

## Segunda parte. Análisis crítico de la cultura: elementos, distinciones y problematizaciones (II).

### 1. La cultura como *identidad*. Una nueva paradoja,

La identidad, tomada en el sentido riguroso con que se plantea en el comienzo de la filosofía moderna en alguien como Descartes, tiene que ver con *la constitución de un sujeto autónomo e independiente*, tanto respecto al conocimiento (el sujeto es capaz de encontrar en sí mismo los principios del conocimiento sin ayuda de la experiencia) como respecto a su propia conducta (el sujeto decide por sí mismo cómo obrar sin ayuda de Dios). Si la cultura surge como gesto emancipador, la figura más señalada de ese gesto es la figura “*autor*”, que es el sujeto que obra por sí mismo y desde sí mismo. En el *Discurso del método* Descartes no sólo afirma que la realidad misma, la sustancia, es el “yo” (“pienso, luego existo” dice que la actividad de pensar a la que estamos ligados de modo inalienable es ella misma la realidad); también el “yo” es el autor del texto del *Discurso*, que comienza como un relato protagonizado por Descartes, que escribe en primera persona (la Segunda Parte comienza con una noticia autobiográfica: “Hallábame por entonces en Alemania, adonde me llamara la ocasión de unas guerras ...”). No sólo la realidad es el yo; el autor de la investigación también es el yo, que es de donde brota su autoridad. En la época Pre-moderna el conocimiento está debidamente reservado y jerarquizado. El saber está en manos de los doctos, normalmente doctores de la Iglesia, que son autores señalados, es decir, autoridades. Cuando la filosofía moderna pone el peso en el “yo” hace *un gesto multiplicador y democratizador*, ya que es *el sujeto sin más, el sujeto que somos cualquiera de nosotros, la nueva autoridad del conocimiento (y de la moral)*. Pues bien, este autor in-diferente, y en principio indiferenciador, este particular autor que no es ni autoridad ni autoritario, ese autor es el “yo”. Pues bien, el yo es *el pilar de la identidad moderna*.

Sin embargo, el yo no consigue dejar aparte el problema de la violencia de la autoridad. El yo se rebela contra el orden establecido de la metafísica, pero también de la moral y de la política. Ahora bien, el yo y su espacio asegurado, que es su identidad, no pueden evitar también un gesto violento. El yo se puede considerar como aquel sujeto que somos cada uno de nosotros. Pero el sujeto está investido de una propiedad muy particular que lo singulariza de un modo que a la postre se va a revelar como autoritario: la *conciencia*. Decir “yo” es decir a la postre decir “yo pienso”, lo que convierte al yo mismo no sólo en sujeto sino también en *objeto de sí mismo*. Esto es de gran importancia, pues el yo se reconoce como tal precisamente en la medida en que es capaz de garantizar que ese objeto sea él mismo y nada más que él mismo; esto es, el yo alcanza su estatuto de sí-mismo sólo cuando queda *encerrado* en su *subjetividad*. Este cierre, que es lo que supone a la postre la conciencia, le asegura su condición de yo. Dicho de otro modo, *el yo es un objeto totalmente desalienado, un objeto que vive y se constituye en su propia clausura*. Pues bien, esta clausura es la identidad. Ahora bien, si atendemos a las operaciones lógicas que configuran la identidad del yo, tenemos que *para ganarse a sí mismo el yo tiene que separarse de todo lo*

*demás*; su cualificación como yo y por ende como no-otro, su cualificación como objeto de sí mismo, lo convierte en una instancia *real y literalmente absoluta*. Ser yo es ser siempre no-otro, para empezar, no ser ni aquel yo, ni el otro, ni el otro, ni ... ninguno en absoluto. *Ser yo es no ser nadie más*.

La paradoja de la identidad que anida en el núcleo mismo de la filosofía se resuelve en que queriendo evitar los mecanismos de exclusión del hombre (la autoridad es ante todo la Autoridad, la de la Tradición o la de la Providencia, tanto da), el hombre termina convirtiéndose en la entidad más exclusiva y excluyente posible. La paradoja de la identidad es que *la identidad nace de un gesto autoritario de rechazo a los otros*.

## 2. Las oposiciones identitarias y sus figuras.

### 2.1. La oposición identidad-otredad.

Carl Schmitt ha identificado el sentido último de toda *identidad* en términos de la oposición o antagonismo amigo/enemigo. En un texto que lleva significativamente el título de *El concepto de lo político*, define al enemigo justamente como el otro o el extraño:

“La distinción política específica, aquella a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos, es la distinción de *amigo y enemigo* [C.S.] ... En la medida en que no deriva de otros criterios, ... es una distinción autónoma, pero no en el sentido de definir por sí misma un nuevo campo de la realidad, sino en el sentido de que ni se funda en una o varias de esas otras distinciones ni se la puede reconducir a ellas. Lo que ésta proporciona no es desde luego una definición exhaustiva de lo político ... El sentido [de la distinción] es marcar el grado máximo de intensidad de una unión o separación, de una asociación o disociación. El enemigo político no necesita ser moralmente malo, ni estéticamente feo, no hace falta que se erija en competidor económico, e incluso puede tener sus ventajas hacer negocios con él. *Simplemente es el otro, el extraño, ...* [J.G.F.]” (Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 1991, pp. 56-7).

La posición de uno mismo y su grupo opera con dos mecanismos que se superponen, el del miedo y el de la exclusión. (1) Nos afirmamos siempre frente a la amenaza que suponen los otros. La identificación, el proceso de construcción de la identidad, tiene lugar siempre como el reconocimiento de un peligro. El Otro es básicamente el enemigo. Por eso nuestra identidad va acompañada del miedo a perderla. Esto es algo bastante común en el nacionalismo, y también sumamente eficaz. (2) Si la identidad se define básicamente frente a los otros, la afirmación de la identidad supone la exclusión y el rechazo del otro. Normalmente al otro se le niega toda identidad positiva. O también a veces se le niega la humanidad misma.

Frederik Barth, autor de *Los grupos étnicos y sus fronteras* (México, FCE, 1976), ha constatado que los grupos étnicos sostienen su identidad en el rechazo de todo lo que queda fuera de sus fronteras. Lo que define al grupo no es “el relleno cultural que encierra” una frontera, sino lo que queda fuera de esa frontera. Lo que define al grupo puede cambiar sin dificultad, siempre que haya algo fuera contra lo que definirse. No importa tanto qué sea el grupo. Lo que importa es que el grupo se define por lo que protege frente al exterior. El grupo viene a definirse a la postre por su *territorialidad*, salvaguardando y defendiendo los *límites identitarios* del grupo, que es lo que son las *fronteras*. El ejemplo de que sirve Barth es de la comunidad afroamericana en EE.UU.

"Por ejemplo, un grupo étnico puede adoptar rasgos culturales de otros grupos, como la lengua y la religión, y continuar percibiéndose (y siendo percibido) como distinto de los mismos. Por

lo tanto, la conservación de las fronteras entre los grupos étnicos no depende de la permanencia de sus culturas. (...) se ha observado que en el caso de la conversión de los negros al islamismo en los EE.UU., el cambio de religión ha sido precisamente un medio para reforzar la solidaridad interna del grupo y la diferenciación externa con respecto a otros grupos." (Gilberto Giménez, "La cultura como identidad y la identidad como cultura", p. 18)

Es un caso claro de sostenimiento fronterizo de la identidad —o, volviendo sobre la tesis de Schmidt, de sostenimiento defensivo de la identidad. Como es sabido, el islamismo penetra en la identidad cultural afroamericana gracias a la figura de Malcolm X. La razón de esta asimilación se encuentra en el carácter contra-cultural que tiene el islam en la cultura estadounidense, que es de origen anglosajón y por tanto cristiana radical. Una identidad ante todo no católica, o no predominantemente católica, pues la religión de los padres fundadores ha sido la de las sectas protestantes radicales, los *puritanos*, que llegaron en el siglo XVII huyendo de la persecución en Inglaterra.

## **2.2. La oposición nación-estado. Los excesos del nacionalismo y el ejemplo de la lengua como rasgo de la identidad cultural.**

Las naciones surgen como estados que buscan emanciparse de otros estados muchos mayores, que llamaremos estados-imperio. Aquí nos encontramos con la oposición entre civilización y cultura. La civilización se dice del imperio, es la figura objetiva, mientras que la cultura, como la figura subjetiva, se dice de la nación. Pensemos por ejemplo en la emancipación de los estados-nación del imperio español en el s. XVI y XVII. ¿Qué es lo que no les gustaba a los españoles de Carlos V? Que no era español, que no hablaba español y no tenía las costumbres de aquí, etc. Carlos V era el emperador, pero no era español. Lo mismo sucede en los procesos de descolonización, que reivindican la lengua y los rasgos étnicos, si los hubiere, del territorio, frente a los de la metrópoli.

El territorio juega un papel importante a la hora de definir las identidades nacionales. Esto se percibe con claridad cuando pensamos en la idea de "patria". La idea de patria está vinculada a una pertenencia que no es elegida libremente. Por eso el vínculo nacionalista por excelencia es el del parentesco (tanto a nivel del pueblo como en términos de los gobernantes). Pero también el de tierra. "¿Qué es la patrie?", preguntaba Barrés, según recuerda Bauman (2002: 60). La respuesta era "*La terre et les morts*". La nación está próxima a la naturaleza. Pero, con el tiempo, la figura que se opone a la nación, una vez desaparecidos los imperios, es el estado. El estado es una suerte de mecanismo administrativo que regula el territorio, las personas que están en él y los recursos. El "estado español", por ejemplo, no es Euskalerría (o el País Valencià). Mientras que el estado es una entidad abstracta, la nación asume los elementos subjetivos, también emotivos, vinculados a la tierra o la lengua.

El vínculo entre nacionalismo y naturaleza se puede apreciar en el hecho de que los nacionalismos son, con frecuencia, racistas. Los nacionalismos suelen reivindicar un determinado *ascendiente biológico* o genético. Por ejemplo, el nacionalismo vasco ha hablado de la recurrencia de un factor RH, concretamente el negativo. O pensemos también en el nacionalsocialismo y su reivindicación de la raza aria. Otro elemento identitario que incorpora el nacionalismo en oposición al estado es la *religión*. Con la modernización de las naciones la religión deja de jugar un papel definitorio de la identidad de los estados. El estado surge al tiempo que se moderniza Europa, y la modernización va acompañada de un proceso de secularización. Por eso bastante habitual que la identidad nacionalista suponga un retroceso ante la racionalidad conquistada

en la Ilustración. El retorno a la nación o a la patria suele ser un proceso de destrucción o de retroceso de la racionalidad estatal.

Savater ha explicado muy bien en qué se cifra este retorno (“el peor de los retornos”):

“Desconfianza ante lo racional, menosprecio de lo discursivo, recuperación de lo religioso –aún peor, de lo eclesial– como cimiento social privilegiado, veneración de lo telúrico, ponderación de lo “natural” como elemento de rango superior y opuesto a lo humanista, paradójico descrédito conjunto de la capacidad individual de responsabilidad y del espacio público, sacralización de las identidades culturales como entidades platónicas con esencias propia no sujetas a ninguna valoración universal comparativa, etc.” (Savater 1995: 418)

### 2.3. La oposición pueblo / masa.

Dentro de la propia cultura suele hacerse una distinción fuerte entre aquellos que constituyen un nosotros homogéneo y culturalmente identificado y aquellos otros que se alejan de la cultura o que participan de ella en un modo defectuoso. Los primeros son la élite, los segundos son la masa.

Habría que hacer dos distinciones. Por una parte, la distinción entre ciudadanos y vulgo, o masa, acoge una diferencia de grado o cualitativa entre modos distintos de estar en la cultura. Por otra parte, y como reacción precisamente al elitismo, se va a recuperar la noción de pueblo para referirse al conjunto de ciudadanos identificados culturalmente y de modo homogéneo. También la noción de masa, que viene a asumir ciertas connotaciones democratizadoras en oposición a las élites.

En el texto matricial de la modernidad que es la *Contestación a la pregunta: “¿qué es ilustración?”*, Kant define la ilustración, que es otro nombre para la modernización, como el abandono por parte del hombre de la minoría de edad. La minoría de edad es aquí una figura de la naturaleza. Kant compara a los menores de edad con un “rebaño”. Pero el menor de edad no puede existir sin una contraparte, que el “tutor”. La naturaleza del menor de edad tiene dos debilidades, la pereza y la cobardía. Somos naturalmente perezosos y dejamos que los tutores piensen o decidan por nosotros. También somos cobardes, iguales que el ganado, y vivimos con el miedo constante a salir del recinto seguro o a perdersnos fuera del redil, cosa de la que nos advierten los tutores todo el tiempo para que no intentemos hacer el camino por nosotros mismos. La ilustración tiene que vencer a la naturaleza humana para lograr un hombre libre y dueño de sí mismo, de sus ideas tanto como de sus acciones, pero también tiene que eliminar a los tutores que mantienen en minoría de edad a los individuos.

En términos políticos, los tutores son las autoridades que se prodigan en las naciones. Los tutores apelan a los rasgos de la naturaleza, como el territorio, la lengua o la etnia, a la hora de conducir políticamente a los individuos, que suelen ser llamados “pueblo”. En los estados, en cambio, las figuras de autoridad no buscan conducir a nadie y apelan a la libertad y la responsabilidad individuales. En lugar de “pueblo” se habla de “ciudadanía”. Antes que “españoles” con una partida de nacimiento somos “ciudadanos” con derechos asegurados por el estado. En cualquier caso, el problema de la ilustración es cómo conseguir que el conjunto de los que viven en el estado, el pueblo, se convierta en ciudadanía.

Con el capitalismo encontramos otra figura de esta oposición. La oposición no es entre pueblo y ciudadanía sino entre masa y élite. La idea de masa en oposición a la idea de élite aparece vinculada a la globalización de la economía. La lógica de la globalización es una *lógica homogeneizante*. Todas las diferencias, tanto en relación al territorio como en relación a la capacidad o a la propia adquisición de conocimientos, que es donde se ubicaba en principio la cultura, ter-

minan suprimiéndose. Es igual un consumidor (o un productor) de Cádiz que uno de Sri Lanka. Con la globalización, la cultura deja de ser un factor de distinción y se “serializa” o “estandariza”. El acto cultural se transforma en un acto de valor económico, lo que refuerza esa pérdida de su valor distintivo. Además, a la estandarización hay que sumar la sustituibilidad permanente de las mercancías culturales y su consiguiente banalización. La cultura se convierte en un *souvenir*, en un recuerdo para cualquiera, y no en algo que nos distingue y nos hace mejores. Aparece lo que se llama la “cultura de masas”.

“La cultura de masas está guiada por lo que yo llamo “ley mediática”, que es la ley del racionalismo, de la desmemorización y de la pérdida de la historia. En este sentido, incluso habría que interrogar la impostura que significa hablar de ‘cultura de masas’, porque la cultura significa acumulación de experiencias, herencia, continuidad; y lo que se denomina ‘cultura de masas’ es un proceso totalmente inverso a este proceso de recuperación de la memoria” (Armand Mattelart, entrevistado por Gabriel Niezen, en *Diálogo Social*, 141 (1982), *cit.* en Gilberto Giménez 2005: vol. I, p. 129, nota)

#### **4. La cultura como *singularidad*. Oposiciones diferencias e identificadoras: universalismo/ relativismo, mono-cultura / multi-cultura, pureza/ hibridez.**

##### **4.1. Universalismo / relativismo.**

La etnografía nace culpable. El etnógrafo busca resarcir a las culturas suprimidas por la civilización. Por eso arremete con frecuencia contra el universalismo. La civilización tiene una aspiración de universalidad que no tiene la cultura. El etnógrafo, que quiere recuperar la cultura, es por ello relativista o particularista, tanto da. La cultura asume lo particular, lo local, y en general todas las restricciones respecto a la universalidad, que quedará de parte de la civilización.

El universalismo puede presentar un aspecto más o menos neutro si se constata que hay cosas que compartimos todos los seres humanos. Savater, por ejemplo, apunta

“que los hombres se parecen entre sí más de lo que sus culturas dejan suponer, incluso *contra* lo que sus culturas dejan suponer. Este parentesco esencial no se basa únicamente en la universalidad del hecho lingüístico ni en obvios motivos biológicos, aunque éstos no sean anda desdeñables. También en la similitud de reacciones interpersonales, como la compasión (...), la vanidad, la curiosidad, la envidia ... y el rencor.” (Fernando Savater, *Diccionario filosófico*, voz “Universalidad”, Madrid, Planeta, 1995, p. 407)

La Ilustración, que se plantea la superación de las particularidades, busca un sujeto libre, tanto en términos intelectuales y de conocimiento como en términos políticos. Por eso con la ilustración aparece el concepto de un sujeto universal, que es la *humanidad*. La humanidad es el *sujeto no-particular*. Pero la humanidad *nace como un ideal*.

“Al referirnos a la “humanidad” estamos aludiendo a un propósito simbólico, a una peculiar indeterminación creadora –distinta de cualquier condicionamiento instintivo– y sin duda a una suerte de comunidad racional, pasada, presente y *sobre todo futura*.” (Savater 1995: 409; el subrayado es mío)

Los derechos humanos serían la mejor muestra de este precipitado universalista-

emancipatorio. Porque, ¿no nació la Declaración al mismo tiempo que la Carta de las Naciones Unidas, como la idiosincrasia *de un organismo supranacional*, como una reacción a la guerra de naciones que fue la Segunda Guerra Mundial?

El universalismo, sin embargo, también tiene una vertiente siniestra, que es la que ha acompañado al proceso civilizatorio en su afán colonialista. Si de lo que se trata es de la imposición de una civilización a la totalidad del género humano, el universalismo se convierte en una forma de totalitarismo. La globalización sería el nombre para este universalismo que acompaña a la economía de mercado. En la economía el universalismo convierte al hombre en *un ser sin atributos*, puro objeto de intercambio, movable y sustituible.

Esto también se relaciona con la llamada “agenda oculta” de los derechos humanos:

“Para entender la agenda oculta del universalismo tenemos que volver a la historia del liberalismo político y su expresión en la doctrina moderna de los derechos humanos. Vemos entonces como las ideas de Locke no pueden ser separadas de las de Adam Smith. Junto con la idea central de una definición occidental de las libertades fundamentales surge el derecho a la propiedad privada. Así, el liberalismo económico y el liberalismo político son hermanos siameses en la filosofía occidental.

El derecho a la libertad del voto es la piedra fundamental de este pensamiento, en el que la libertad de elección constituye al individualismo como su rasgo característico. El individuo, desde esta óptica, se convierte en tal, a través del ejercicio de esa libertad asociada con la libertad de elección para el consumo. Así, se entiende parte de la virulencia de occidente en la defensa de los temas de libertades fundamentales marcando la relación inseparable entre los derechos humanos y la globalización de la economía. El liberalismo político ha sustentado la economía liberal que la ha legitimado. Desde este punto de vista, los derechos humanos contribuyen a constituir ciudadanos poseedores de las características que los hacen aptos para una economía de mercado.” (Rita Boco y Gisela Bulanikia, “Universalismo vs. Relativismo cultural: una batalla por la definición de los derechos humanos y la discriminación”, in: *Alteridades*, 2010, 20 (40), p. 14)

Por lo que hace al relativismo, las dificultades del relativismo cultural son parejas a las de los universalismos. De hecho, tienen los mismos peligros. Por una parte, vale la pena recordar el peligro totalitario del universalismo. Sin embargo, no hay que olvidar que el nacionalismo y los particularismos también son otra forma de totalitarismo.

Como ha señalado muy perspicazmente Savater, el nacionalismo se apropia paradójicamente de algunos de los mecanismos y herramientas universalizadoras, como son los derechos humanos. Así, en el nacionalismo reivindica cosas como “derechos nacionales” o “derechos colectivos”, que son expresiones contradictorias. El derecho es una justa reivindicación de la ilustración justamente frente a la arbitrariedad del poder despótico. El derecho nace como una demanda universal, la de los derechos individuales, en pugna con las instancias supra-individuales, como el Reino o el Imperio, que pretenden decidir su destino. Decir que las colectividades, y no los individuos, tienen derechos supone afirmar un derecho que va contra el individuo. Es un derecho despótico que deja a un lado o posterga el derecho individual. La humanidad es la colectividad que sostiene los derechos humanos, precisamente porque no contempla nada más que lo nos une. Una comunidad nacional, que es en sí misma particular, no puede reivindicar ningún derecho.

Pensemos que problemas parecidos se dan en el relativismo epistemológico que afirma que “nada es verdad”. Porque, ¿en qué quedan entonces, por poner un ejemplo, los derechos

de las mujeres?

#### 4.2. Mono-cultura/ multi-cultura.

En un principio, la cuestión de las culturas, en plural, fue un problema para la antropología, que con sus precauciones éticas apreció desde el principio el problema de la diferencia cultural como un problema también metodológico. ¿Qué hacer con la diversidad de culturas? El contacto se presumió en sí mismo negativo –la antropología nació culpable de acabar con las culturas que iba encontrando– y pronto se impuso la idea de “contaminación” como el efecto que había que evitar a toda costa. La antropología se obligó por tanto a una suerte de *profilaxis cultural*, con *propuestas paroxísticas* como las del gobierno filipino a que se refería Baudrillard y que vimos al principio. Esta actitud ha derivado en lo que se ha llamado multiculturalismo.

Convengamos en que el multiculturalismo es la aceptación del hecho diferencial de la diversidad cultural, manteniendo una sana distancia respecto a las culturas que no son la propia. Zizek lo expone perfectamente en el siguiente texto:

“...el multiculturalismo [es], esa actitud que –desde una suene de posición global vacía- trata a cada cultura local como el colonizador trata al pueblo colonizado: como "nativos", cuya mayoría debe ser estudiada y "respetada" cuidadosamente. Es decir, la relación entre el colonialismo imperialista tradicional y la autocolonización capitalista global es exactamente la misma que la relación entre el imperialismo cultural occidental y el multiculturalismo: de la misma forma que en el capitalismo global existe la paradoja de la colonización sin la metrópolis colonizante de tipo Estado-Nación, en el multiculturalismo existe una distancia eurocentrista condescendiente y/o respetuosa para con las culturas locales, sin echar raíces en ninguna cultura en particular. En otras palabras, el multiculturalismo es una forma de racismo negada, invertida, autorreferencial, un "racismo con distancia": "respeto" la identidad del Otro, concibiendo a éste como una comunidad "auténtica" cerrada, hacia la cual él, el multiculturalista, mantiene una distancia que se hace posible gracias a su posición universal privilegiada. El multiculturalismo es un racismo que vacía su posición de todo contenido positivo (el multiculturalismo no es directamente racista, no opone al Otro los valores *particulares* de su propia cultura), pero igualmente mantiene esta posición como un privilegiado *punto vacío de universalidad*, desde el cual uno puede apreciar (y despreciar) adecuadamente las otras culturas particulares: el respeto multiculturalista por la especificidad del Otro es precisamente la forma de reafirmar la propia superioridad.” (Slavoj Zizek, “Multiculturalismo o la lógica del capitalismo multinacional”, in: Jameson, F. Y Zizek, S. 1998: p. 172; sub. nuestros)

Esto quiere decir varias cosas:

(1º) El multiculturalismo es un *residuo de la colonización*. El multiculturalismo es básicamente *eurocéntrico*. Dice respetar a otras culturas, a las que califica de “nativas” o como “auténticas”, pero lo hace desde la condescendencia, en la posición de quien se sabe superior. El lema del multiculturalismo es: “Podéis seguir siendo nativos”.

(2º) El multiculturalismo es básicamente *descomprometido*. Aunque se presenta bajo la pátina del universalismo, que parece abarcarlo todo, en realidad *es una forma de indiferentismo*. La distancia que mantiene frente a las culturas es una forma de permisividad interesada. Si se les deja ser es porque no interfieren. Como dice Zizek, estamos ante un universalismo vacío. El lema en este caso sería: “Podéis seguir siendo indiferentes”.

(3º) Pero el multiculturalismo a veces es *inconsecuente* y tolera ciertos *rasgos culturales específicos* como compatibles con la universalidad que propugna. Zizek recuerda el caso de los ejecutivos japoneses a los que se permite participan en la ceremonia del té u obedecer el código bushido (samurái) como parte de la disciplina de empresa que colabora en su eficacia. De este modo se está diciendo algo así como “No podéis dejar de ser como nosotros” o “por otro camino, sois como nosotros”. Es lo que Zizek llama “autocolonización”.

Zizek propone que, dado que el capitalismo se ha instalado como la forma o estructura hegemónica, lo único que podrá presentarse como culturas en competencia serán justamente aquellas que no interfieran ni pongan en cuestión esta hegemonía. El multiculturalismo aceptado es por tanto aquel que se queda en lo “meramente cultural”, que son aquellas culturas inocuas para la verdadera cultura hegemónica, que es la de la gobernanza mundial de los mercados. El multiculturalismo sería entonces un trabajo de *despolitización de la economía*.

“la problemática del multiculturalismo que se impone hoy -la coexistencia híbrida de mundos culturalmente diversos- es el modo en que se manifiesta la problemática opuesta: la presencia masiva del capitalismo como sistema mundial universal. Dicha problemática multiculturalista da testimonio de la homogeneización sin precedentes del mundo contemporáneo. Es como si, *dado que el horizonte de la imaginación social ya no nos permite considerar la idea de una eventual caída del capitalismo* (se podría decir que todos tácitamente aceptan que *el capitalismo esta aquí para quedarse*), *la energía crítica hubiera encontrado una válvula de escape en la pelea por diferencias culturales que dejan intacta la homogeneidad básica del sistema capitalista mundial. Entonces, nuestras batallas ... giran sobre los derechos de las minorías étnicas, los gays y las lesbianas, los diferentes estilos de vida y otras cuestiones de ese tipo, mientras el capitalismo continúa su marcha triunfal.*” (Zizek 1998: pp. 175-6)

Por último, Zizek recuerda que el multiculturalismo se sitúa con frecuencia en el exceso de tolerancia. El multiculturalista puede llegar a tolerar “las más brutales violaciones de los derechos humanos o, cuando menos, no acabar condenándolas por temor a imponer así sus propios valores al Otro”. Algo de esto se oye cuando se proclama como eurocéntrico el discurso sobre los derechos humanos, apoyando de este modo una falsa tolerancia que terminará legitimando el principio de “los negocios son lo primero”. Véase el caso de China. En éste como en otros países se sostiene con frecuencia la tesis de que la llegada de la libertad de los mercados precederá a la llegada de las libertades civiles y se acepta con total desvergüenza que cualquier medida en la dirección de los derechos humanos será un “pequeño avance” en la buena dirección, como se dijo recientemente tras la liberación de opositor Hu Yin Tao.

Algo parecido puede darse en el problema del velo islámico. El multiculturalismo se enfrenta al eurocentrismo que quiere legislar sobre las costumbres de los otros. La pregunta que sea planteado en este asunto es si no se estará ocultando detrás del multiculturalismo, que en este caso quiere ser comprometido, una forma de racismo.