



El Reverso de la Diferencia

Benjamín Arditi. Teórico Político Paraguayo. Profesor Investigador Facultad Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM.

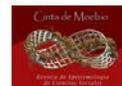
Introducción

En las últimas décadas la reivindicación de la diferencia ha tenido una importancia estratégica en la crítica de enfoques más restrictivos de la política y el sujeto. Esa reivindicación contribuyó a legitimar movimientos sociales contra la inveterada reducción de la acción política al territorio de los partidos políticos. Dentro de la izquierda ayudó a legitimar las identidades de género, raciales y étnicas en un medio dominado por el marxismo vulgar que se empeñaba en reducir la identidad política a la identidad de clase. Pero una vez que se aseguró —aunque sea de manera parcial— la legitimidad de esas diferencias como instrumentos de acción e identidad política, ocurrieron dos cosas. Por una parte, la izquierda cultural, especialmente en países desarrollados, postergó la cuestión de la estrategia —qué se iba a hacer de allí en adelante— y se abocó a una búsqueda entusiasta de un creciente refinamiento conceptual del aparato crítico; por otra parte postergó una evaluación política más sobria de lo que en realidad se había logrado, por una continua reiteración de los agravios originales. Como resultado hubo un reconocimiento tardío de dos problemas políticos, el de los límites a las diferencias aceptables y el del endurecimiento creciente de las fronteras entre grupos. Ese es el reverso de la multiplicidad.

¿Un 'Apartheid' Progresista?

El problema se puede formular de la siguiente manera: si bien en un comienzo la política de la diferencia consistió en una reivindicación de la igualdad para grupos subordinados y/o marginados, actualmente el derecho a ser diferente, y por consiguiente, la proliferación de visiones del mundo, se consideran rasgos distintivos de estos tiempos. Sin embargo, eso no significa que toda diferencia se considere igualmente válida. Una diferencia que socave el principio de la diferencia como tal no puede ser tolerada. Por ejemplo, los regímenes democráticos excluyen los partidos políticos que abogan por la creación de un sistema de partido único. Aparte de ese caso evidente, ¿dónde ponemos el límite? Es tentador decir que es una cuestión de excluir las diferencias 'malas', como las pandillas racistas, y apoyar las diferencias 'buenas', como las minorías étnicas o culturales que luchan por remediar la discriminación y la subordinación. Sin embargo, esta perspectiva es insostenible, ya que presupone que existe un criterio indisputable para distinguir lo bueno de lo malo. En ausencia de un referente así, cualquier juicio respecto a diferencias aceptables está abierto a discusión, y todo el mundo sabe lo difícil que es predecir el destino de las reclamaciones de derechos una vez que comienzan a rodar los dados de una 'guerra de interpretaciones' en el sistema judicial o en el discurso del sentido común de la opinión pública. Las cosas podrían salir como queremos, pero también contra nuestras expectativas. Otra opción podría ser insistir en una defensa táctica de la diferencia. Grupos de extrema derecha propugnan explícitamente el odio racial, pero nos vemos obligados a defender su derecho de expresión y reunión, no sólo porque no se puede penalizar las intenciones antes de que se convierten en acciones, sino porque la universalidad de los derechos ayuda a impedir casos de parcialidad contra grupos progresistas. Se trata de una tolerancia por cuestiones de principios, pero de mala gana, porque se invoca la universalidad de los derechos —y el sacrificio de cualquier límite a esa universalidad— para prevenir futuros daños a las diferencias 'buenas'. Uno termina por posponer la discusión acerca de los límites debido a los riesgos que plantea la contingencia de los resultados políticos.

El posponer, claro está, no es una solución. En el mejor de los casos refleja una incapacidad para tomar una decisión —lo cual es, al mismo tiempo, una decisión de diferir. En el peor de los casos permite concebir el derecho a ser diferente como un valor absoluto. Zizek ilustra el problema refiriéndose al uso de la ablación o clitoridectomía como una marca de madurez sexual de la mujer: mientras en Occidente muchos se opondrían a esa práctica por considerarla un acto de mutilación y de dominación masculina, uno también podría tildar esa oposición de



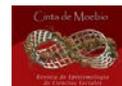
eurocéntrica y denunciarla en nombre de un universalista 'derecho a la diferencia' (1994: 216). De manera análoga, algo como la *fatwa* —condena de muerte por un supuesto uso blasfemo del Corán— impuesta al escritor Salman Rushdie por los *ulema* del Estado teocrático iraní tendría que ser aceptada, sin discusión, en nombre del respeto por las diferencias religiosas o culturales. Eso conduce a una posición insostenible que cancela todo juicio en nombre del respeto a la diferencia. Parafraseando a Laclau y Mouffe, equivale a reemplazar el esencialismo de la sociedad con el esencialismo de los grupos (1987: 117).

La idea de que toda diferencia es buena de por sí puede llevar a consecuencias grotescas. Por una parte, si toda diferencia es válida por principio, entonces en principio nada puede ser prohibido o excluido. Eso presupone, o bien un mundo en el que se cancelaron las relaciones de poder, o que cualquier intento de limitar la gama de diferencias válidas es intrínsecamente represivo. La cancelación del poder es sencillamente una expresión de deseos, porque un orden —cualquier orden— tiene que trazar fronteras para defenderse de los que lo amenazan, mientras que negar los límites es peligroso, pues iguala todo ejercicio de la autoridad con el autoritarismo y de esa forma desdibuja la distinción entre regímenes democráticos y autoritarios. Por otra parte, si diferencias de género, raza, etnicidad o cultura son consideradas como valores absolutos, entonces es razonable pensar que algunos de ellos podrían concebir la permeabilidad de sus fronteras como una amenaza existencial. El supuesto subyacente y cuestionable en este caso es que los grupos tienen algún tipo de consenso interno, y que la perturbación sólo puede venir del exterior. Un grupo que aborde asuntos de otro podría ser acusado por la parte agraviada de intromisión en sus asuntos internos. De ese modo se termina pensando que sólo los judíos tendrían el derecho de discutir asuntos judíos, sólo los negros podrían criticar a los negros, y sólo los homosexuales podrían cuestionar las opiniones de otros homosexuales. Steel lo expresa muy bien: "El truco está en la exclusividad. Si uno logra hacer que el asunto sea exclusivamente suyo —que caiga dentro de su territorio de autoridad última— entonces todos los que no capitulen lo están agraviando" (Steel: 51).

Si las diferencias se rehusan a cruzarse o contaminarse entre ellas —es decir, si su obsesión con la pureza las lleva a levantar lo que Visser llama 'condones culturales' en torno a ellas— el mestizaje o hibridación termina siendo reemplazado por la lógica del desarrollo separado que es característica del *apartheid*. Con ello el mundo múltiple deviene un mosaico de fragmentos aislados y autoreferenciales, esto es, las diferencias se convierten en lo que Leca denomina "un mosaico de solidaridades divididas en compartimentos estancos... [a través de las cuales] la sociedad parece tomar la forma de muchas sociedades, cada una con su propia comunidad política" (1992: 24-25). En el límite, el mundo múltiple se convierte en un mundo de particularidad pura donde la posibilidad de juzgar a otros se torna ilegítima y las articulaciones políticas transculturales improbables.

Gitlin teme que las formas más extremas de la *identity politics* —política de la identidad, la construcción de identidades y posturas políticas a partir de determinaciones de raza, de género, origen étnico u otras— podrían conducir a ese escenario. Si bien reconoce que este tipo de iniciativa política puede servir para contrarrestar el anonimato en un mundo impersonal—a lo cual nosotros deberíamos añadir que sirven para enfrentar el sexismo, el racismo, la homofobia, etc.—, también observa dos tendencias menos atractivas. Una es que la propuesta inicial de que toda identidad es construida suele revertir a esquemas esencialistas que terminan reduciendo la autodefinición de cada grupo a su mínima expresión, y "después de una genuflexión a la especificidad histórica, la anatomía se convierte en destino una vez más" (Gitlin: 172). La otra se refiere a la segmentación de los grupos, pues "lo que comenzara como un esfuerzo por afirmar la dignidad, por superar la exclusión y la denigración y por obtener representación, también ha desarrollado un endurecimiento de sus fronteras" (ibid). El esencialismo y el 'endurecimiento de las fronteras' entre los grupos obstaculizan la permeabilidad y la contaminación mutua, y facilitan el separatismo al crear mundos encerrados en sí mismos. En última instancia sugiere que perciben la permeabilidad como una amenaza.

Steel, quien se basa en su experiencia como activista negro en el movimiento por los derechos civiles de los años sesenta, lleva esa crítica un paso más allá y describe la tendencia de los grupos a encerrarse en sí mismos como 'la nueva soberanía', es decir, una situación en la que el poder de actuar autónomamente se le confiere a cualquier grupo que sea capaz de organizarse a sí mismo en torno a un agravio percibido. Para Steel eso se vincula con una



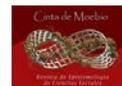
ampliación del concepto del 'derecho conferido' (*entitlement*) de los individuos a colectividades tales como los grupos raciales, étnicos y otros. Originalmente ideado como un medio para reparar una larga historia de injusticia y discriminación hacia esos grupos, muy pronto condujo a una ética de separatismo autoimpuesto. Steel menciona el caso de "los *campus* universitarios de Estados Unidos, donde en nombre de sus agravios, los negros, las mujeres, los hispanos, asiáticos, indígenas americanos, homosexuales y lesbianas se solidificaron en colectividades soberanas que rivalizaban por los derechos de soberanía —departamentos de 'estudios' separados para cada grupo, dormitorios estudiantiles para cada grupo 'étnico', criterios de admisión y políticas de ayuda financiera preferenciales para minorías, una cantidad proporcional de profesores de su propio grupo, salones y centros de estudiantes separados, etc." (Steel: 49). Ese endurecimiento de los grupos en feudos exclusivos subvirtió la naturaleza de la solidaridad como un medio para convocar a distintas gentes en la lucha contra la opresión. "Ya para mediados de los sesenta", apunta Steel, "los blancos no eran bienvenidos en el movimiento por los derechos civiles, exactamente como para mediados de los setenta los hombres ya no eran bienvenidos en el movimiento de mujeres. A la larga los derechos colectivos *siempre* requieren el separatismo" (p. 53).

Yo no sería tan drástico, pues no es suficientemente claro que existe un vínculo necesario entre el separatismo y los derechos de grupo, o entre el separatismo y una lógica política anclada en identidades de grupo. Basta con reconocer que el endurecimiento de las fronteras, el separatismo y la intolerancia entre los grupos son consecuencias no buscadas de los esfuerzos progresistas para defender los derechos de los grupos y afirmar la conveniencia de una sociedad multicultural. Una postura política progresista no debería esquivar el problema por algún temor real o imaginario a que se le acuse de respaldar una agenda etnocéntrica, falocéntrica o claramente conservadora. Hitchens lo expresó muy bien: "Lo urgente es defender el libre pensamiento de sus falsos amigos, no de sus enemigos tradicionales. Este es un caso en el que lo que queda de la izquierda aún tiene que encontrar lo que le va quedando de su voz" (1993: 562).

Con más razón considerando que los límites cada vez más rígidos que las tendencias más ideologizadas de la política de la identidad van construyendo en torno a las divisiones de la sexualidad, el género o la etnicidad debilitan el nomadismo que se espera del 'enraizamiento dinámico' de la identidad contemporánea. El nomadismo se convierte en un cliché antes que en un modo de experimentar la diversidad en la sociedad posmoderna. Tal vez contrariamente a sus intenciones, la teorización sobre el nomadismo desarrollada por Deleuze y Guattari parece haber incentivado la fascinación de sus lectores por la figura del nómada como un transgresor romántico, como un rebelde heroico y solitario que se niega a rendirse ante un mundo bien ordenado. En una veta diferente, el nómada como un vagabundo cultural es una imagen adecuada de lo que Vattimo (1989) parece considerar el prototipo de una existencia más liberada en un mundo posmoderno. Sin embargo, la realidad del nomadismo podría ser mucho menos fascinante. Para Denson, a pesar de la actual exaltación de la figura del nómada en el discurso intelectual, si bien uno termina por reconocer la diversidad y una existencia pluralista, el común de la gente raramente se compromete con esas pluralidades más allá de expresar un gusto por el turismo o la comida exótica (1994: 156). En lugar del deambular cultural asociado con la identidad nómada podríamos terminar con un simulacro de nomadismo intensificado por los medios de comunicación, es decir, con el nómada como un *voyeur* cultural. Denson se refiere a esa posibilidad: "la prensa, las cadenas de televisión, la televisión por cable, el cine, internet y la realidad virtual han actuado como mediadores de una suerte de nomadismo conceptual y cultural para poblaciones centralizadas y estáticas", hasta tal punto que el nomadismo tiende a convertirse en un ejercicio mental que finalmente "procede a convertir al 'apoltronado' o viajero de sofá en un formidable jugador del nomadismo" (p. 155).

El Peligro de la 'Derecha Retro' y los Fundamentalismos

Es evidente que los argumentos presentados aquí no suponen una nostalgia por una realidad única o un rechazo de la diferencia. Plantear los problemas de la política de la identidad no implica un repliegue a una perspectiva puramente pesimista. Tampoco lleva a suscribir el enfoque opuesto que contrapone la unidad a la diferencia, la homogeneidad a la pluralidad o la estabilidad al movimiento. No es una situación maniquea en la que se debe optar por lo uno o lo otro. Se trata simplemente de que la defensa legítima de la diferencia, del ascenso público de



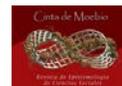
identidades periféricas hasta ahora silenciadas y subordinadas, no debe hacernos pasar por alto el problema del reverso. La proliferación de 'dialectos locales', como Vattimo llama a esas identidades periféricas, no se traduce automáticamente en una experiencia de emancipación; tampoco parece asegurar por sí misma una mayor solidaridad o participación democrática. La vida en un mundo fluido tiene un reverso potencial debido a que la pérdida del sentido de pertenencia puede auspiciar la proliferación de formas sectarias de identidad. Debray describe muy bien este peligro cuando advierte que la religión o el nacionalismo pueden convertirse menos en el opio del pueblo que en la vitamina de los débiles (Debray: 35). También hay un reverso de la multiplicidad, lo que Steel llama 'un endurecimiento de las fronteras' entre grupos particulares. Las referencias de Visker a 'condones culturales' autoimpuestos o la aseveración de Denson de que el nomadismo puede ser jugado por los apoltronados, y que el reconocimiento de la diversidad puede restringirse a un gusto por el turismo o la comida exótica, son recordatorios de las posibilidades menos atrayentes de la multiplicidad. Una sociedad más cosmopolita, con mayor comunicación entre las diferencias, es algo tan factible como una cacofonía de grupos particulares en un espacio social refeudalizado.

Con todo, sería injusto y erróneo restringir el diagnóstico del reverso a los excesos que se cometen en la afirmación de la diferencia cultural. En primer lugar porque han habido avances innegables gracias a los esfuerzos por reivindicar políticamente la diferencia. Si bien los críticos cuestionan a la política de la identidad por cuanto esta tiende a promover que grupos particulares se encierren en sí mismos, también admiten que la posición negociadora de las mujeres, los negros, los homosexuales y las minorías culturales mejoró significativamente desde que empezaron a tomar la palabra en defensa de sus intereses (ver Gitlin, Hitchens y Steel; también Rorty). Y en segundo lugar, porque también existe el peligro de exagerar los excesos cometidos por los propulsores de la política de la diferencia con el propósito de promover una agenda política conservadora. Stuart Hall plantea el caso de la Nueva Derecha que surgió durante la era de Reagan, Bush y Thatcher, cuyo éxito para reconfigurar la vida pública y cívica no se basó sólo en su control del gobierno y su eficacia para ganar elecciones. Para Hall, el predominio de la Nueva Derecha también requirió un dominio en el terreno ideológico, incluyendo, entre otras cosas, haber sabido cómo aprovecharse de los temores de la gente en cuanto a los excesos de las posturas políticamente correctas por la que abogan voces más radicales de la izquierda cultural (Hall: 170-174).

Maier se remite a otro tipo de derecha, la 'derecha retro' que surgió al amparo de lo que describe como 'la crisis moral de las democracias' o 'el descontento cívico con la democracia'. Menciona una serie de indicadores de esa crisis: el fin de la Guerra Fría creó una sensación de dislocación y desorientación histórica debido a la pérdida de principios y alineamientos familiares; la multiplicación de asuntos más inciertos estimula la irresolución; hay una desconfianza creciente respecto de la política partidista que nace de cuestiones más bien tribales que asociacionistas; hay un mayor cinismo en cuanto al papel de los representantes políticos y escepticismo en cuanto a sus declaraciones y promesas; hay una sensación de desilusión colectiva que puede generar xenofobia y desesperación con respecto al pluralismo étnico o ideológico (Maier 1994: 54-59). La pérdida de certezas y la creciente complejidad de los escenarios políticos acentúan tanto la desorientación de la gente como su anhelo de poder contar con relaciones más predecibles. Con frecuencia el remedio se define en términos de una defensa de la identidad —es decir, como una demanda "de reconciliar una territorio y una voz política significativos" (p. 61). Es allí donde la retórica autoritaria de los populistas territoriales de derecha puede encontrar un terreno fértil para sus políticas: utilizan los prejuicios nacionalistas y xenófobos contra la complejidad y el cosmopolitismo; se esfuerzan en reafirmar la validez de un territorio político circunscrito como un medio para superar la fragmentación social. Aquí el problema ya no sería contener los excesos que se cometen en nombre de la multiplicidad, sino más bien de asegurar la supervivencia de un tipo de orden político que pueda alojar y sostener la multiplicidad, sea cual sea la forma que pueda tomar.

El Retorno del Ciudadano

No hay una respuesta genérica para el problema del reverso, ni hay fórmulas mágicas capaces de exorcizar sus riesgos. Desde una óptica pragmática se podría hablar de 'remedios' políticos, en el sentido de iniciativas estratégicas para forjar y mantener un espacio compartido para los grupos y, de esa manera, contrarrestar tanto el



repliegue hacia un particularismo intransigente como el endurecimiento de las fronteras entre los distintos grupos. Maier sugiere que eso "significa reafirmar los compromisos con la inclusividad cívica y no simplemente con la etnicidad; evitar refugiarse en el proteccionismo; fomentar proyectos y lealtades internacionales comunes más allá de una afinidad étnica o incluso cultural" (p. 63). Asimismo se puede —y posiblemente se debe— recuperar la idea de ciudadanía como contrapartida de la identidad cimentada en la pertenencia al grupo particular. La ciudadanía no es sólo una categoría que permite homogeneizar a las diferencias, pues en las sociedades modernas es una condición que implícitamente reconoce la diversidad de quienes la ejercen así como de las modalidades y de los ámbitos donde se da ese ejercicio. Tampoco tiene porqué reducirse a la dimensión electoral de un ejercicio periódico del sufragio, pues la ciudadanía es una condición que transformó la historia moderna de la sujeción a partir de una forma de concebir al sujeto como nodo de resistencia a su sometimiento. Balibar la ve como forma paradigmática de la subjetividad política moderna. Establece la doble relación de sujeción y resistencia a la sujeción por cuanto que el ciudadano deja de ser sólo aquel que es llamado ante la ley y se convierte también, al menos virtualmente, en quien hace o declara válida la ley (Balibar: 11). Concebida de esa manera, la ciudadanía brinda un formato para pensar la resistencia al sometimiento que no excluye articulaciones más amplias, esto es, un 'nosotros' que incluye pero trasciende los confines de una identidad de resistencia afincada en el 'nosotros' del grupo identitario particular.

Por último, también hay que tener presente la condición teórica del problema planteado aquí, pues sea como una celebración progresista de la diferencia en un contexto de multiplicidad, o como un renacimiento derechista del nacionalismo xenófobo, el problema subyacente es el mismo: en ambos casos hay una comprensión bastante ambigua de la 'bondad' de la diferencia, así como un énfasis en la particularidad que olvida la universalidad. Pero se trata de un olvido aparente, pues la idea de un particularismo puro o autoreferencial es inconsistente, aunque sólo sea porque la disputa por los derechos de los grupos particulares es enunciada a través del lenguaje de los derechos y, por ende, evoca una relación con algo externo al propio particularismo y un terreno más amplio que el del particularismo puro. El olvido —o más bien descrédito— de los universales entre quienes reivindican la diferencia se debe a que éstos generalmente asocian la idea de universalidad con un fundamento último para dirimir disputas o con las grandes narrativas de la Ilustración europea que tendían a reducir las tradiciones de la periferia a un mero particularismo.

Eso no tiene por qué ser así, pues hay maneras de pensar la universalidad como una categoría impura y no como un fundamento. No podemos discutir esto en detalle, pero en otro lugar (Arditi 1997) he sostenido que la referencia a los universales es ineludible si se quiere pensar la formación de un terreno para el intercambio o la negociación política entre grupos particulares. Negociar presupone, por un lado, que hay una disputa que divide a las partes y, por otro, que esa disputa no impide lograr un acuerdo respecto a sus respectivas reclamaciones. Esto indica, primero, que a pesar de que la disputa —y por ende, la división— entre las partes es irreductible, con lo cual se descarta la pretensión de llegar a una sociedad reconciliada, toda negociación obliga a invocar un espacio compartido que debe ser construido en el proceso de negociación. Es decir, negociar introduce algo que trasciende la particularidad de los participantes. Y segundo, indica que el sentido y el alcance de las reglas del juego para el intercambio entre las partes no son externos a esa negociación. Con esto se destaca que la idea de universalidad no coincide con la de un referente o fundamento estable para dirimir disputas, sino más bien se refiere a una categoría 'impura' por cuanto que su condición como referente es configurada por la disputa, el intercambio o la negociación en cuestión. Por consiguiente, sea en el caso de la política de la identidad o en el de la derecha 'retro', una reclamación particular apela a (y se inscribe en) el terreno de lo universal.

Bibliografía

Arditi, Benjamin (1997), "La impureza de los universales", *Revista Internacional de filosofía política*, No. 10, Madrid, diciembre, pp. 46-69.

Etienne Balibar (1994), "Subjection and Subjectivation", en Joan Copjec (ed.), *Supposing the Subject*, Londres: Verso, pp. 1-15.



Debray, Régis (1994), "Dios y el planeta político", *Nexos*, No. 198, México, junio, pp. 33-35.

Denson, Roger (1994), "Going Back to Start, Perpetually: Playing the Nomadic Game in the Critical Reception of Art", en *Parkett*, No. 40/41, pp. 152-157.

Gitlin, Todd (1993), "The Rise of 'Identity Politics'", *Dissent*, Vol. 40, No. 2, primavera.

Hall, Stuart (1994), "Politically Incorrect" Pathways Through PC", en Sara Dunant, ed., *The War of the Words. The Politically Correctness Debate*, Londres: Virago Press, pp. 164-183.

Hitchens, Christopher (1993), "The New Complainers", *Dissent*, Vol. 40, No. 4, otoño, pp. 560-564.

Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe (1987), *Hegemonía y estrategia socialista*, Madrid: Siglo XXI.

Leca, Jean (1992), "Questions of Citizenship" en Chantal Mouffe, ed., *Dimensions of Radical Democracy. Pluralism, Citizenship, Community*, Londres: Verso, pp. 17-32.

Maier, Charles S. (1994), "Democracy and its Discontents", *Foreign Affairs*, Vol. 74, No. 4, julio y agosto, pp. 48-64.

Rorty, Richard (1990), "Two Cheers for the Cultural Left", *The South Atlantic Quarterly*, vol. 89, núm. 1, invierno, pp. 227-234.

Rorty, Richard (1991), "Ironía privada y esperanza liberal", en *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, pp. 91-113.

Steel, Shelby (1992), "The New Sovereignty", *Harper's Magazine*, julio, pp. 47-54.

Vattimo, Gianni (1989), *La sociedad transparente*, Barcelona: Paidós ICE-UAB.

Visker, Rudi (1993), "Transcultural Vibrations", Universidad Católica de Lovaina, mimeo.

Zizek, Slavoj (1994), *The Metastases of Enjoyment*, Londres: Verso.