Ecuador en el desarrollo y conformación de un modelo de democracia plurinacional e incluyente, tomando como punto de partida el movimiento indígena como actor político nacional. Este objetivo lleva al autor a analizar la forma en que el movimiento indígena ha buscado negociar con el Estado y el modelo de multiculturalidad que habrá de imperar en el país, así como a dar seguimiento a los cambios que ha sufrido la política de negociación del mismo movimiento en sus distintos enfrentamientos y acercamientos con el Estado ecuatoriano. El autor retoma también las inquietudes de los sectores no indígenas al no sentirse reflejados en las reivindicaciones indígenas y la manera en que el discurso plural indígena pretende incorporarlos.

Esta sección termina con un texto en el que Susana Ramella revisa el proceso histórico seguido en Argentina para alcanzar el reconocimiento de los pueblos indígenas como pueblos preexistentes en el territorio nacional y como sujetos con identidad propia y derechos específicos, que lleva hasta la reforma constitucional argentina de 1994. De acuerdo con la autora, este proceso ha significado un cambio de paradigma en la definición de la nación, lo que implica el desplazamiento de la primacía del derecho nacional sobre el derecho internacional. Para sustentar su estudio, la autora analiza los fundamentos teóricos que respaldaron los diferentes debates sobre el reconocimiento de los pueblos indígenas y compara la forma en que fueron incorporados en el texto constitucional de 1853 y posteriormente en la actual Constitución.

GÉNERO, JUSTICIA Y DERECHOS HUMANOS

Los diferentes capítulos de esta sección muesrran que la relación entre género y derecho se inserta en dinámicas históricas y de poder, que se producen en la intersección con la pertenencia étnica, la clase social, la edad, las prácticas y los valores culturales, entre otros factores. También en estos textos aparece la doble dimensión del derecho: por un lado, la que concierne a la regulación y formas de dominación y, por otro, el hecho de que en ciertos casos el Estado y el derecho estatal han sido relevantes para la resistencia de los movimientos sociales y de las mujeres que denuncian casos de agresión sexual. En este contexto, en los capítulos aparecen dos grandes temas: la problemática de cómo traducir el lenguaje global de los derechos humanos a las formulaciones locales (Merry, Segato y Painemal y Richards), y las denuncias de mujeres ante la administración de justicia estatal por casos de violencia sexual, poniendo el acento en las prácticas del Estado (Barragán) o en los valores culturales que se hacen presentes en las denuncias que realizan las mujeres agredidas (Chenaut). En suma, es necesario tener en cuenta que en lo que concierne a género, justicia y derechos humanos si bien el derecho estatal es hegemónico, en situaciones de interlegalidad es posible apreciar las diferentes formas que asume esta relación, dependiendo de las complejidades del sistema jurídico y de las particularidades sociales y culturales en que se encuentran los pueblos indígenas. La justicia para las mujeres, indígenas o no, es el resultado de esta intersección y de la fuerza de los movimientos indígenas y sociales para presionar al Estado y plantear demandas.

Estos capítulos muestran una variada gama de situaciones que ocurren en países del continente americano, como es el caso de los Estados Unidos (Merry), México (Chenaut), Brasil (Segato), Chile (Painemal y Richards) y Bolivia (Barragán y Soliz). En todos ellos aparecen diferentes dimensiones del papel del Estado y el derecho estatal; ha sido relevante para la resistencia de los movimientos sociales (Merry), o ha servido como un espacio que permite denunciar los casos de agresión sexual (Chenaut). Pero también el Estado ha impuesto formas de dominación, y ha llegado a plantear la criminalización de prácticas culturales como el infanticidio (Segato), mientras que funcionarios judiciales, leyes y procedimientos legales manifiestan sesgos de género (Barragán). Además se plantea que la acción estatal ha impuesto proyectos en contra de los intereses y los derechos colectivos de los pueblos indígenas, como sucedió en el caso de Chile (Painemal y Richards).

Otro tema que aparece explícitamente en los argumentos de tres de los capítulos (Merry, Painemal y Richards, Segato) es el que concierne a los derechos humanos, de género e indígenas, y a la utilización transnacional que se hace de los mismos a partir de la existencia de disposiciones internacionales que los protegen, como la Declaración de Derechos Humanos de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) y el Convenio

169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). En estos tres casos se destaca la necesidad de ir más allá del debate universalismo-relativismo, porque se plantea que hay que discutir la problemática de los derechos a partir de los contextos sociales y culturales que les otorgan sentido. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que el hecho de que el Estado permita espacios para la contestación y la defensa de los derechos humanos tiene lugar dentro de ciertos límites impuestos por la propia dinámica y estructura de la acción estatal.

De igual manera, se aprecian las limitaciones que tienen que enfrentar las mujeres indígenas que denuncian casos de violencia sexual ante las instancias judiciales (Barragán y Soliz, Chenaut). En ciertos casos, la justicia estatal les permite negociar sus relaciones, solicitar castigo al culpable (y a veces obtenerlo) y defender su reputación, pero hay que considerar que tanto el marco legal del Estado como los funcionarios de la justicia estatal se encuentran por lo general permeados por ideologías de género y de clase que desvalorizan a las mujeres indígenas, con lo que suele suceder que los resultados de sus denuncias no siempre son favorables para ellas.

A Sally Merry le interesa mostrar cómo se traduce el lenguaje de los derechos humanos a las iniciativas locales. Con tal motivo, procede al examen de una propuesta en la ciudad de Nueva York, que tuvo por objetivo utilizar este marco normativo para crear un reglamento en la ciudad, en búsqueda de la equidad de género y raza. El análisis de este caso muestra las dificultades para poner la ley en movimiento, en especial la que concierne a los derechos humanos, en un país que se ha resistido a aplicarlos en lo interno. La autora subraya la importancia de la visión universalista de los derechos humanos como aglutinante de fuerzas políticas, pero al mismo tiempo señala que trabajar dentro de las estructuras políticas y jurídicas estatales requiere ser pragmáticos y hacer concesiones. No obstante se destacan las alianzas con los movimientos nacionales e internacionales que es posible crear utilizando el marco de los derechos humanos y los cambios que estas presiones pueden ejercer en el campo jurídico.

Los esfuerzos de las mujeres mapuche de Chile para reflexionar sobre sus derechos y demandas se presentan en el capítulo de Millaray Painemal y Patricia Richards. Las autoras muestran la tensión que existe entre los derechos de las mujeres mapuche y los derechos colectivos del movimiento indígena al cual pertenecen y cuyas luchas comparten. Pero las mujeres indígenas de Chile, a diferencia de las feministas no indígenas, privilegian enfocar sus derechos como mujeres centradas en las nociones de dualidad y complementariedad a partir de la cultura y la cosmovisión de su pueblo, por lo que al tomar en cuenta esta realidad prefieren hablar de "los derechos de las mujeres mapuche" en lugar de usar el concepto "género". Este caso es otro ejemplo de las características localizadas que asume el lenguaje universal de los derechos humanos. A su vez, y oponiéndose a grandes proyectos derivados de políticas neoliberales en sus territorios,

las mujeres mapuche se relacionan con los movimientos antiglobalización participando en redes internacionales y reconocen que a pesar de los efectos negativos la globalización les ha permitido establecer contacto con otras agrupaciones indígenas de América Latina y el mundo.

A partir de concebir al Estado como una estructura de poder, Rossana Barragán y Carmen Soliz señalan la importancia de analizar las prácticas de la justicia estatal en Bolivia en casos de denuncias femeninas por violación. Las autoras desarrollaron una investigación que se propuso mirar la cotidianeidad de las prácticas jurídicas que tienen lugar en las instituciones de administración de justicia del Estado, así como las relaciones que se establecen entre los diversos actores que allí intervienen. A la vez que muestran los límites que estas prácticas tienen, Barragán y Soliz consideran que la violación condensa múltiples violencias y relaciones de poder que tienen que ver con las prácticas, valores y representaciones de género que existen en la sociedad. De esta manera, concluyen que el género, la clase y la pertenencia étnica constituyen factores que funcionan en contra de las mujeres que se atreven a realizar una denuncia por agresión sexual.

En su texto, Victoria Chenaut aborda casos de denuncias por violencia sexual interpuestas por mujeres indígenas totonacas de México, destacando la agencia de estas mujeres que se presentan a denunciar sus agravios. La autora considera el honor como un valor que incide en la decisión de realizar o no una denuncia, con el objeto de proteger la reputación. Propone que la problemática de la violencia sexual en la región de estudio debe también analizarse en el contexto de las prácticas matrimoniales de los totonacas y de las concepciones de género que se encuentran presentes en la sociedad. Se pone el acento en señalar que si bien el derecho del Estado permite a las mujeres denunciar las agresiones y reivindicar derechos de género, estas denuncias se realizan en el marco y dentro de los límites que impone la legalidad estatal, en las que la asimetría de género está presente en leyes, procedimientos legales e ideologías de funcionarios judiciales.

Rita Laura Segato reflexiona sobre el papel del Estado brasileño en lo que concierne a la discusión de una propuesta de ley que tiene que ver con el ejercicio de la justicia para los pueblos indígenas y se pregunta ¿hasta qué punto puede intervenir el Estado? En este caso se aprecia también la tensión entre los derechos individuales y colectivos, al proceder al análisis de esta propuesta que se presentó en la Legislatura con el objeto de criminalizar el infanticidio que se lleva a cabo en algunos pueblos indígenas de Brasil. En este país, que ha firmado el Convenio 169 de la OIT y cuya Constitución reconoce la diversidad cultural, se debate esta propuesta sin tener en cuenta que —tal como lo han demostrado los etnógrafos— la práctica del infanticidio está relacionada con la cosmovisión y las ideas sobre la vida y la muerte, que forman parte de una concepción diferente de la vida humana. El infanticidio es fuente de sufrimiento para las madres

de los niños, lo que provoca tensiones entre sus derechos de género y los derechos colectivos que se busca salvaguardar con tales actos. Segato resalta que el discurso global de los derechos llevó a los legisladores a privilegiar en los debates la necesidad de proteger el derecho a la vida que tienen los niños que han nacido, dejando de lado la discusión que corresponde a la protección de los derechos colectivos de los pueblos indígenas. Sin postular una oposición entre universalismo y relativismo, la autora se pronuncia por brindar protección jurídica a estos pueblos, devolviendoles la justicia y la historia propias.

Justicia, pluralismo jurídico y disputa por los derechos

En este apartado agrupamos los textos que se ocupan de la problemática de la justicia indígena y los cambios legales como referentes para analizar el campo jurídico y sus transformaciones en el contexto actual de la globalización legal y las políticas multiculturales en el neoliberalismo. La transformación del Estado en América Latina para reconocer derechos indígenas es producto de fuerzas contradictorias que apuntan por un lado a procesos de modernización judicial ante las presiones del capital transnacional y por otro lado a las demandas del movimiento indígena por el reconocimiento de sus derechos, en consonancia con la nueva legislación internacional. Tales fuerzas han propiciado cambios legales a nivel constitucional con alcances diferenciados cuyos impactos deben ser valorados en cada país, de acuerdo con las coyunturas políticas y contextos históricos. En el caso de México, por ejemplo, las reformas en materia de derechos indígenas son muy limitadas en la medida en que reconocen derechos subordinados, propios de un pluralismo jurídico aditivo, dejando sin tocar el orden jurídico estatal. Responden en este sentido a lo que Charles Hale (2002) ha llamado multiculturalismo neoliberal, de acuerdo con el cual se prioriza el reconocimiento de los derechos culturales sobre los derechos políticos y económicos. En otros países los cambios constitucionales han abierto nuevas opciones para pensar las jurisdicciones indígenas y nuevos marcos de relación con el Estado, como sucede en Colombia y más recientemente en Ecuador y Bolivia. En todos estos procesos, con mayor o menor alcance, el campo de la justicia constituye un referente clave en el reconocimiento del derecho indígena y las autonomías para discutir temas tan importantes como la coordinación entre sistemas jurídicos. Resulta igualmente relevante destacar las respuestas de los actores locales ante los nuevos escenarios que con mayor o menor alcance están abriendo los cambios legales para discutir el sentido de dichas transformaciones desde la cotidianidad de los pueblos indígenas.

Estas preocupaciones guían los trabajos que incluimos en este apartado. Los textos son diferentes tanto en sus problemáticas como en la manera de abordarlas, pero confluyen en el interés de mostrar las contradicciones que emergen en la compleja relación entre el Estado y los pueblos indígenas vistas desde el campo jurídico y el impacto de los cambios legales. Algunos enfatizan en la problemática más formal de lo que ha implicado la construcción del pluralismo jurídico y su incidencia en las prácticas (Sierra, Gómez Valencia y Ortiz Elizondo); otros destacan el impacto de las reformas en el campo de la justicia y las jurisdicciones indígenas (Gabbert), o subrayan las respuestas gestadas desde abajo para disputar por derechos violados en las arenas de la justicia estatal e internacional (Macleod y Xiloj Tol); otros más profundizan en la dimensión de las políticas identitarias que ha traído consigo el reconocimiento de instituciones como los juzgados indígenas en contextos altamente racializados (Maldonado Goti). Si bien cuatro de los artículos se refieren a la experiencia mexicana (Sierra, Ortiz, Gabbert y Maldonado Goti), uno al caso colombiano (Gómez) y otro más a la experiencia guatemalteca (Macleod y Xiloj Tol), todos ellos son indispensables para pensar las modalidades que asume el derecho indígena en el contexto actual de globalización legal y de reivindicaciones identitarias en América Latina.

María Teresa Sierra discute una visión antropológica del pluralismo jurídico y la interlegalidad para estudiar los sistemas jurídicos indígenas y su relación con el derecho estatal, con el fin de entender las dinámicas del cambio jurídico en las sociedades contemporáneas. En torno a dichos conceptos se ha desarrollado un nutrido debate estructurado en dos grandes posiciones: las visiones normativas del pluralismo jurídico que destacan la particularidad de los sistemas jurídicos indígenas en sus lógicas propias y las visiones más procesuales interesadas en dar cuenta de los sistemas jurídicos —el estatal y el indígena— en sus relaciones y en su dimensión práctica, lo que apunta al fenómeno de la interlegalidad; es decir, la imbricación de normas provenientes de sistemas jurídicos diferenciados activadas por los actores sociales en contextos de pluralidades normativas. Sierra propone que es necesario rebasar la oposición entre visiones normativas o procesuales ya que ambas dimensiones son complementarias para pensar lo jurídico, y deben ser historizadas y abordadas desde las lógicas del poder y del cambio social. Señala asimismo que el pluralismo jurídico y la interlegalidad son referentes centrales en los debates actuales sobre los derechos humanos, el derecho indígena y las políticas de reconocimiento, y herramientas fundamentales en el debate epistemológico y político para pensar los Estados plurales.

Un problema similar que revela un acercamiento práctico al pluralismo jurídico y la interlegalidad lo plantea Herinaldy Gómez Valencia, quien discute las paradojas del reconocimiento al valorar lo escrito sobre lo oral, tal como analiza respecto a pueblos nasa en Colombia. Gómez Valencia da cuenta de las tensiones y disputas que se

han generado al interior mismo de los pueblos indígenas en torno a las ventajas o desventajas de escribir el derecho propio. Partiendo de una posición comprometida con el proyecto del pueblo nasa, argumenta la necesidad de defender el carácter oral del derecho propio ante los efectos perniciosos de lo escrito, que tiende a cosificar normas que son actualizadas desde la memoria. La referencia a las posiciones en juego le permite a Gómez Valencia mostrar la complejidad de la relación entre una dimensión normativa y una dimensión procesual que apunta a prácticas interlegales, sin que ello signifique romper con el referente cultural de la diferencia.

Desde otra perspectiva, Héctor Ortiz Elizondo deja ver la complejidad del procedimiento judicial en el espacio mismo de la Suprema Corte de Justicia en México, en sus intentos por apelar a la diferencia cultural como argumento jurídico. Muestra así la dificultad que enfrentan los magistrados para aceptar la legitimidad de una argumentación judicial que trastoca las formas legalistas de dirimir las apelaciones; esto a pesar de las ventanas que abren las reformas del artículo segundo constitucional. La referencia a un caso relativo a una demanda de amparo interpuesta por una indígena mazateca ante la Suprema Corte, sirve para ilustrar las contradicciones y límites en la lógica argumentativa del que tiende a reproducir el discurso decimonónico discriminatorio.

La reforma constitucional al artículo segundo en México ha propiciado reformas a nivel de los estados para responder a las exigencias de la llamada "Ley indígena". El campo de la justicia ha sido uno de los principales referentes de dicha ley, por lo que resulta de gran interés averiguar las implicaciones de las reformas en el fortalecimiento o no de la justicia indígena. En esta dirección, Wolfgang Gabbert ofrece un panorama comparativo en torno a las nuevas instancias y modalidades de la justicia indígena que se han establecido en el sur del país, en especial en Chiapas, Quintana Roo y Oaxaca, concentrándose posteriormente en la experiencia de los juzgados de conciliación en Campeche. El autor se pregunta si los nuevos juzgados o instancias de conciliación contribuyen al desarrollo un sistema alternativo indígena o si más bien representan una nueva forma de penetración del sistema nacional de justicia.

Desde las experiencias locales de disputa por los derechos y la justicia, el texto de Morna Macleod y Josefa Xiloj Tol ofrece un referente para analizar la manera en que actores locales guatemaltecos, en particular autoridades mayas y ONG de derechos humanos, articulan una lucha contra la transnacional Telguat-Telmex, en defensa de sus derechos territoriales. Desde esta experiencia analizan las acciones contrahegemónicas de las alcaldías mayas, poniendo en juego la identidad y la lucha por los derechos indígenas. El caso expuesto resulta relevante para articular la problemática del derecho indígena con el tema de la justicia comunitaria y el pluralismo jurídico en el contexto del neoliberalismo.

Las respuestas locales a las dinámicas legales y las tensiones que generan son también objeto de estudio por parte de Korinta Maldonado Goti en relación con los totonacas en Huehuetla, Puebla. Desde una perspectiva novedosa, Maldonado Goti aborda la problemática del juzgado indígena de Huehuetla como un referente para mostrar los efectos de las políticas multiculturales en la construcción de la identidad totonaca y en la disputa por sus derechos. El texto documenta el proceso por medio del cual se construyen identidades étnicas racializadas promovidas por las políticas culturales del Estado neoliberal en el campo de la justicia. Sobresale el papel del Estado en la esencialización de las identidades étnicas y su impacto en la vigilancia racial, lo cual es visto como una expresión más de las políticas neoliberales, cuyo objetivo es promover "sujetos de derechos autónomos y diferenciados". De esta manera, los totonacas de Huehuetla se ven envueltos en nuevos escenarios, en donde si bien se apoderan de nuevas instancias, como el juzgado indígena, y desarrollan estrategias para defender sus derechos, se encuentran bajo la presión de las élites mestizas locales y del propio Estado, que buscan socavar las bases de la identidad totonaca, distinguiendo la buena de la mala etnicidad.

En suma, los distintos capítulos del libro aportan desde diversas ópticas una mirada crítica a los saldos de la llamada política de reconocimiento y sus impactos en diferentes campos. Sin embargo, todos ellos identifican la dinámica social desplegada por los pueblos indígenas que constituyen una referencia importante para nuevas etapas y procesos que aún están por definirse.

FLACSO Biblioteca

Bibliografía

Fitzpatrick, Peter
1998 *La mitología del derecho moderno,* México, Siglo XXI.
García Canclini, Néstor
1999 *La globalización imaginada,* México, Paidós.
Hale, Charles
2002 "Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala", *Journal of Latin American Studies,* núm. 34, pp. 485-524.
Jameson, Frederic y Masao Miyoshi
1998 *The Cultures of Globalization,* Durham y Londres, Duke University Press.
Merry, Sally Engle
1998 "Legal Pluralism", *Law and Society Review,* núm. 22, pp. 869-896.
Santos, Boaventura de Souza
1998 *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación,* Bogotá, ILSA-UNAC.
Santos, Boaventura de Souza y César Rodríguez-Garavito
2005 *Law and Globalization from Below,* Cambridge, Cambridge University Press.
Sierra, María Teresa y Victoria Chenaut
2002 "Debates recientes y actuales de la antropología jurídica: las corrientes anglosajonas", en Esteban Krotz (ed.), *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho,* Barcelona, Anthropos-UAM, pp. 113-170.
Starr, June y Jane Collier
1989 *History and Power in the Study of Law,* Ithaca, Cornell University Press.

Sección I:
Globalización y pueblos indígenas

Diez tesis sobre identidad, diversidad y globalización

Héctor Díaz-Polanco

La falsa hipótesis de la homogenización cultural: la globalización no uniforma la cultura

Para decirlo en tono bíblico: en el principio fue la globalización, y la globalización os hará culturalmente homogéneos, pero felices. Éste fue el talante político-ideológico que prevaleció hace unos lustros, durante la primera fase del periodo de lo que ha venido en llamarse *globalización*. Las confusiones (sobre el carácter de los cambios) y las predicciones fallidas (acerca de sus efectos sobre la diversidad) están relacionadas con la caracterización que se hace de la globalización misma.

Ahora lo sabemos con alguna certeza: contrario a lo previsto años atrás, el llamado proceso de globalización no está provocando homogeneidad sociocultural; por el contrario, va acompañado de un notable renacimiento de las identidades en todo el mundo. Lo habitual es que la llamada "batalla de las identidades" se libre en todos los rincones de la cotidianidad, en todos los pliegues del sistema mundial. A veces, esta floración identitaria se manifiesta bajo la forma de luchas culturales —nacionales, étnicas, religiosas, regionales—, con gran intensidad y a escalas variables.[1] Como fuere, cada vez con más frecuencia los conflictos políticos, que giran como torbellinos impelidos desde abajo por disputas económicas y choques que tienen que ver con el control de territorios y recursos, emergen *teñidos* de diferencias socioculturales o, al menos, algunos de sus protagonistas aparecen revestidos con ropajes identitarios.

Uno tras otro, se fueron derrumbando los argumentos esgrimidos para anunciar un futuro de uniformidad que se consolidaría conforme la globalización desarrollara las potencias que le atribuían. Por supuesto, los ideólogos de la globalización prometieron y anunciaron un mundo de igualación socioeconómica que iniciaría una era de grandes transformaciones en dirección a una mayor igualdad entre grupos, clases y naciones. Muy pronto se advirtió que, también en este terreno, el proceso se dirigía

[1] En cualquier caso, todo indica que la globalización no es el ámbito más propicio para la tranquila convivencia intercultural. Como lo advierte Bauman: "La globalización, según parece, tiene más éxito para reavivar la hostilidad intercomunitaria que para promover la coexistencia pacífica de las comunidades" (Bauman, 2003: 203).

exactamente en sentido contrario.[2] La "macdonaldización" del mundo que se anunciaba en un principio tampoco aparece ya en el horizonte como un futuro ineluctable. Finalmente, los analistas más disímiles enmarcados en tal perspectiva (la globalización como maquinaria homogeneizadora) tuvieron que sucumbir ante la evidencia de que, lejos de decaer, los afanes identitarios se multiplican en una escala nunca vista. Era precisamente lo que debía explicarse. A su turno, ya en el último tramo del siglo XX, la perplejidad desencadenó lo que fue percibido como una "explosión teórica" en torno a la noción de identidad.

¿Qué es lo que falló en tales previsiones? La respuesta parece encontrarse en las ideas erradas sobre cómo opera el proceso globalizador. De éste se desprendían los pronósticos sobre procesos, deseados o temidos, de uniformidad cultural. Comenzamos a entender que la actual mundialización acciona bajo principios más complicados. Al parecer, como veremos, la globalización funciona más bien como una inmensa maquinaria de "inclusión" universal que busca crear un espacio liso, sin rugosidades, en el que las identidades puedan deslizarse, articularse y circular en condiciones que sean favorables para el capital globalizado. La globalización entonces procura aprovechar la diversidad, aunque en el trance globalizador buscará, por supuesto, aislar y eventualmente eliminar las identidades que no le resultan domesticables o digeribles. La diversidad puede ser nutritiva para la globalización, descontando algún tipo de identidad que pueda serle indigesta. La globalización, en fin, es esencialmente etnófaga.

La construcción de identidades y la crisis de la comunidad

El hecho destacable de los últimos lustros es la centralidad que ha alcanzado el tema de las identidades. Refiriéndose a este fenómeno, Bauman observa que en la actualidad "no hay al parecer ningún otro aspecto de la vida contemporánea que atraiga en la misma medida la atención de filósofos, científicos sociales y psicólogos". No se trata de una cuestión ajustada a las preocupaciones de ciertos especialistas (los antropólogos, por ejemplo), sino de un foco que comienza a iluminar prácticamente todos los rincones de las ciencias sociales, hasta tal punto que "la 'identidad' se ha convertido

[2] Por ejemplo, Vilas lo anotó claramente: "Puede concluirse por lo tanto que la creencia en la virtualidad homogeneizadora de la globalización carece de fundamentos, y choca contra el desenvolvimiento efectivo del proceso. El aumento de las desigualdades a partir de las cuales las regiones y los países resultan incorporados a la etapa actual de la globalización, es una de las características de este proceso, a falta de factores que intervengan y que definan contratendencias eficaces" (Vilas, 1999: 83).

ahora en un prisma a través del cual se descubren, comprenden y examinan todos los demás aspectos de interés de la vida contemporánea" (Bauman, 2001: 161). No es fácil determinar si esto está ocurriendo para bien o para mal del pensamiento social; pero lo que puede decirse es que responde a pulsaciones reales cuyo origen es la más reciente fase capitalista, sin importar que su cristalización "societal" sea caracterizada como sobremodernidad, tardomodernidad o posmodernidad.

Así, pues, la regeneración de las identidades está indudablemente vinculada con la actual fase de mundialización del capital; no es algo que ocurre sólo a contracorriente de la globalización, sino que se trata de un movimiento impulsado de algún modo por su oleaje. Ahora bien, a veces la identidad de que se habla tiene el efecto de ocultar procesos diferentes o que deberían distinguirse. Podemos discernir al menos *dos*, ambos como respuestas a las nuevas condiciones globalizadoras. Uno, el viejo reforzamiento (a su vez, renovado) en torno a comunidades que se defienden mediante el afianzamiento de sus fronteras y, cuando es el caso, inventando mecanismos para mantener y reproducir al grupo; otro, el que surge también en el marco de la globalización, pero más bien como búsqueda de salidas con sentido para escapar a la creciente *individualización* y fragmentación que destruye los tradicionales tejidos comunitarios, una fuerza que sume a sus miembros en una anomia insoportable. El primero intenta proteger la comunidad *preexistente* y, si es posible, consolidarla; el segundo, en medio de las ruinas de las colectividades, busca crear nuevas "comunidades" allí donde precisamente éstas han colapsado, están al borde de la desintegración o los miembros del grupo ya no encuentran en ellas seguridad y asidero para encarar los desafíos del entorno global: incertidumbre, precariedad, exclusión de los circuitos laborales, aislamiento, ansiedad y sensación de vacío.

El problema que se advierte en ciertos análisis acerca de la identidad radica precisamente en que reducen la cuestión al segundo proceso; esto es, no tienen ojos más que para las identidades como intento desesperado por construir comunidades en las nuevas condiciones globalizadas, que resultan precisamente de la destrucción de los anteriores tejidos comunitarios y que terminan siendo en verdad sus sustitutos en esta etapa de la sobremodernidad o la posmodernidad. Bauman, por ejemplo, subraya el laborioso trabajo de trazar fronteras como formas de dar vida a las identidades. Aquí también se advierten en realidad dos tipos de procesos. Por una parte, las fronteras se trazan o refuerzan para delimitar y proteger comunidades tradicionales, progresivamente amenazadas por los efectos globalizadores. En general, éste sería el caso de los pueblos indígenas y otros grupos identitarios. Por otra, el esfuerzo social opera hasta cierto punto en sentido contrario: aquí es la acción de trazar las fronteras lo que insufla vida y permite dar sentido a la "comunidad" misma, con lo que, como lo destaca el autor en refuerzo de los planteamientos de Frederick Barth, "las 'comunidades'

aparentemente compartidas, son subproductos de un febril trazado de fronteras. No es hasta después de que los puestos fronterizos se han atrincherado cuando se tejen los mitos de su antigüedad y se tapan cuidadosamente los recientes orígenes político-culturales de la identidad con los relatos de su génesis".

Mientras puede decirse que la construcción de identidades en el primer sentido es relativamente antigua, y se practicó en etapas anteriores a la actual fase globalizadora, es aceptable afirmar que la construcción de identidades en el segundo sentido es peculiar de la posmodernidad, como respuesta a la individualización exacerbada que sufren las sociedades, particularmente (aunque no únicamente) en el centro del sistema.

Colocado exclusivamente en el tipo de construcción de identidades que es distintivo de la presente globalización, el autor advierte correctamente que es en la actualidad —justamente el momento en que hay cada vez *menos* comunidad y *más* individualización— cuando aparece con mayor fuerza el fervor por la identidad. Así, "la identidad tiene que desmentir su origen, tiene que negar que no es más que un sustituto y más que nada evocar a un fantasma de la mismísima comunidad que ha venido a sustituir. La identidad brota en el cementerio de las comunidades, pero florece gracias a su promesa de resucitar a los muertos" (Bauman, 2001: 174). Y es porque Bauman sólo ve las reverberaciones de estas identidades por lo que llega a una conclusión que importa examinar. Me refiero a su inferencia en el sentido de que las identidades que se están construyendo "no son contrarias a la tendencia globalizadora ni se interponen en su camino: son un vástago legítimo y un compañero natural de la globalización y, lejos de detenerla, *le engrasan las ruedas*". La pregunta que hay que hacerse es si esta conclusión es aplicable al primer tipo de construcción de identidades, esto es, aquella que busca fortificar y hacer viable *comunidades preexistentes*, "ancestrales", que operan con una lógica no sólo diferente a la que impulsa la actual globalización, sino contrapuesta a ésta. En este caso, no se parte de una pérdida de lo colectivo y una individualización que, desde allí, busca crear o imaginar a la comunidad sustituta, sino de una visión del mundo y unas prácticas enraizadas en el grupo que buscan engrasar sus propios ejes comunitarios.. Razonando ahora a contrario, habría que preguntarse si no deberíamos comenzar a prestar atención también al tipo de identidad ("identidades sin comunidad", se le ha llamado) que está surgiendo directamente como efecto de la globalización.

Identidad e identificación

El mismo Bauman se siente incómodo al utilizar indistintamente el término "identidades" para referirse a procesos tan disímiles, por lo que sugiere llamar *identificación*

al fenómeno que intenta comprender. "Quizá —dice— en vez de hablar de identidades, heredadas o adquiridas, iría más acorde con las realidades de un mundo globalizador hablar de *identificación*, una actividad interminable, siempre incompleta, inacabada y abierta en la cual participamos todos, por necesidad o por elección". Tendríamos así dos vocablos para procesos distintos: identidad e identificación. ¿En qué radica lo específico de la identidad y la identificación, respectivamente, en la globalización de la época posmoderna o, en la perspectiva desarrollada por Hardt y Negri, en la fase del "imperio"? En principio, es en relación con la "identificación" que puede aseverarse con firmeza que le engrasa las ruedas a la globalización; asimismo, es la que puede caracterizarse como "el efecto secundario y el subproducto de la combinación de las presiones globalizadoras e individualizadoras" (Bauman, 2001: 175). Las identificaciones en muchos casos son especies de identidades efímeras, líquidas.

Por su parte, la identidad ha sido cribada a lo largo de formas anteriores de mundialización; es un fenómeno *anterior* a la globalización y no depende de ella para su existencia, pues no es su producto directo o subproducto. Aunque la identidad, desde luego, ya no funciona completamente al margen de la globalización y ha sufrido los tremendos impactos que ésta produce, aún sigue los mensajes de su lógica propia, responde a la voz de la comunidad, y por ello puede postularse que no sólo no le engrasa los ejes al capital globalizador en todos los casos, sino que su existencia constituye hoy el mayor desafío para éste. De hecho, la identidad se mantiene como una esfera de resistencia singularmente molesta y exasperante para el sistema. En cambio, todo indica que la lógica capitalista no sólo no se opone a la identificación, sino que dentro de ciertos márgenes la promueve.

Lo anterior no quiere decir que las identidades sean inmunes a las nuevas presiones globalizadoras. Aunque en su origen las identidades no sean producto de la globalización, su destino está fuertemente determinado por el despliegue agresivo del neoliberalismo globalizador. Éste le pone límites a la identidad y trabaja para su integración subordinada al nuevo dispositivo de dominación global o para su disolución. Si la identidad se allana a ser reducida a una cuestión "cultural", que implica la renuncia a poner sobre la mesa reivindicaciones políticas, el sistema da paso franco a la entrada en su seno, a la integración suave; pero si la identidad conlleva el planteamiento de un conflicto sociopolítico (y por añadidura económico), como el que contiene el proyecto autonómico en su versión no culturalista ni esencialista, entonces es seguro que será atacada a fondo. La cuestión es que, más tarde o más temprano, las identidades son llevadas a adoptar esta última postura. Así, el que la identidad responda a una voz diferente a la del capital neoliberal, no la pone a salvo como una fortaleza inexpugnable. Por el contrario, como he explicado en otra parte, la lógica y la diferencia conflictiva de la identidad respecto al neoliberalismo es, más bien, la causa que alimenta

uno de los más importantes dramas contemporáneos: la lucha que entablan las fuerzas antagónicas de la etnofagia globalizadora y de la resistencia autonomista.

Digamos de paso que los pueblos indígenas son empujados a una difícil escaramuza por sus identidades, pues se enfrentan asimismo al efecto disolvente que provoca la globalización en las comunidades tradicionales. Hablamos entonces aquí de lo que podemos llamar abiertamente *crisis de la comunidad*. Éste es un punto que se evade demasiado a menudo, o que sólo se menciona o toca de pasada, como si fuese un asunto menor o un tema-tabú. Debemos asumir (y entiendo que es una cuestión que puede resultar dolorosa) que nuestro querido "objeto de estudio" atraviesa por una etapa crítica y peligrosa. Siempre ha carecido de sustento histórico el tópico sobre la supuesta invencibilidad de las comunidades indígenas. La crisis general de la comunidad, inducida por la globalización, también está alcanzando a buena parte de los pueblos indios en todas partes. El renovado afán identitario de los indígenas a últimas fechas tiene mucho que ver con el hecho de que esa crisis también los ha tocado, a veces en partes vitales.

Expresión de ello son los cambios drásticos en comunidades indígenas de apreciables regiones de México, por ejemplo, sacudidas por la migración masiva de su población y el consecuente *vaciamiento* de los pueblos de sus miembros productivos que, al mismo tiempo, son piezas clave para la reproducción de relaciones e instituciones medulares. Esto obliga, hacia adentro, a una constante reconstrucción de la comunidad (lo que no es, de suyo, novedoso), pero ahora a una escala, a un ritmo frenético y en condiciones tan difíciles de mantener bajo control, que colocan a los conglomerados socioculturales en una situación de especial fragilidad y riesgo de quiebre. El nuevo contexto obliga a recomponer o readecuar los pilares tradicionales de la comunidad (como los sistemas de cargo tradicionales), al tiempo que la estructura comunitaria se apoya ahora en nuevas pilastras, como es el caso de las *remesas* de sus migrantes (un hecho sin duda potenciado por la globalización), en una medida antes totalmente desconocida. Afuera, en los lugares de recepción, los migrantes buscan mantener los vínculos con la comunidad original; o de plano procuran reconstruirla —en realidad reinventarla— ahora bajo condiciones diferentes, la más destacable de las cuales es su carácter "desterritorializado" (o mejor: su novedosa relación con el territorio), etcétera. Lo que todo esto indica es que la comunidad india está cambiando aceleradamente y que corresponde cada vez menos a la "comunidad corporativa", homogénea, cerrada y en permanente equilibrio que describieron antropólogos como Eric Wolf mediando el siglo XX (Wolf, 1977). Si era dudoso que tal comunidad existiese entonces, hoy incuestionablemente no es el horizonte en el que los pueblos deben dar vida a sus identidades.

Volviendo a nuestro cotejo, a diferencia de la identidad, la identificación nace en el seno mismo del sistema globalizador y éste no encuentra mayor dificultad para

integrarla en su lógica. La identificación es un sucedáneo de lo colectivo, regularmente inocuo para el sistema globalizante e individualizador. Al no superar la individualización, la identificación crea la ilusión de una comunidad salvadora; o si se quiere: crea una "comunidad" en el marco de la lógica global o un conglomerado ya globalizado para cualquier efecto. El sistema globalizado proporciona los elementos y las condiciones que hacen posible esa "comunidad". De hecho, los que tejen la identificación están realmente subsumidos en la lógica globalizadora de la que quieren escapar, y de este modo la alimentan. Quizás incluso es la única fuga que les está permitida: es un típico intento de escapatoria que, en la medida en que se realiza en clave individualizada, se resuelve en una salida ilusoria. La "identidad cosmopolita" que emerge de ello resulta, en verdad, una máscara de la individualización. Mientras más se empuja esta puerta falsa, más se afianza el edificio global; a cada vuelta de llave, se asegura más el cerrojo. Este tipo de resistencia probablemente responde a la sentencia: "lo que resiste, apoya".

Las cuatro hipótesis sobre la globalización

En resumen, lo anterior nos lleva a cuatro hipótesis sobre la globalización:

1) La primera se funda en la inicial caracterización de la globalización como una fuerza inevitable e irrefrenable, que no es fruto de ninguna voluntad o proyecto político-económico, sino que emerge de una misteriosa necesidad. El TINA *(There is no Alternative)* de Margaret Thatcher fue su formulación emblemática y arrogante. Esta interpretación se ha convertido en el sentido común sobre la globalización. Su difusión y aceptación pública es el mayor éxito político de los ideólogos globalizadores. Se enmarca en lo que Saxe-Fernández denominó la versión *pop* del "paradigma globalista", que concibe la nueva fase del capital en los términos de un impulso de la naturaleza, casi equivalente a la ley de la gravedad (Saxe-Fernández y Petras, 2001). Es la *naturalización* de lo global. Lo inteligente, recomiendan entonces los ideólogos neoliberales, es acoplarse a esta tendencia, pues nada puede hacerse para cambiarla.[3] En ese marco se forja la idea inicial de que la globalización conduciría a una homogeneización cultural también firme e inevitable. Las identidades que se interpusieran en su camino, por ser expresión de lo arcaico y de un mundo exangüe, serían arrasadas. Como hemos visto, esta es la hipótesis que rápidamente sucumbe ante la evidencia.

[3] A contrapelo de lo que alguna vez recomendaba Bertold Brecht: "No acepten lo habitual como cosa natural/ [...] Nada debe parecer natural. Nada debe parecer imposible de cambiar".

2) La segunda advierte que la globalización no afecta a la diversidad del modo y con los ritmos antes supuestos. Las identidades pueden encontrar las fórmulas para mantenerse e incluso para florecer en el marco de la globalización. En unos casos, es una visión reactiva a la primera tesis, que sostiene oscuramente su certidumbre, sin mayores argumentos que una porfiada fe en el carácter imbatible de las identidades. En otros casos, se comienza a vislumbrar que el renacimiento identitario mismo es de alguna manera un reflejo de las contradicciones inherentes a la propia globalización.
3) La tercera afirma que el "afán" de construir identidades no sufre menoscabo en la globalización. Pero esto no sólo es el producto del proceso individualizador reforzado por la globalización misma; la construcción de identidades además favorece o vigoriza ("engrasa las ruedas") al capital globalizante. Lo que hace problemático este enfoque es la noción restrictiva de "identidad" que asume.
4) El enfoque que adopto aquí (asumiendo en parte la perspectiva sugerida en *este* punto por Hardt y Negri (2002[4]) sostiene que la globalización (a condición de que no la confundamos *solamente* con la densificación de las relaciones socioeconómicas que contrae el proceso de mundialización, con los adelantos tecnológicos y otros fenómenos por el estilo; esto es, con su *naturalización*) no homogeniza en los términos originalmente predichos ni las identidades sólo favorecen el mecanismo globalizador. Hay construcciones identitarias que aceitan el sistema; pero otras arrojan arena en los engranajes de la globalización, parecen capaces de resistir con cierto éxito a la individualización posmoderna (como lo hicieron con la moderna) y, todavía más, iluminan horizontes a partir de los cuales pueden elaborarse alternativas de emancipación frente al sistema neoliberal. No es fortuito que una buena parte de los ingredientes que alimentan los proyectos de rebeldía y emancipación, en el amplio arco del actual "altermundismo", se inspire en la variopinta lucha identitaria.

La diversidad en la globalización: las tres etapas del dominio imperial

Hace falta revisar y corregir constantemente los enfoques y las tesis básicas, en consonancia con el desarrollo de la actual fase globalizadora, a fin de evitar lugares comunes

[4] El enfoque que proponen Hardt y Negri es diferente de los anteriores. En tanto parten de una caracterización más detallada de la naturaleza del sistema en la actual fase del capitalismo (el "imperio"), consideran varios "momentos" por lo que hace al comportamiento y los fines del nuevo orden frente a las identidades. Más adelante examinaremos esta propuesta.

que oscurecen la percepción de los procesos en marcha. Uno de esos tópicos tiene que ver con la idea de que la persistencia identitaria resulta *sólo* de la resistencia que oponen los movimientos sociales. Ahora sabemos que también deriva de la propia lógica globalizadora del capital. Se trata de avanzar en la comprensión de cómo opera el proceso. Para entenderlo es preciso abandonar la perspectiva de una globalización que funcionaría de acuerdo con los patrones homogenizadores de antaño, y aceptar que la actual mundialización funciona con mecanismos más complejos. Esto es, que sin abandonar los propósitos integrantes del capital, la globalización procura ahora la inclusión universal de las identidades, sin que eso signifique en todos los casos la disolución de las diferencias. En síntesis, *la globalización ha encontrado la manera de aprovechar la diversidad sociocultural en su favor* (saciando el incontenible apetito del capital por la ganancia). Y en ese trance, el capital globalizante y etnófago "exalta" la diversidad, mediante la *ideología multiculturalista*, y como nunca antes busca convertir la pluralidad de culturas en un puntal de su reproducción y expansión.

Como fuere, lo que parece cierto es que el *orden globalizador (o el "imperio") busca integrar en su espacio no sólo la identificación, sino también la identidad*. Todo debe ser ingerido y digerido por el sistema. Para entender esta fuerza succionadora del "imperio", su voracidad insaciable y las estrategias de dominación para lograrlo, la obra *Imperio* de Hardt y Negri (2002) aporta elementos sugerentes. A mi juicio, lo principal es que muestra la complejidad del aparato globalizante, cuya estrategia no se centra en la homogeneización cultural.

El libro citado ha sido sometido a fuertes críticas que son, a mi modo de ver, pertinentes en lo sustancial (Borón, 2002 y 2004; Petras, 2004; Negri y Zolo, 2003). No es mi propósito detenerme aquí en este debate. Me parece que un pasaje de *Imperio* nos da pistas sobre la compleja relación entre el *capitalismo* actual y la *identidad.* Los autores parten de un planteamiento central, a saber, *que el aparato de dominio imperial opera en tres etapas: "una inclusiva, otra diferencial y una tercera, administrativa*". En sentido estricto no son fases de un proceso lineal; corresponden más bien a momentos o facetas de dicho dominio. Examinaré aquí las dos primeras.

La faceta inclusiva es la cara "magnánima, liberal, del imperio", en la que éste se presenta como "ciego a las diferencias" e imparcial. Busca lograr "la *inclusión universal* dejando de lado las diferencias inflexibles o inmanejables que, por lo tanto, podrían dar lugar a conflictos sociales". Para ello, es necesario que considere las diferencias como "no esenciales" o que ignore su existencia. "El *velo de la ignorancia* permite la aceptación universal" que, a su vez, hace posible el *"consenso coincidente"*. Así, se extirpa "el potencial contestatario de las diversas subjetividades", y el espacio público de "neutralidad del poder" que resulta "permite establecer y legitimar una *noción universal de justicia* que constituye la médula del imperio". La lógica de la indiferencia, la

neutralidad y la inclusión conforma "un fundamento universal" que aplica a todos sin excepción. "En este primer momento, el imperio es pues una *maquinaria de integración universal*, una *boca abierta con un apetito infinito* que invita a todos a ingresar pacíficamente en sus dominios." El imperio no busca excluir las diferencias; actuando "como un potente vórtice", incita a los otros "a penetrar en su orden" (Hard y Negri 2002).

Resulta evidente que los autores están utilizando los referentes rawlsianos para dibujar los contornos del imperio por lo que se refiere a su afán de inclusión, de construir consenso liberal, mediante una teoría de la justicia. Para conseguir esto, nada como sostener que es posible establecer los principios universales de la organización sociopolítica con independencia de la diversidad básica de la sociedad. Es la contribución central de Rawls en sus obras seminales. Puesto que es esa misma diversidad la que impediría llegar a acuerdos que sean válidos para todos (universales), el procedimiento que propone Rawls, como es sabido, incluye el "velo de la ignorancia" en una "posición original" en la que las partes buscan definir los fundamentos ("neutrales") del contrato social, que no es más que un intento radical de excluir la diversidad como un principio (o metaprincipio) esencial de la teoría de la justicia (Rawls, 1995:17-26). Tal neutralidad (o "indiferencia" frente a la diferencia) es la clave de la nueva teoría de la justicia que aporta Rawls a la fase imperial del sistema. El imperio obtiene un "fundamento universal" que es la base de su carácter "inclusivo" y favorece su estabilidad.

El proceso etnofágico

La otra imagen fuerte de los autores es que, practicando la "indiferencia" que orilla a los diferentes a dejar de lado sus particularidades, el sistema funciona como una poderosa maquinaria de integración total, un "potente vórtice" cuya característica más notable es su *apetito* insaciable. La idea del imperio como voraz "boca abierta" es una figura inspiradora. Una década antes, busqué entender este proceso a escala del Estado-nación latinoamericano mediante el concepto de *etnofagia*, que en su formulación incluía imágenes similares: apetito de diversidad, digerir o asimilar lo comunitario, engullir o devorar lo "otro", etcétera. Frente a las acciones brutales del pasado (genocidio, etnocidio), ahora la etnofagia tomaba cuerpo como un conjunto de "sutiles fuerzas disolventes" del sistema. Asumiendo como un norte la noción de etnofagia propuesta, se realizaron en años posteriores interesantes estudios de casos de tales procesos (para Ecuador: Bretón, 2001; para Bolivia: Patzi, 1999).

En efecto, en una obra de 1991, advertí que las prácticas crudamente etnocidas resultaban ya inconvenientes, por lo que se estaba pasando "a una compleja estrategia que propongo denominar *etnófaga*", esto es, el abandono de los programas y las acciones

explícitamente encaminados a destruir la cultura de los grupos étnicos y la adopción de un proyecto de más largo plazo que apuesta al efecto absorbente y asimilador de las múltiples fuerzas que pone en juego el sistema. No era el abandono de la meta integrante, sino su promoción *por otros medios*. "La *etnofagia* —agregaba— expresa entonces el proceso global mediante el cual la cultura de la dominación busca engullir o devorar a las múltiples culturas populares, principalmente en virtud de la fuerza de gravitación que los patrones 'nacionales' [y globales] ejercen sobre las comunidades étnicas". No se busca la destrucción mediante la negación absoluta o el ataque violento de las otras identidades, sino su disolución gradual mediante la atracción, la seducción y la transformación. Por tanto, la nueva política es cada vez menos la suma de las acciones persecutorias y de los ataques directos a la diferencia, y cada vez más el conjunto de los imanes socioculturales y económicos desplegados para atraer, desarticular y disolver a los grupos diferentes. En síntesis, "la *etnofagia* es una lógica de integración y absorción que corresponde a una fase específica de las relaciones interétnicas [...] y que, en su globalidad, supone un método cualitativamente diferente para asimilar y devorar a las otras identidades étnicas".

Al menos, la etnofagia implica dos cambios importantes. En primer lugar, el proyecto etnófago se lleva adelante mientras el poder "manifiesta respeto o indiferencia frente a la diversidad, o incluso mientras exalta los valores indígenas". En esta circunstancia, el Estado puede presentarse como el garante o el "defensor" de los valores étnicos, especialmente cuando su política debe atenuar los efectos de los brutales procedimientos del capitalismo salvaje o tropieza con los toscos métodos etnocidas de sectores recalcitrantes que no comprenden las sutilezas de la etnofagia. En el tiempo de la etnofagia, la "protección" estatal de las culturas indias alcanza su máximo carácter diversionista. En segundo término, se alienta la "participación" (las políticas "participativas" tan de moda a partir de los ochenta del siglo XX) de los miembros de los grupos étnicos, procurando que un número cada vez mayor de éstos se conviertan en promotores de la integración "por propia voluntad". Los dirigentes indios no son preparados para ser intelectuales indígenas, sino ideólogos y agentes de las nuevas prácticas indigenistas. Es una estrategia que opera con la táctica de la *quinta columna* (Díaz-Polanco, 1991: 96-98).

Años después, subrayamos que la etnofagia surgía en un marco de "notable ascenso político de los pueblos indios", una de cuyas cimas fue el levantamiento zapatista de 1994, lo que inquietaba al poder. La razón de esto radicaba en que la articulación de las demandas indígenas mostraba aristas *políticas* cada vez más acusadas. La reducción culturalista de las identidades naufragaba. Ello explicaba que los gobiernos ensayaran iniciativas que, en apariencia, eran contradictorias: "por una parte—decíamos—, impulsan enmiendas legales para reconocer el carácter 'pluricultural' de la sociedad; y por otra, adoptan modelos socioeconómicos que minan la identidad étnica de los pueblos indios [...] Esto es, mientras se reconoce la vigencia de las identidades, se busca engullirlas,

socavarlas desde sus cimientos: desde la misma comunidad". La idea era que ningún reconocimiento afectara el orden político (el nuevo poder conservador) o el modelo económico (el neoliberalismo todavía embrionario) que "imponía" la globalización.[5]

Ya era claro que los pueblos estaban frente a desafíos nuevos en un contexto también distinto. Las amenazas a las identidades se daban ahora en "la fase terminal de la 'modernidad' (preludio de la anunciada *posmodernidad*", y resultaban de "una globalización que, de hecho, pretende ignorar las particularidades, la pluralidad étnica y las maneras distintas de vivir", *pero merced a otros procedimientos*. Los ataques no seguían patrones anteriores, a los que las comunidades "podrían sobreponerse con estrategias ya probadas". Aunque observábamos todo esto desde el balcón de la experiencia mexicana, augurábamos que lo que se incubaba en este país, trascendía sus fronteras, pues sólo anticipaba "el sentido de las nuevas políticas" que tendrían que enfrentar los pueblos indios en todas partes (Díaz-Polanco, 1997a: 31). Todo ello es lo que, con el correr de los años, se ponderó —con un tono cada vez más laudatorio— como *el surgimiento de una nueva política "multiculturalista" de los Estados latinoamericanos*.

Existen notables similitudes entre el análisis de Hardt y Negri sobre este aspecto del aparato de control imperial y la etnofagia. También existe una diferencia crucial por lo que hace a su alcance respectivo. Aunque vislumbrábamos que la nueva estrategia estaba relacionada con la globalización y el modelo neoliberal, y que trascendía los espacios nacionales, básicamente la etnofagia se proyectaba para interpretar los procesos atinentes a los *grupos étnicos* y el énfasis estaba puesto en *una región* determinada. Los autores de *Imperio* muestran que la etnofagia no alcanza sólo a los grupos étnicos indios, sino que atañe a todas las "diferencias" o identidades que son atraídas hacia el orden imperial; asimismo, que la etnofagia no se circunscribe a un ámbito restringido.

De esta suerte, el concepto adquiere mayor densidad, al "ampliar" el proceso etnofágico al ámbito *global*, como un imperativo sistémico. No se trata de una "faceta" o un "momento" del despliegue neoliberal en Latinoamérica, localizado y contingente, sino de un dispositivo clave del dominio imperial en su conjunto. La etnofagia no es local, sino global. O mejor: su forma de operación en lo local sólo puede comprenderse a

[5] "En el marco de la estrategia en cuestión incluso cabe cierto reconocimiento de 'derechos', siempre que ello no implique transformaciones *políticas* por lo que hace a la distribución del poder y a la organización del Estado ni cambios en el modelo *económico* (neoliberal) que, según se alega, es 'impuesto' por los imperativos de la globalización. Mientras tanto, si la comunidad como sustento primario de la etnicidad puede ser debilitada, ninguna territorialidad podrá cargarse de contenidos culturales, socioeconómicos y políticos. En algunos casos, como lo ilustra el actual proceso mexicano [...], se ataca directamente el fundamento de la cohesión comunal, guardando la debida reverencia a lo pluricultural" (Díaz- Polanco, 1991: 18-19).

cabalidad considerando su lógica global (otra vez lo *glocal)*. Al "fundamento universal" que proporciona el llamado "liberalismo igualitario" rawlsiano (y su "justicia como equidad" o "imparcialidad") corresponde la "maquinaria de integración universal", la ávida "boca abierta" del imperio, la *etnofagia universal.*

Pero la etnofagia universal no puede operar sin un enfoque de afirmación de la diversidad, de exaltación de la diferencia, de "seducción" de lo Otro, y, particularmente, sin una teoría que precise las condiciones y prerrequisitos en que las identidades pueden ser aceptadas, es decir, los "límites de la tolerancia" neoliberal hacia lo diferente. Ambas cosas es lo que ofrece el multiculturalismo.

El momento multiculturalista

La etnofagia universal (recuérdese: correspondiente al *momento inclusivo)* requiere, en efecto, una segunda fase: *el momento diferencial.* Sin éste, la etnofagia en tanto control imperial sería pura homogeneización sociocultural, de frente a una externalidad a "colonizar", a la vieja usanza del colonialismo o del "colonialismo interno". En la época de la etnofagia, las diferencias se quieren *dentro* del sistema, y cada vez más son el propio capital globalizado (particularmente las grandes corporaciones) y los organismos globales los que se ocupan de las identidades, y cada vez menos el Estado-nación frente a colonias externas o "internas". En este sentido apunta el enfoque de Žižek cuando habla de "autocolonización", pues "ya no nos hallamos frente a la oposición estándar entre metrópolis y países colonizados" dado que, en un giro no exento de cierta justicia poética, la empresa global de hoy también "trata a su país de origen simplemente como otro territorio que debe ser colonizado". Así, "el poder colonizador no proviene más del Estado-nación, sino que surge directamente de las empresas globales" (Žižek, 1998: 171).

Esta perspectiva debe asumirse como una *tendencia* en desarrollo, que se expande mediante una nueva palpitación del sistema, lo que no implica aceptar que ya no operan los "países colonizadores" (como todavía puede advertirse en las recientes ocupaciones colonizadoras de Afganistán e Irak por parte de Estados Unidos), pues resulta evidente que aún las empresas y las instituciones "globales" tienen que recurrir a los servicios de los Estados para realizar sus propósitos de integración al capital universalizado. Tampoco la época etnofágica implica que desaparecen los mecanismos de "colonialismo interno", ahora bajo formas actualizadas, precisamente allí donde las identidades se muestran renuentes a integrarse bajo las condiciones del capital globalizante o se resisten a las viejas y nuevas formas de asimilación.

De hecho, bien entendido, lo que manifiesta el multiculturalismo como ideología del capitalismo global es la propensión de éste a *generalizar el colonialismo interno,* de la misma manera que la globalización procura *universalizar la etnofagia*. Esto se desprende incluso de la formulación de Žižek, cuando afirma que el multiculturalismo expresa la "autocolonización capitalista global", del mismo modo que en fases anteriores el "imperialismo cultural occidental" expresaba al "colonialismo imperialista". Lo nuevo, pues, es que a diferencia del imperialismo cultural de antaño, el multiculturalismo "trata a cada cultura local como el colonizador trata al pueblo colonizado: como 'nativos', cuya mayoría debe ser estudiada y 'respetada' cuidadosamente" (Žižek, 1998: 172). Este respeto, sin embargo, tiene un límite; y cuando la cultura de que se trata no acepta la "tolerancia" multiculturalista, entonces se ponen en práctica métodos que reciclan las viejas fórmulas del colonialismo interno.

Pero en todo caso, ahora el control imperial quiere ir más allá de etapas anteriores. El momento diferencial "implica la afirmación de *diferencias aceptadas* dentro del espacio del imperio". Mientras desde el punto de vista de la teoría de la justicia imperial el sistema debe mostrarse neutral e "indiferente" frente a las diferencias, en cambio "desde el punto de vista cultural, las diferencias se exaltan. Se imagina que tales diferencias son '*culturales*' antes que 'políticas' pues se supone que no habrán de conducir a conflictos incontrolables, sino que, en cambio, habrán de funcionar como una fuerza de pacífica identificación regional." Los autores ejemplifican: "en los Estados Unidos, muchas promociones oficiales del *multiculturalismo* implican la glorificación de las diferencias étnicas y culturales tradicionales bajo el paraguas de la inclusión universal". Lo mismo ocurre en diversos países de Latinoamérica. No obstante, contrario a lo que piensan algunos autores (*v. gr.*, Sartori), Hardt y Negri observan que, como norma, "el imperio *no crea diferencia*. Toma lo que ya existe y lo utiliza a su favor" (Hardt y Negri, 2002: 188; Sartori, 2001).

El *marketing* multicultural

Antes de proseguir con el núcleo central de esta fase diferencial (el multiculturalismo), permítanme detenerme brevemente para ilustrar este "tomar lo que existe" con un típico síntoma de la globalización: el *marketing multicultural* de las grandes corporaciones. Es probablemente una de las expresiones más visibles de la operación etnofágica. Con el *marketing* multicultural, la etnofagia (como prácticas de asimilación y engullimiento de las identidades) y el multiculturalismo (como visión "positiva" de la diversidad y exaltación de la "tolerancia" en la era neoliberal) se encuentran y abrazan en un reforzamiento mutuo.

El desiderátum de las grandes corporaciones no es crear diversidad, sino integrarla a sus metas en tanto maquinarias productoras de ganancias. Esto se refleja en la fogosa actividad para dar un toque "multiculturalista" a las empresas y añadir un enfoque "pluricultural" a sus estrategias de negocios. En los últimos años, un número creciente de grandes empresas se declaran multiculturalistas y ajustan su imagen, su organización y sus técnicas de mercado a los imperativos de la diversidad. Ninguna corporación quiere parecer una compañía desarraigada, sin vínculo con el medio cultural, por lo que, por ejemplo, el HSBC se anuncia como "el banco *local* del mundo". Lo global parece descubrir la ventaja de lo "localizado"; o mejor: el verdadero mensaje es que, de más en más, todo lo positivamente local tendrá que ser global [o si se prefiere, *glocal]*.

Esta orientación sigue la tendencia observada en los últimos años por la Association of National Advertisers de Estados Unidos. Esto ha dado origen a dos novedades en el marco de los grandes negocios globalizados: la creación de "nuevos departamentos de *marketing* multicultural" en las empresas (como lo hicieron Unilever y Kodak, entre las pioneras en ese campo) y la aparición de la llamada "publicidad multicultural", cuya actividad principal será nada menos que la elaboración de "análisis transculturales del consumidor". ¡Tiemblen, antropólogos!

Como parte de esta excitación multiculturalista de las corporaciones, por ejemplo, se han venido realizando diversas cumbres de "mercadeo étnico y multicultural", organizadas como conferencias dirigidas a los "ejecutivos de alto nivel que desean desarrollar sus marcas en la 'economía multicultural'", según reza una de las convocatorias. Participan expertos de empresas como Avon, Kraft, McDonald's, Ford, Nike, Citibank NA, Comerica Bank, Nickelodeon, Lufthansa, MTV World y Oxford Health Plans.[6]

En casos notables, como la multinacional Verizon Communications, la atención a la diversidad se ha convertido en un factor clave para el desarrollo y el éxito comercial de la empresa. La diversidad, dice uno de sus líderes, es una prioridad por buenas razones: porque ella otorga ventaja competitiva en un mercado cada vez más reñido y redunda en mayores beneficios para los accionistas (Menascé, 2005). La empresa tiene su vista puesta en mercados en crecimiento que, en Estados Unidos, incluye a los "afroestadounidenses", los "asiáticoestadounidenses" y los hispanos. Tan sólo este último "grupo minoritario" significa un poder adquisitivo de 686 mil millones de dólares anuales, según el cálculo de los expertos de la empresa.

Verizon aplica, desde luego, "una estrategia de *marketing* amplia, multicultural". Pero un rasgo distintivo de esta corporación es que usa la diversidad como una energía

6 Cf., *PRNewswire* (7/9/2005); agencia *International News* y *Strategic Research Institute* <http://www.srinstitute.com>.

no sólo para acrecentar su poder en el mercado, sino también para vigorizarse internamente. Ha creado una estructura organizacional con énfasis en la diversidad de sus propios empleados. El rango de su accionar comprende: asiáticos y surasiáticos, personas con discapacidad, con preferencias sexuales diferentes (gays, lesbianas, bisexuales, transgéneros), hispánicos, judíos, nativos americanos, veteranos y mujeres.

Definitivamente, esta corporación no comulga con las aprehensiones de Sartori sobre los fines "antiliberales" y los efectos negativos del multiculturalismo. Por el contrario, en Verizon se advierte una visión perspicaz sobre las ventajas del multiculturalismo para los negocios globales.

No hay que engañarse con esta devoción corporativa por las diferencias. Como lo ha recordado Bensaid, lo que aquí se presenta como defensa de la diferencia se reduce "a una tolerancia liberal permisiva que es el reverso consumista de la homogeneización mercantil". Las diferencias conflictivas "se diluyen entonces en lo que ya Hegel llamaba 'una diversidad sin diferencia': una constelación de singularidades indiferentes". Cierto discurso posmoderno ha construido una "retórica del deseo" en la que el sujeto vive "una sucesión de identidades sin historia", desconectada de la lógica de las necesidades sociales. "No es para nada sorprendente —concluye el autor— que este discurso haya tenido una buena acogida por parte de la industria cultural norteamericana, puesto que la fluidez reivindicada por el sujeto está perfectamente adaptada al flujo incesante de los intercambios y de las modas. Al mismo tiempo, la transgresión [contenida en la diferencia] que representaba un desafío a las normas y anunciaba la conquista de nuevos derechos democráticos se banaliza como momento lúdico constitutivo de la subjetividad consumista" (Bensaid, 2004).

Es ciertamente un punto crucial: si bien el capital no deja de enfrentarse contra cualquier manifestación de diversidad que le sea adversa, los mecanismos mediante los cuales procura someter a las identidades no son ya las viejas formas centralizadoras y homogeneizadoras. Entender todo esto es crucial para las luchas actuales contra la forma neoliberal del capitalismo y, también, para las investigaciones que nos ocupan.

El multiculturalismo realmente existente

Con este telón de fondo, pasemos ahora una concisa revista al multiculturalismo como enfoque o tratamiento de la diversidad. El multiculturalismo se ha beneficiado de su propia polisemia, de sus múltiples máscaras. En efecto, lo que hoy se designa con ese término oculta diversos significados, entremezclados en un conveniente cóctel ideológico. Hay un plano en que funciona como mero vocablo *descriptivo*, que remite a la diversidad sociocultural, a sus mixturas, hibridaciones, etcétera. En muchos casos,

cuando se habla del "multiculturalismo" de una sociedad, una ciudad o incluso de una empresa, simplemente se hace referencia a la diversidad que contiene o quiere expresar. Aquí en verdad se promueve una confusión elemental con lo que debería, en todo caso, designarse como "multiculturalidad". No hay que llevar la ingenuidad hasta suponer que en todos los casos una confusión tan palmaria es, a su vez, ingenua. Lo que se busca es cargar el multiculturalismo con resonancias positivas, identificándolo en el imaginario con la diversidad misma. En ocasiones se va más allá, cuando se usa como una especie de *categoría* política para referirse a las luchas por la diversidad o a las propuestas alternativas de los que luchan, calificándolas de movimientos, demandas o proyectos "multiculturalistas". Aquí se insinúa ambiguamente que tales movimientos y proyectos se enmarcan en un enfoque particular que se desea promover y que es el verdadero sentido contemporáneo del multiculturalismo. Es así como algunos han podido afirmar que, hoy, "todos somos multiculturalistas". En rigor, esto está lejos de ser verdad.

El multiculturalismo aparece en su real carácter cuando prestamos atención a su médula, en tanto un peculiar *enfoque teórico-político* que contiene una concepción de qué es la diversidad y cómo debe insertarse en el sistema de dominación; y que, consecuentemente, recomienda un conjunto de prácticas o "políticas públicas" que deben adoptarse respecto a las diferencias ("políticas de identidad"), especialmente por lo que hace a la mencionada "neutralidad" del Estado en combinación con las llamadas "acciones afirmativas" o "discriminación positiva", etcétera. Y entonces la idea de que todos somos o debemos ser multiculturalistas se cae por su propio peso. En los dos primeros sentidos, el multiculturalismo es un usurpador de realidades que deberían designarse con otros términos, por ejemplo: multiculturalidad y resistencia. En realidad, el multiculturalismo que interesa aquí, y el único que existe, es el enfoque teórico-político y sus prácticas conexas.

Con sus múltiples rostros benévolos, el multiculturalismo se despliega por todo el mundo, incluyendo Latinoamérica, con el prestigio de su "defensa" de la diversidad y la promoción del "pluralismo". Pero a decir verdad, el multiculturalismo que se mercadea con singular ímpetu en los últimos años es un producto netamente *liberal,* originalmente elaborado y empaquetado en los centros de pensamiento anglosajones (y cuyas fábricas intelectuales se ubican en algunos medios académicos de países como Estados Unidos, Canadá e Inglaterra); posteriormente, desde luego, ha encontrado sus ideólogos vicariales, epígonos y divulgadores en otras regiones, muchos de ellos ubicados en las maquiladoras intelectuales de la periferia. Para los grupos identitarios *(v. gr.,* los pueblos indios de América Latina) es una mala mercancía. Ni su enfoque ni los arreglos que propone resuelven las cuestiones centrales (sociales, económicas y políticas) que plantea la diversidad en Latinoamérica y, seguramente, en otras regiones del mundo.

El multiculturalismo se ocupa de la diversidad en tanto diferencia *"cultural"*, mientras repudia o deja de lado las diferencias *económicas y sociopolíticas* que, de aparecer, tendrían como efecto marcar la disparidad respecto al liberalismo que está en su base. Pues el multiculturalismo querría ser una propuesta de validez universal, le espanta que su sentido liberal se ponga de manifiesto como una solución *particular*. Lo que quiere evitar no es tanto que se revele su contenido "eurocéntrico" o de alguna otra matriz cultural, sino que quede al descubierto que la decisiva particularidad de su "universalidad" es la globalización del capital. Finalmente, así examinado, uno de los más pregonados valores del multiculturalismo (su pretendida superioridad por lo que hace a la "tolerancia") se trastoca en su contrario: la intolerancia.

¿El multiculturalismo puede ser "tolerante", "crítico", "emancipador"? Lo dicho hasta aquí se resuelve en la constatación de que la tolerancia multiculturalista es intolerante del verdadero Otro. En otra parte he mostrado que al liberalismo le es imposible ser consecuentemente tolerante (Díaz-Polanco, 2006, cap 2). El multiculturalismo, en tanto enfoque liberal, revela nudos similares. Como apunta Žižek, el multiculturalismo sólo es tolerante con el Otro, si éste *deja de serlo*, si pierde la médula de su alteridad. En tanto pieza del sistema de dominio imperial, el momento multiculturalista no es honradamente pluralista, sino un dispositivo para atraer a las identidades al seno del imperio en los términos del nuevo liberalismo "igualitario" y "político". En el mejor de los casos, el multiculturalismo practica un respeto condescendiente hacia las costumbres "inofensivas". Para los realmente Otros, dice Žižek, "la tolerancia es 'tolerancia cero'". Es así como podemos ver, descubre el autor, que "esta tolerancia liberal reproduce el funcionamiento elemental 'posmoderno' de acceder al objeto sólo en tanto éste está privado de su sustancia: podemos disfrutar café sin cafeína, cerveza sin alcohol, sexo sin contacto corporal —y, en la misma línea, nos llevamos muy bien con el Otro étnico privado de la substancia de su Otredad" (Žižek, 2004: 26).

A la luz de todo lo dicho, cabe preguntarse si es necesario o recomendable mantener el multiculturalismo, después de sustraerle sus partes "negativas". ¿Es posible concebir un multiculturalismo "bueno", "positivo" o "crítico"? Me temo que con el multiculturalismo ocurre lo mismo que con la teoría y la práctica que conocemos en Latinoamérica como *indigenismo*.[7] La experiencia ha demostrado que no es posible

[7] Vale la pena aclarar una vez más que aquí no estamos entendiendo "indigenismo" como noción de sentido común (aplicable a los que defienden a los pueblos indios o manifiestan aprecio hacia sus culturas, etcétera), sino como *categoría política* que se refiere a un enfoque y una práctica de agentes de poder para finiquitar el "problema" indígena. El indigenismo se traduce en una *política de Estado*. Un teórico orgullosamente indigenista lo dijo sin reservas: "El indigenismo no es una política formulada por indios para la solución de sus propios

concebir un indigenismo "bueno", que sea rescatable para los fines de la emancipación de los pueblos. La única manera de protegerse de las consecuencias nocivas del indigenismo es negándolo radicalmente, poniéndose al margen de él. En otra parte he indicado que el indigenismo no es en ningún modo la solución, sino parte del problema a resolver. Así como el indigenismo contiene una gran carga ideológico-política (por lo que hace a la combinación de evolucionismo, culturalismo y funcionalismo que está en su base), el multiculturalismo está henchido de principios y valores liberales que son su núcleo. Descargado de todo ello, ¿qué quedaría del multiculturalismo? Es difícil ver alguna utilidad en conservar incluso el término, sin que siga arrastrando sus connotaciones más punzantes. Y si se le extrajera su médula condescendiente, intolerante, etcétera, ¿por qué llamarle multiculturalismo a lo que quedara en pie, si algo quedara?[8] La única alternativa al viejo indigenismo y al actual multiculturalismo es el autonomismo que reconoce en el Otro la potencia para vivir *bien* en el mundo.

La potencia emancipadora de la comunidad

La única salida a la vista es el doble movimiento de frenar y *combatir la individualización* de la sociedad que está generalizando la globalización y, al mismo tiempo, *promover la construcción de comunidad fundadas* ahora en las "identidades múltiples", punto este último en el que no puedo detenerme.

Pero de nuevo aquí, cuando hablamos de comunidad, debemos precisar de qué conglomerado humano estamos hablando, pues la globalización también tiene su preferencia "comunitaria". Encontramos el tipo de comunidad —correspondiente a la categoría de identidad volátil o *identificación* ya examinada— que es propio de la actual etapa del capitalismo, fase bautizada por Bauman como "modernidad líquida".

---

problemas sino la de los no indios respecto a los grupos étnicos heterogéneos que reciben la general designación de indígenas" (Aguirre Beltrán, 1975: 24-25). Para una crítica del indigenismo, Díaz-Polanco, 1987.

8 En este punto lleva razón Žižek cuando argumenta que "si, en contraste con el 'multiculturalismo corporativo', definimos un 'multiculturalismo crítico', como estrategia para señalar que 'hay fuerzas comunes de opresión, estrategias comunes de exclusión, estereotipamiento, y estigmatización de grupos oprimidos, y por lo tanto enemigos y blancos de ataque comunes', entonces no se ve la adecuación del uso continuado del término 'multiculturalismo', ya que el acento aquí se ha desplazado hacia la lucha *común*. En su significado usual, el multiculturalismo encaja perfectamente con la lógica del mercado global" (Žižek, 2004: 24-25).

En el seno de ésta, hay una estrecha correlación entre las seudo identidades creadas por la globalización y las "nuevas" comunidades procesadas, circunstancial y temporalmente, para sustituir a los auténticos colectivos que van sucumbiendo. Se trata también de unas seudo comunidades "extraterritoriales" o dependientes lo menos posible de las "restricciones territoriales" y que, al igual que las identidades de la modernidad líquida, "tienden a ser volátiles, transitorias..." (Bauman, 2003: 210).

¿Cómo caracterizar y bautizar estas seudo comunidades o comunidades globalizadas? Algunos autores adoptan la designación de *comunidades de guardarropa*, que denota muy apropiadamente los rasgos señeros de estas uniones temporales de individuos. Los asistentes a un espectáculo, vestidos para la ocasión, antes de entrar a la sala dejan en el guardarropa sus abrigos y otras prendas. Participan en la función con una vaga o intensa sensación de ser parte de un conglomerado. Cuando termina la función, los espectadores recogen sus atuendos, tornan a sus respectivos roles y vuelven a ser individuos atomizados sin prácticamente nada en común. El "grupo" se ha disuelto. Este tipo de comunidades requiere el espectáculo como factor aglutinante de los individuos. Pero los diversos espectáculos "como ocasión de existencia de una comunidad de guardarropa, no fusionan los intereses individuales en un 'interés grupal': esos intereses no adquieren una nueva calidad al agruparse, y la ilusión de situación compartida que proporciona el espectáculo no dura mucho más que la excitación provocada por la representación".

Estas agrupaciones pueden ser llamadas también *comunidades de carnaval*, pues tienen en común el ser *"acontecimientos* que quiebran la monotonía de la soledad diaria, y que, como los carnavales, dan canalización a la tensión acumulada, permitiendo que los celebrantes soporten la rutina a la que deben regresar en cuanto acaban los festejos". Conviene aclarar que el carnaval debe ser claramente distinguido de la *fiesta* (que en algunas culturas puede adoptar formas carnavalescas).

Las comunidades de guardarropa o de carnaval constituyen "un rasgo tan indispensable del paisaje líquido/moderno como la soledad de los individuos..." Es fácil entender entonces que estas comunidades (esos "artefactos efímeros del continuo juego de la individualidad", como lo extracta el autor) no pueden ser el remedio para la soledad y el sufrimiento de los individuos ni el terreno en que éstos pueden explayar sus energías socialmente creadoras:

> Un efecto de las comunidades de guardarropa/carnaval es impedir la condensación de las 'genuinas' (es decir, duraderas y abarcadoras) comunidades a las que imitan y a las que (falsamente) prometen reproducir o generar nuevamente. En cambio, lo que hacen es dispersar la energía de los impulsos sociales y contribuyen así a la perpetuación

de una soledad que busca —desesperada pero vanamente— alivio en los raros emprendimientos colectivos concertados y armoniosos (Bauman, 2003: 211-212).[9]

Las seudo comunidades de la modernidad líquida pueden emparentarse con los *no lugares* de la "sobremodernidad" que estudia Marc Augé. Las sociedades fugaces de guardarropa pueden ser espacialmente ubicadas en el ámbito típico de los *no lugares*. Éstos serían los "espacios" óptimos en los que pueden desplegarse a la perfección aquellas comunidades pasajeras. ¿Cómo se definen estos *no lugares*? "Si un lugar —explica Augé— puede definirse como lugar de identidad, relacional e histórico, un espacio que no puede definirse ni como espacio de identidad ni como relacional ni como histórico, definirá un no lugar". La sobremodernidad es "productora de no lugares, es decir, de espacios que no son en sí lugares antropológicos", sino los espacios de "la individualidad solitaria" (Augé, 1998: 83). Desde los aeropuertos a los supermercados, desde las cadenas hoteleras al aislamiento del cajero automático, la sobremodernidad impone "a las conciencias individuales experiencias y pruebas muy nuevas de soledad". Mientras "los lugares antropológicos crean lo social orgánico, los no lugares crean la contractualidad solitaria" (Augé, 1998: 97-98).

Con este telón de fondo, es claro que la defensa de la comunidad es un factor crucial en la presente etapa histórica, quizá como nunca lo fue antes. Pero no se trata de las seudo comunidades promovidas por la globalización ni de los correspondientes *no lugares* de la sobremodernidad. Estamos hablando de *otra* comunidad: aquella colectividad que da sentido duradero y profundo a los sujetos, que se funda en tejidos y nexos sociales con alguna referencia territorial, enraizada en un *lugar*, y en cuyo ámbito son capaces de construir no sólo identidades sólidas sino además proyectos comunes de alcance social. Es contra esta comunidad que el poder globalizado arremete con todas sus fuerzas.[10]

Al preguntarse sobre el papel actual de la resistencia política en el ámbito cultural, que involucra siempre una defensa de la "forma de vida" propia, Jameson advierte que

[9] De paso, lo dicho debería prevenirnos contra una concepción de la "promoción cultural", en tanto política pública, entendida como mero fomento del espectáculo y el carnaval que se agota en el consumo individualizado.

[10] "Cualquier trama densa de nexos sociales", dice Bauman (2003: 20), "y particularmente una red estrecha con base territorial, implica un obstáculo que debe ser eliminado. Los poderes globales están abocados al desmantelamiento de esas redes, en nombre de una mayor y constante fluidez, que es la fuente principal de su fuerza y la garantía de su invencibilidad. Y el derrumbe, la fragilidad, la vulnerabilidad, la transitoriedad y la precariedad de los vínculos y redes humanos permiten que esos poderes puedan actuar".

ésta puede promover un "poderoso programa negativo" capaz de hacer evidente "todas las formas visibles e invisibles de imperialismo cultural; permite identificar a un enemigo, visualizar fuerzas destructivas". De este modo, por ejemplo, al señalar los fenómenos de destrucción y desplazamiento de la literatura local por los *bestsellers* de las grandes empresas editoriales, de la producción cinematográfica nacional por la avasallante concurrencia de Hollywood, de los espacios de interacción y sociabilidad acostumbrados, etcétera, "pueden verse [...] los efectos más profundos e intangibles de la globalización sobre la vida cotidiana". Pero no es allí donde se encuentra toda la fibra de la resistencia política, advierte el autor, pues la vida cotidiana amenazada es "mucho más difícil de representar" dado que, aunque su disgregación se hace visible, a menudo "la sustancia positiva de lo que se defiende tiende a reducirse a tics y rarezas antropológicas", traduciéndose en la defensa de alguna "tradición" (especialmente religiosa). Jameson pone en cuestión la noción de "tradición", en tanto por sí misma suscita serias dudas de que pueda proporcionar la fuerza para estar a la altura de los actuales desafíos que encarna el capital globalizado. *Esa potencia radica más bien en la comunidad misma* (Jameson, 2000: 20).

En efecto, dice Jameson, "la potencia concreta" de la resistencia política que puede latir en una tradición "no deriva de su sistema de creencias como tal, *sino de su anclaje en una comunidad realmente existente*". La comunidad, con las reservas que se indicarán, se convierte así en el bastión fundamental de la resistencia política *positiva* y socialmente productiva:

> Esta es la razón por la cual, en última instancia, todos los proyectos de resistencia puramente económicos deben acompañarse de un *desplazamiento* de la atención (que conserve en su seno todos los ámbitos anteriores) *de lo económico a lo social* [y de allí a *lo político* y al punto crucial del *poder*, me permito agregar]. Las formas preexistentes de cohesión social, aunque no son suficientes por sí mismas, constituyen necesariamente la condición previa indispensable de toda lucha política eficaz y duradera, de todo gran empeño colectivo. Al mismo tiempo, estas formas de cohesión son de suyo el *contenido de la lucha*, los envites de todo movimiento político, *el programa por así decir de su propio proyecto* (Jameson, 2000: 21).[11]

[11] Cursivas nuestras. Allí mismo, el autor hace una puntualización de extraordinaria importancia: "tal cohesión colectiva [fuente y plataforma de la resistencia política] puede fraguarse *en la lucha*"; esto es, la lucha misma puede ser la fábrica social de un sentido de comunidad que, a su vez, se vuelve un referente y una fuerza de resistencia.

Pero esto no supone una defensa conservadora de la comunidad. A Jameson no se le escapa que sería un error "pensar este programa —la preservación de lo colectivo por encima de y contra lo atomizado y lo individualista— como si se tratara de una variante nostálgica o (literalmente) conservadora".

La defensa de la comunidad, vital en nuestros días, no implica una apelación conservadora a la tradición. Hoy no basta con hacer la mera apología de los usos y costumbres. Giddens expresó un punto de vista parecido cuando observó que, aunque a menudo se necesita defender la tradición, "ya no podemos defender la tradición de modo tradicional" (Giddens, 1994; 20). De lo contrario, existe el peligro cierto de que la reivindicación de la comunidad y de la autonomía se convierta en el caballo de batalla de nuevos fundamentalismos, de nuevas intolerancias y, en consecuencia, de nuevos o viejos autoritarismos. Un autonomismo radical e innovador —que no presume que todas las soluciones ya estén dadas en la tradición ni alimenta la ilusión de que es posible encontrar salidas "sectoriales" (para uno u otro grupo identitario) mientras se deja intocado el sistema globalizador del capitalismo— tiene que asumir responsablemente esa eventualidad. Siempre habrá riesgos de que la defensa de la comunidad, como condición de una lucha política emancipatoria, se descomponga en crispaciones fundamentalistas; pero las posibilidades de evitarlas o neutralizarlas serán mayores en el marco de una concepción de la comunidad y la autonomía abierta, innovadora e incluyente, que escape del cerco comunalista (Díaz-Polanco, 1997b). Lo que resulta claro es que el camino para la emancipación no puede ser la individualización que actualmente impulsa la estrategia globalizadora. En cualquier caso, los desafíos reales que afrontemos en el trance de afirmar la estrategia comunitaria no deben disminuir sino afirmar la convicción de que es en la *construcción de comunidad*, en toda su extensa gama —desde la localidad, pasando por todas las formas de pertenencia sociales, de creencias, de género, etcétera, hasta la comunidad nacional y aún más allá—, en donde se encuentra una de las claves fundamentales para encarar con éxito las amenazas que implica el régimen globalizador y, así, para abrir el camino hacia otro mundo posible.

Bibliografía

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1975 "Un postulado de política indigenista", en *Obra polémica,* México, CIS-INAH y SEP-INAH,

Augé, Marc

1998 *Los no lugares: espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad,* Barcelona, Gedisa.

Bauman, Zygmunt

2001 *La sociedad individualizada,* Madrid, Cátedra.

2003 *Modernidad líquida,* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica,

Bensaid, Daniel

2004 "Teoremas de la resistencia a los tiempos que corren", *Viento Sur, Revista de la izquierda alternativa,* Buenos Aires.

Borón, Atilio

2002 *Imperio & imperialismo. Una lectura crítica de Michael Hardt y Antonio Negri,* Buenos Aires, Clacso.

2004 "El imperio y la teoría marxista del imperialismo", *Memoria,* CEMOS, núm. 184, México, junio.

Bretón Solo de Zaldívar, Víctor

2001 "Capital social, etnicidad y desarrollo: algunas consideraciones críticas desde los Andes ecuatorianos", *Yachaikuna,* núm. 2, diciembre, Instituto Científico de Culturas Indígenas (ICCI), Quito.

2002 "Capital social, etnicidad y desarrollo en los Andes ecuatorianos", *Memoria,* núm. 166, CEMOS, México, diciembre.

Díaz-Polanco, Héctor

1987 "La teoría indigenista y la integración", en Díaz Polanco *et al., Indigenismo, modernización y marginalidad. Una revisión crítica,* 4ª ed., México, Juan Pablos.

1991 *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios,* México, Siglo XXI.

1997a *La rebelión zapatista y la autonomía,* México, Siglo XXI.

1997b "La realidad es más que una inmensa estepa verde. Siete precisiones necesarias", *Ojarasca,* núm. 6, México, octubre.

2006 *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia,* México, Siglo XXI.

Giddens, Anthony

1994 *Más allá de la izquierda y la derecha. El futuro de las políticas radicales,* Madrid, Cátedra.

Hardt, Michael y Antonio Negri

2002 *Imperio,* Buenos Aires, Paidós.

JAMESON, FREDRIC
2000 "Globalización y estrategia política", *New Left Review*, núm. 5, Madrid, Ediciones Akal.

MENASCÉ, EDUARDO
"Declaración", presidente de Verizon Enterprise Solutions Group, en Agencia PRNewswire (10-6-2005).

NEGRI, ANTONIO Y DANILO ZOLO
2003 "El imperio y la multitud. Un diálogo sobre el nuevo orden de la globalización", Red Voltaire y Rebelión.

PATZI, FÉLIX
1999 "Etnofagia estatal. Modernas formas de violencia simbólica (una aproximación al análisis de la Reforma Educativa)", *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, vol. 28, núm. 3, París.

PETRAS, JAMES
2004 "Negri y Hardt: teoría sin realidad", Buenos Aires, Clarín.

RAWLS, JOHN
1995 *Teoría de la justicia*, 2ª ed., México, Fondo de Cultura Económica.

SARTORI, GIOVANNI
2001 *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid, Taurus.

SAXE-FERNÁNDEZ, JOHN (coord.)
1999 *Globalización: crítica a un paradigma*, México, Plaza y Janés-UNAM-IIES.

SAXE-FERNÁNDEZ, JOHN Y JAMES PETRAS (con O. NÚÑEZ RODRÍGUEZ Y H. VEITMEYER),
2001 *Globalización, imperialismo y clase social*, Buenos Aires y México, Lumen.

Vilas, Carlos M.
1999 "Seis ideas falsas sobre la globalización. Argumentos desde América Latina para refutar una ideología", en John Saxe-Fernández (coord.), *Globalización: crítica a un paradigma*, México, UNAM-IIEC-DGAPA-Plaza y Janés.

WOLF, ERIC
"Tipos de campesinado latinoamericano: una discusión preliminar", en E. R. Wolf, *Una tipología del campesinado latinoamericano*, Buenos Aires, Nueva Visión, colección Fichas 62, 1977.

ŽIŽEK, SLAVOJ
1998 "Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional", en Fredric Jameson y Slavoj Žižek, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, introd. de Eduardo Grüner, Buenos Aires, Paidós.
2004 *A propósito de Lenin. Política y subjetividad en el capitalismo tardío*, Buenos Aires Atuel-Parusía.