

ENTREVISTA A RUSSELL JACOBY

EN EL LABERINTO INTELECTUAL DE NUESTRO TIEMPO
(SUPLEMENTADA CON LA TRADUCCIÓN DEL ENSAYO
THE MYTH OF MULTICULTURALISM)

La primera noticia sobre Russell Jacoby nos llegó de manera azarosa. Se trataba de una sucinta referencia de Perry Anderson en uno de los textos breves más importantes y menos comprendidos del siglo que se iniciaba: “Renovaciones”, el editorial de la *New Left Review* número 2, publicado en el año 2000.¹ Allí Anderson desarrollaba un somero pero punzante contraste entre las realidades de los años sesenta y las del presente, y especificaba una agenda intelectual para las izquierdas que –lo decimos sin resquemor alguno– consideramos acertada por entonces y continuamos considerando esencialmente válida en la actualidad. En un pasaje importante, en el que sintetizaba y criticaba las actitudes principales adoptadas por la intelectualidad de izquierdas ante la amarga realidad del triunfo del capitalismo –actitudes que van de una «acomodación» al sistema hasta un «consuelo» basado en cifrar esperanzas desmedidas y despistadas en fuerzas imaginarias–, Anderson apuntaba:

es cierto que ningún movimiento político puede sobrevivir sin ofrecer a sus adherentes un cierto alivio emocional, que en períodos de derrota involucrará inevitablemente elementos de resarcimiento psicológico. Sin embargo, las tareas de una revista intelectual son otras. Su primera obligación consiste en proporcionar una descripción precisa del mundo, con independencia de su orientación moral. Tanto más si tenemos en cuenta que hay un terreno intermedio donde consuelo y componenda pueden superponerse: es decir, cualesquiera cambios en el orden establecido, calculados para fortalecer su dominio, son saludados como pasos hacia su disolución, o tal vez incluso como una transformación cualitativa del sistema. El recién publicado *The End of Utopia*, de Russell Jacoby, ofrece mordaces reflexiones sobre algunos aspectos de la cuestión.²

En las condiciones de los años 2000, empero, no era sencillo para intelectuales pobres de la Argentina acceder a los escritos de Russell. Y tampoco lo es en la actualidad, dado que ninguno de sus libros ha sido aún traducido al castellano. Qué combinación de causas y azares han determinado que uno de los intelectuales de izquierda más lúcidos de las últimas décadas sea un ilustre desconocido en el mundo de habla castellana, es algo sobre lo que no podemos más que especular. Pero de la potencia del pensamiento de Jacoby habla el hecho de que el mismísimo E. P. Thompson escribiera en 1987 un texto titulado “Reflexiones sobre Jacoby y todo eso”, presentado en el Programa Historia y Sociedad de la Universidad de Minnesota durante el curso 1987-1988. La mordacidad detectada por Anderson en las páginas de *The End of Utopia* ya había sido captada por Thompson en los primigenios textos de nuestro autor.³

¹ Disponible aquí: <https://newleftreview.es/issues/2/articles/perry-anderson-renovaciones.pdf>.

² *NLR*, nro. 2, p. 12.

³ Carlos Aguirre ha traducido y presentado este texto thompsoniano en *Sociología Histórica*, n° 3, 2013, pp. 9-14, disponible aquí: <https://revistas.um.es/sh/article/view/189221>.

Russell Jacoby es un crítico implacable del campo intelectual. Pero es un crítico generoso, inteligente y muy lúcido. Se trata de alguien que resiste las tendencias políticas y culturales que se han vuelto dominantes en las últimas décadas, pero que rehúsa engañarse respecto a la fuerza de las mismas. Puede apreciar, pues, toda la potencia actual de eso que –generalizando– podríamos llamar *posmodernismo*, cuanto su vacuidad intelectual y su esterilidad como instrumento liberador.

A lo largo de varios libros y una larga serie de artículos, junto a la descripción del campo intelectual y sus modificaciones, Russell Jacoby nos ofrece perspicaces observaciones respecto a lo que ciertos contextos colectivos favorecen o traban, impulsan o socavan. Así, por ejemplo, individuos de inclinaciones bohemias puede haber en cualquier tiempo y lugar; pero algo diferente es la bohemia como fenómeno cultural. Recíprocamente, eruditos meticulosos puede haber en cualquier sitio; pero algo diferente es la existencia de un campo académico que fomenta y premia la meticulosidad erudita, al tiempo que desaconseja e incluso castiga otros tipos de actividades intelectuales. Para quienes han hecho de la academia una forma de vida, parece difícil imaginar otro tipo de prácticas. Y Jacoby comete la «imprudencia» de recordarlas. Ante universitarios muy conformes con ser lo que son, la simple enunciación de que no todo es color de rosa en la academia bastó y sobró para que hubiera quienes perdieran la compostura. Sin embargo, Jacoby no cuestiona el aumento de la erudición, el rigor metodológico o los elevados estándares lógicos que –se supone– caracterizan a la producción científica y universitaria. Lo que hace es mostrar que estos atributos no se hallan en realidad tan extendidos como a veces se supone, ni estaban ausentes en la «vieja intelectualidad». Paralelamente, pone en evidencia que, a las ganancias en erudición, especialización y rigor, habría que contraponer algunas pérdidas: público de masas, capacidad totalizadora, influencia política e incluso cierta libertad (acosada por formatos textuales que moldean mucho más que la forma, afectando al contenido). Aunque no se priva de exponer algunos casos de censura académica groseros y abiertos, Jacoby muestra que es mucho más decisivo el impacto de innumerables mecanismos sutiles, casi imperceptibles, de domesticación intelectual. El resultado es que en el campo científico y académico pueden florecer millares de perspectivas críticas que desatan tormentas en vasos de agua. Así, la larga marcha de la izquierda a través de las instituciones y los *campus* ha arrojado el resultado no del todo imprevisto –y no del todo indeseado– de que los intelectuales se amoldaron más a la academia de lo que lograron transformarla. Y, entre tanto, su capacidad para influir en capas más amplias de la población y modificar la sociedad extramuros se ha visto debilitada o desvirtuada, consiguiendo a lo sumo el resultado de una nueva obediencia bajo la forma de la rebelión; un dogmatismo que invoca a la crítica; una cultura de la cancelación que se cree defensora de la libertad. Una de las grandes paradojas del mundo contemporáneo reside en que el pensamiento posmoderno, desarrollado por intelectuales académicos empeñados en escribir oscuramente, se ha difundido extramuros en versiones vulgarizadas y simplificadas, pero que hoy por hoy conforman una suerte de «sentido común progresista». Jacoby ha ofrecido una explicación de este fenómeno en un artículo publicado el 18 de diciembre de 2022 en *Arts & Letters*: “The Takeover. Self-righteous professors have spawned self-righteous students and unleashed them into the public square”⁴.

El éxito de la sensibilidad posmoderna tiene fundamentos estrictamente intelectuales, pero no son los decisivos: hay raíces culturales, políticas y económico-sociales que explican lo fundamental. La preocupación por las condiciones de posibilidad de determinadas prácticas intelectuales es una nota recurrente en los textos de Jacoby. Está ciertamente presente en *The Last Intellectuals* (1987), y acaso de manera más notoria en *Dialectic of Defeat* (1981), su primer trabajo verdaderamente importante, que constituye un estudio sobre el marxismo occidental menos panorámico y muchísimo menos conocido que la célebre obra de Perry Anderson, pero incisivo e iluminador. Una de las piezas clave para comprender, a la vez, la perspectiva de Jacoby y ciertos rasgos de la intelectualidad contemporánea es, sin lugar a dudas, *The*

⁴ <https://www.tabletmag.com/sections/arts-letters/articles/takeover-russell-jacoby>.

End of Utopia (1999), cuyo sugerente subtítulo reza: “Política y cultura en la era de la apatía”. Esta obra mordaz e iluminadora es esencial para comprender tendencias profundas de la intelectualidad contemporánea. Dedicado a una temática semejante, cabe mencionar también al posterior *Picture Imperfect. Utopian Thought for an Anti-Utopian Age*, publicado en 2005.

Jacoby vio muy bien, y muy en sus inicios, el regalo envenenado que el posmodernismo en general, y el multiculturalismo en particular, suponían para las izquierdas: “El secreto de la diversidad cultural –escribió– es su uniformidad política y económica. El futuro se parece a un presente con más opciones. El multiculturalismo supone la desaparición de la Utopía”. Y no sólo eso. Lo más grave es que tenía toda la razón al apuntar que “despojados de un lenguaje radical, carentes de una esperanza utópica, liberales e izquierdistas se repliegan en nombre del progreso para celebrar la diversidad”. No menos razón, de hecho, de la que le asistía cuando agregaba: “Con pocas ideas sobre cómo debe configurarse el futuro, abrazan todas las ideas. El pluralismo se convierte en el cajón de sastre, el alfa y omega del pensamiento político. Disfrazado de multiculturalismo, se ha convertido en el opio de los intelectuales desilusionados, la ideología de una era sin ideología”. En estos tiempos de oscuridad intelectual oculta tras las enceguedoras luces del capitalismo digital, Russell Jacoby se nos antoja una figura imprescindible para orientarnos en las tormentosas aguas del mundo distópico que habitamos.

En las páginas de *Kalewche*, hemos dedicado bastante espacio a Jacoby durante estos últimos meses. El 6 de agosto, en “La trampa de las palabras bellas en un mundo sin utopía”, cité profusamente algunos textos suyos. El 27 del mismo mes, publicamos “Acerca de Russell Jacoby y la miopía intelectual de nuestro tiempo”, versión ampliada de una semblanza que escribí para *La Izquierda Diario* en 2021. El 15 de octubre, tradujimos un artículo suyo de 2018 para *The Baffler*: “Diversity for What? The political and experiential limits of a liberal shibboleth”.⁵

Poco después, le hicimos una entrevista a Jacoby. La publicamos a continuación, seguida de la traducción de uno de sus ensayos cortos más punzantes: “The Myth of Multiculturalism”, publicado originalmente en 1994 y luego recopilado en su libro *Intellectuals in Politics and Academia. Culture in the Age of Hype* (Palgrave Macmillan, 2022, pp. 21-28).

Ariel Petruccelli: Usted creció en una comunidad de judíos de izquierdas, y en sus años de formación recibió la influencia de intelectuales procedentes de familias de clase trabajadora, como Piccone y Genovese. ¿Podría darnos más detalles sobre su entorno familiar? Encuentro paralelismos compartidos entre su experiencia vital y su trayectoria político-intelectual y la de Gerald Cohen, que también procedía de una familia judía de izquierdas (comunista), en su caso de clase obrera.

Russell Jacoby: Sigo desconfiando un poco del enfoque biográfico o autobiográfico; es demasiado fácil encasillar o descartar a alguien. ¿Importa, por ejemplo, que el padre del marxista húngaro Georg Lukács fuera banquero, o que los padres del marxista canadiense Gerald Cohen fueran obreros? ¿Cómo ilumina esto su contribución? Siempre pensé, de hecho, que el marxismo analítico con el que se asocia a Cohen representaba un salto al discurso académico incruento. En cualquier caso, mi familia eran judíos laicos que se inclinaban hacia la izquierda. Mis abuelos por parte de madre eran trabajadores de la confección que emigraron de Rusia; están enterrados en un cementerio del Workman’s Circle de Nueva York. El Workman’s

⁵ Ariel Petruccelli, <https://kalewche.com/la-trampa-de-las-palabras-bellas-en-un-mundo-sin-utopia>, sección Kamal. Del mismo autor, <https://kalewche.com/acerca-de-russell-jacoby-y-la-miopia-intelectual-de-nuestro-tiempo>, sección Kraken. De Russell Jacoby, <https://kalewche.com/diversidad-para-que-los-limites-experenciales-y-politicos-de-un-shibboleth-liberal>, sección Kamal.

Circle era un grupo socialista de habla ídesh fundado en 1900. Mi madre, después de que sus hijos envejecieran, se hizo maestra de escuela. Mis abuelos por parte de padre, sin embargo, pertenecían a una cohorte que emigró antes –de Alemania, una generación que abandonó Europa tras las revoluciones de 1848, que incluía a gente como Levi Strauss, un inmigrante judío alemán que vendía vaqueros azules en San Francisco– ¡y acabó haciéndolo bastante bien! Mis bisabuelos llegaron como vendedores ambulantes y fontaneros, pero a principios del siglo XX ya habían prosperado, en general. Mi abuelo, por ejemplo, se hizo comerciante de diamantes. La madre de mi abuela abrió una juguetería, que mi padre heredó y dirigió.

AP: La intelectualidad actual parece fascinada por las dimensiones de género, opciones sexuales, raza, etnicidad y cultura. Es muy habitual reflexionar en «primera persona» sobre la influencia de estas dimensiones en el propio trabajo. Sin embargo, la reflexión sobre la dimensión de clase es casi insignificante y está en retirada. En su opinión, ¿tiene este fenómeno alguna relación con el hecho de que una lesbiana, una cristiana o una afroamericana no dejan de ser ninguna de estas cosas cuando se convierten en profesoras o investigadoras, mientras que una obrera deja necesariamente de serlo cuando se convierte en académica?

RJ: He escrito sobre ello en mi libro *On Diversity* (2020). El fetiche del género, la raza y la etnia ha eclipsado a la clase económica. Las primeras categorías, por supuesto, son mucho más fáciles de rastrear que la clase económica. Las universidades, por ejemplo, pueden tabular fácilmente el número de afroamericanos, asiáticos, latinos o mujeres en su alumnado; su presencia demuestra «diversidad». Pero es difícil mostrar el número de estudiantes de clase trabajadora; no hay marcadores visibles. De hecho, los estudios han demostrado que las grandes universidades estatales estadounidenses, que en su día fueron un camino ascendente para los jóvenes de clase trabajadora, son más «diversas» en cuanto a mujeres y etnias, y menos diversas en cuanto a ingresos y clase económica. Se han vuelto mucho más homogéneas económicamente. Resulta irónico que una izquierda que supuestamente promueve un análisis económico y que se ha mofado del «esencialismo», haya defendido exactamente un cuasi-esencialismo que se centra en las cualidades biológicas. La diversidad es el opio de una intelectualidad de izquierdas que ha perdido el norte.

AP: Ciertamente hay pocos intelectuales que ocupen puestos destacados en su campo y que procedan de la clase trabajadora o de la clase media baja. Pero hay excepciones: los neoconservadores originales parecen ser una de ellas. En la izquierda, a los ya mencionados Piccone, Genovese y Cohen, podríamos añadir a Terry Eagleton, Raymond Williams, Pierre Bourdieu. A primera vista son muy diferentes entre sí, ¿está de acuerdo, encuentra paralelismos o vasos comunicantes ocultos?

RJ: Hay cuestiones legítimas sobre los intelectuales de clase trabajadora, pero de nuevo desconfío de trazar una línea directa entre el origen económico y la contribución intelectual. ¿Qué une a estas figuras que se enumeran aquí? Yo no veo nada. Políticamente, Eugene Genovese pasó del maoísmo y de Gramsci a la Iglesia católica. Paul Piccone se volvió cada vez más crítico con la izquierda, a la que consideraba que buscaba el poder para sí mismo: intelectuales de clase media que aspiraban a puestos de trabajo acomodados subvencionados por el estado.

AP: Has retratado con gran perspicacia el declive de los «intelectuales públicos» y el auge de los académicos y expertos. Sin embargo, curiosamente, ciertos discursos, ideas, perspectivas y creencias desarrollados inicialmente en arcanos y recónditos despachos universitarios se han convertido hoy en lo que parece ser el «sentido común» de importantes sectores de la sociedad. ¿Está de acuerdo? ¿Cómo explicaría este fenómeno?

RJ: Sí, estoy de acuerdo, y de nuevo he escrito sobre ello [se refiere al artículo “The Takeover”, publicado en *Arts & Letters*, el 19 de diciembre de 2022]. Diversos términos sobre construcción social, narrativa, fluidez de género, etc., se han extendido del campus al ámbito público. No quiero ser simplista, pero una de las razones es simplemente económica. La rápida expansión de las universidades en Estados Unidos, especialmente de las humanidades, se detuvo en seco en los últimos quince años. Como escribí: “Las hordas que siguieron cursos de pedagogía crítica, sociología insurgente, estudios de género, antropología radical, teoría marxista del cine y posmodernismo ya no podían aspirar a carreras universitarias”. Estos estudiantes se filtraron en la esfera pública, donde encontraron trabajo en editoriales, museos y ONG; y trajeron consigo la jerga y el lenguaje que aprendieron en sus clases. Por desgracia, gran parte de lo que aprendieron era un galimatías.

AP: Hace veinte o treinta años parecía razonable pensar que las nuevas tecnologías digitales contribuirían a democratizar el debate público, facilitar el acceso a la información y apuntalar una ciudadanía mejor formada e informada. Hoy, con el auge de lo que podemos llamar capitalismo de la vigilancia o capitalismo digital, parece que el resultado es más bien el contrario. ¿Qué opina al respecto?

RJ: Seré inusualmente optimista y declararé que aún no sabemos cómo acabará todo esto. Pero, para moderar ese optimismo, parece ser que la capacidad del estado para controlar a la población supera la capacidad de los ciudadanos para educarse y comunicarse. Fíjense en Rusia, China, Irán. Estos gobiernos pueden vigilar los correos electrónicos, los tuits, los sitios web e Internet de modo que toda oposición es sofocada. En los países más «democráticos», la avalancha de propaganda y desinformación ahoga el debate razonado o incluso los hechos. Para decirlo claramente, el siglo XXI ha sido testigo de increíbles avances tecnológicos y de una regresión intelectual. Tenemos todo «inteligente», pero somos menos inteligentes.

AP: Desde la época de la Revolución Francesa, la izquierda se identificó fundamentalmente con la tradición ilustrada. Aunque hubo algunas izquierdas con ciertas inflexiones románticas, parece evidente que, generalizando, la izquierda fue principalmente ilustrada (y el romanticismo principalmente conservador). Hoy, sin embargo, cierta «izquierda autopercibida», un «progresismo» posmoderno muy influyente, parece beber consciente o inconscientemente del romanticismo y rechaza todo lo «ilustrado»: la objetividad, la verdad, el cambio social a gran escala como horizonte, etc. ¿Qué opina al respecto?

RJ: Totalmente. Para ser justos, para muchos pensadores de la propia Ilustración, como Rousseau y Diderot, el romanticismo servía para criticar los valores y prácticas occidentales. Por ejemplo, el *Supplément au voyage de Bougainville* de Diderot es una brillante denuncia de las prácticas religiosas y sexuales occidentales en nombre de la cultura tahitiana. Pero la idea del «buen salvaje» se ha convertido menos en una plataforma para criticar a la sociedad que en un fin en sí mismo, como si las sociedades no occidentales e indígenas fueran intrínsecamente superiores. Esta idea es básicamente falsa, pero ha calado en la izquierda posmoderna, una noción que en realidad es una versión del fetiche de la diversidad, como si todo lo no occidental debiera ser apreciado: ¿El vendado de pies? ¿El *sati*, es decir la inmolación de una viuda? ¿Niñas novias? Todo es bueno. Una vez más, esta postura pone de manifiesto el fracaso de un análisis económico o social por parte de la izquierda (en realidad, el fracaso de una izquierda que no cree en sí misma), que se sustituye por la simple exaltación de lo que es diferente y de lo que podría ser peor. Consideremos el balbuceo de los grandes intelectuales occidentales ante la persecución de Salman Rushdie. Los izquierdistas posmodernos no pudieron escribir una declaración lúcida defendiendo su libertad de escribir. En esto siguieron a Foucault, que abrazó la Revolución Islámica iraní como un gran avance espiritual, sin importarle que fuera un régimen teocrático y asesino. Lo que importaba es que, de alguna manera, era diferente de Occidente y, por tanto, estimable. Se trata de un romanticismo que se ha vuelto loco.

AP: Muchas gracias por la entrevista.

EL MITO DEL MULTICULTURALISMO

Multiculturalismo, diversidad cultural, pluralismo cultural. Pocas causas han suscitado un entusiasmo tan generalizado. Estas frases aparecen en cientos de ensayos y libros. Funcionarios del gobierno, administradores de universidades, ejecutivos de empresas, curadores de museos, directores de institutos –por nombrar sólo a unos pocos– declaran su compromiso con la diversidad cultural. Algunos, declaran su compromiso con el multiculturalismo. Un signo de los tiempos: el Consejo Estadounidense de Educación publicó una guía de programas y publicaciones sobre diversidad cultural que ocupa cuatrocientas páginas.

Incluso los conservadores, de los que cabría esperar que se resistieran a la aplanadora liberal, a menudo se unen a ella, limitando sus objeciones a formulaciones marginales, no a la cosa en sí. Al menos públicamente, dudan en protestar contra el multiculturalismo más amplio. Para establecer sus credenciales, una fundación conservadora publica una revista llamada *Diversity*, dirigida por un afroamericano de nombre judío, David S. Bernstein.

Estas causas no siempre fueron tan populares. Horace M. Kallen, el filósofo estadounidense que prácticamente registró los derechos de autor del término “pluralismo cultural”, declaró en 1924 que la idea “no era popular en ninguna parte de Estados Unidos”. Él sabía por qué. La inmigración masiva y la Primera Guerra Mundial agravaron el miedo a los extranjeros; Norteamericanización y asimilación, no pluralismo y diversidad, eran las palabras clave. Para Kallen, el redivivo Ku Klux Klan ejemplificaba el conformismo represivo estadounidense: “La alternativa ante los estadounidenses es el Kultur Klux Klan o el pluralismo cultural”.

Setenta años después, todo el mundo se ha unido a Kallen para celebrar el «pluralismo cultural». ¿Por qué? ¿Se trata de un caso de liberalismo victorioso? ¿Acaso un programa disidente apoyado por Kallen y unos pocos intelectuales ha ganado a todo el mundo? ¿Una inmigración nueva y variada ha obligado a reconocer la diversidad cultural? ¿Se han vuelto los estadounidenses más tolerantes, liberales y cosmopolitas? Tal vez, pero esto no es toda la historia, y tal vez no sea nada.

Permítanme poner las cartas sobre la mesa: el multiculturalismo y los términos afines de diversidad cultural y pluralismo cultural son una nueva cantinela. Incesantemente invocados, no significan nada y lo significan todo. No se trata simplemente de un ejemplo de términos descuidados. Estas frases se han convertido en una nueva ideología. Por decirlo de forma provocativa: el multiculturalismo florece como programa mientras que se debilita como realidad. El tamborileo de la diversidad cultural oculta una verdad inoportuna: las diferencias culturales disminuyen, no aumentan. Para bien o para mal, en Estados Unidos sólo prospera una cultura: la de los negocios, el trabajo y el consumo.

La dificultad de argumentar, incluso de afirmar esto, deriva de la confusión que rodea a los términos. «Multiculturalismo», «diversidad cultural» y «pluralismo cultural» contienen, todos, una palabra clave: cultura. ¿Qué es la cultura? Se podría reunir una pequeña biblioteca con libros que abordaran esta cuestión. Sin embargo, si se ordenan por fecha, estos libros podrían reflejar a grandes rasgos un cambio conceptual. En el transcurso de los siglos XIX y XX, la noción de que «cultura» significaba «cultivar» el arte, la filosofía y el espíritu. Desde Matthew Arnold en *Cultura y anarquía* (1869) hasta T. S. Eliot en *Notes Towards the Definition of Culture* (1948), los escritores intentaron preservar «cultura» en el ámbito de la educación y el arte, contraponiéndola a una «civilización» más material. El esfuerzo fue inútil: liberales, marxistas, freudianos, antropólogos –entre otros– rechazaron por elitista y reaccionaria cualquier distinción entre ambos conceptos. El libro de Arnold comenzaba citando a un político liberal que denunciaba la «cultura» como una mezcla «de las dos lenguas muertas del griego y el latín». Esta idea se convirtió en moneda común: la cultura

apestaba a irrelevancias aristocráticas. Ni los marxistas ni los freudianos veían justificación alguna en hacer una separación. “Desdeño distinguir entre cultura y civilización”, afirmaba Freud.

Sin embargo, lo que triunfó no fue tanto el materialismo socialista o freudiano, sino el relativismo antropológico. En nombre del liberalismo, los antropólogos desecharon por prejuiciosa la idea de la cultura como aprendizaje o cultivo. La obra clave puede haber sido un *bestseller* antropológico del siglo XX, *Patterns of Culture*, de Ruth Benedict, publicado en 1934. Benedict estudió a tres pueblos –los indios *pueblo* del suroeste, los nativos de la costa noroeste y los *dobu* de Melanesia– y argumentó no sólo contra el determinismo biológico, sino a favor de la relatividad de las normas culturales. “El pensamiento social actual”, concluye, “no tiene ante sí una tarea más importante que la de tener debidamente en cuenta la relatividad cultural”. Benedict se inspiró en otros antropólogos como Franz Boas y Alfred Kroeber, que también intentaron socavar el chovinismo cultural. Las culturas varían en todo el mundo; todas las personas tienen una cultura y todas las culturas son aproximadamente iguales. “El estudio comparativo de la cultura”, afirmó Kroeber, “ha reducido el etnocentrismo –la convicción parroquial de la superioridad de la propia cultura– de donde brota tanta intolerancia... Los antropólogos están de acuerdo en que cada cultura debe examinarse en función de su propia estructura y de sus valores”.

El problema de este relativismo antropológico no es su tolerancia y liberalismo, sino que oscurece la realidad. Cuando «cultura» se define como un «conjunto de instrumentos, códigos, rituales, comportamientos», no sólo cada pueblo, sino cada grupo y subgrupo tiene una «cultura». Las culturas que estudió Benedict diferían radicalmente. Al menos nadie confundiría las prácticas de cultivo de los *dobu* con las de los agricultores actuales o jardineros suburbanos. “Los ñames se conciben como personas”, escribió Benedict de la agricultura *dobu*, “y se cree que deambulan cada noche de jardín en jardín...”. Los encantamientos atraen a los boniatos errantes para que se queden en el propio jardín a expensas del jardín del vecino.

Cuando este relativismo antropológico pasa de los ñames errantes o los rituales matrimoniales *zuni* a la sociedad estadounidense, las cosas se complican. ¿Qué constituye una «cultura» dentro de la sociedad estadounidense? Juzgar el comportamiento de un grupo que no forma parte de una cultura como inculto parece etnocéntrico o sesgado. Por consiguiente, muchos antropólogos, sociólogos y observadores concluyen que todo puede ser una cultura. De ahí no hay más que un corto paso para empezar a hablar de la «cultura» de los pobres, los drogadictos, los criadores de perros, los aficionados al deporte, los *hackers* informáticos, los habitantes de los suburbios, etc. Cada grupo tiene sus rituales, sus propios códigos y un lenguaje que constituyen una cultura.

Por supuesto, la diversidad cultural o el multiculturalismo no suelen englobar la «cultura» de los drogadictos o los aficionados a los perros, sino a la de los afroamericanos, los coreanos o los latinos. Sin embargo, la relativización de la cultura destruye el multiculturalismo, que supone que cada grupo tiene una cultura distinta. En un mundo premoderno, los grupos separados podrían desarrollar culturas singulares, pero en la altamente organizada sociedad estadounidense, el mantenimiento de culturas únicas es improbable. No existen ni los medios ni los requisitos para el aislamiento. Hablar de «culturas» estadounidenses distintas denota algo muy diferente de la cultura de los *dobu*. Las culturas estadounidenses forman parte de una sociedad industrial estadounidense más amplia: llevan su firma en el alma y en la cartera.

Para decirlo claramente: las múltiples «culturas» de EE.UU. existen dentro de una sociedad de consumo. Los deportes profesionales, las películas de Hollywood, los automóviles, la ropa de diseño, las zapatillas deportivas de marca, la televisión y los vídeos, la música comercial y los CD impregnan el multiculturalismo estadounidense. Estas «culturas» viven, trabajan y sueñan en la misma sociedad. Los chicanos, como los chinos estadounidenses, quieren tener buenos trabajos, vivir en los suburbios y conducir coches bien diseñados. Esto está bien –es lo que quiere casi todo el mundo–, pero ¿cómo pueden estas actividades o aspiraciones constituir culturas singulares?

En los interminables debates sobre multiculturalismo, prácticamente nadie admite que las diversas «culturas» no ofrecen ninguna alternativa real a la vida, el ocio o los negocios estadounidenses. Un sector de la izquierda puede ser el peor pecador o el más hipócrita; parlotea sobre la diversidad, la hegemonía y «el otro», pero su visión no difiere de la de los demás. Las acaloradas disputas que giran en torno al plan de estudios, los programas y la contratación; el objetivo implícito es siempre el mismo: ¿cuál es la mejor manera de entrar y prosperar en la élite estadounidense? Las excepciones son las comunidades pequeñas y aisladas, como los *amish* y los judíos jasídicos, que se mantienen al margen de la corriente dominante y, en gran medida, fuera de los debates sobre multiculturalismo.

Obviamente, no todos los grupos participan en la sociedad estadounidense con el mismo éxito. Los excluidos a causa de la injusticia racial o étnica, sin embargo, no constituyen necesariamente una cultura distinta, ni mucho menos. En su provocador libro sobre los niños negros pobres de Filadelfia, *On the Edge*, Carl H. Nightingale descubrió que estos niños han sucumbido cada vez más a la sociedad de consumo que los considera vulnerables. Precisamente porque son excluidos y humillados, se convierten en fanáticos devotos de marcas, cadenas de oro y coches caros, insignias del éxito estadounidense.

“En cuanto pueden, los chicos empiezan a exigir los elementos básicos del atuendo infantil. Ya a los cinco o seis años, muchos niños del barrio”, informa Nightingale, “pueden recitar todo el canon del lujo para adultos, desde Gucci, Evan Piccone y Pierre Cardin hasta Mercedes y BMW... A partir de los diez años, los niños se interesan por las zapatillas Nike y Reebok...”. Luego viene la fascinación por los raperos y los narcotraficantes. Las “omnipresentes cintas de rap” muestran “una preocupación por el consumo y la adquisición que nunca caracterizó a los viejos éxitos del *soul* y el *R&B*”. El atractivo de los traficantes locales surge de su “glorificación de la negritud... con actuaciones *virtuosas* de consumo ostentoso”. Nightingale concluye que “el culto al consumo ha impregnado la vida emocional y cultural de los niños afroamericanos pobres”, con consecuencias devastadoras.

A ningún grupo le gusta oír que carece de cultura, pero no se trata de eso, sino de lo diferentes que son las culturas entre sí y con respecto a la cultura estadounidense dominante. Por ejemplo, desde Melville Herkovits hasta Sterling Stuckey se ha documentado la persistencia de los cuentos, las canciones y el lenguaje africanos en la experiencia negra estadounidense. Se trata de un esfuerzo válido y valioso, pero no significa que en la década del 90 los afroamericanos constituyan una cultura distinta, como tampoco los italoamericanos o los polacoamericanos.

¿Hasta qué punto han sobrevivido o prosperado las culturas étnicas en Estados Unidos? La polémica ha tenido altibajos, pero desde los años 60 los entusiastas han ahogado a los escépticos. En su libro de 1981 *The Ethnic Myth*, Steven Steinberg argumenta contra el romanticismo cultural y étnico. El renacimiento étnico, afirmaba, no puede deshacer la larga “atrofia de las culturas étnicas y el declive de las comunidades étnicas”. El renacimiento es en realidad un “último suspiro” de los grupos que se incorporan a la corriente dominante. En una nueva edición del libro, Steinberg comenta su “fracaso absoluto” a la hora de calmar el auge étnico.

Sin embargo, las pruebas de la pérdida de culturas étnicas diferenciadas están por todas partes. Por ejemplo, los observadores suelen citar el número de lenguas que hablan los niños estadounidenses como prueba de la diversidad cultural. Las escuelas del Fairfax County, Virginia, atienden a alumnos de setenta lenguas diferentes. Esto plantea enormes problemas pedagógicos, pero no pone en entredicho el dominio del inglés. La mayoría de los estudios concluyen que los nuevos inmigrantes adquieren el inglés tan rápido o más que las generaciones anteriores. Los coreanoamericanos o haitianoamericanos de segunda o tercera generación hablarán inglés, y probablemente sólo inglés.

De hecho, los Estados Unidos son una sociedad implacablemente monolingüe, mucho más que otras sociedades multiculturales. El ejemplo favorito de Kallen de una sociedad armoniosa y diversa era Suiza, donde el bilingüismo y el trilingüismo son comunes. En su demoledor estudio sobre el currículum en nuestra propia tierra, Clifford Adelman, del Departamento de Educación de EE.UU., destaca el minúsculo número de estudiantes serios de lenguas extranjeras. “En todos los debates contemporáneos sobre multiculturalismo” y “diversidad cultural”, se queja, “se habla poco, o nada, de la lengua materna y de la diversidad cultural, si es que se oye algo sobre la lengua materna y el mantenimiento de la lengua, y mucho menos vemos a los hablantes nativos de inglés tratando de sumergirse en otra cultura a través de la adquisición de una segunda lengua”. Sin estudiar otra lengua, afirma Adelman, la gente “nunca será más que turista”. En otros términos, aprender sobre África a través de *Kwanzaa* –una fiesta popular basada en ceremonias africanas que fue creada por un profesor estadounidense– es como conocer Alemania a través del *Oktoberfest*.

Existen buenas pruebas para un contraargumento. La mezcla racial en las escuelas y campus; las alteraciones en el plan de estudios; la propagación de restaurantes y comidas étnicas; los nuevos inmigrantes: todo ello puede ser esgrimido como prueba de cierto multiculturalismo. Nada de esto puede ni debe descartarse. La confirmación de la nueva heterogamia cultural se encuentra en todos los rincones de la vida. Entre los amigos de mi hija, que estudiaba en un instituto público de Los Ángeles, había un coreanoamericano, uno eritreo y un japonés afroamericano. Bromeábamos diciendo que parecían una pequeña Naciones Unidas cuando salían juntos. Por supuesto, salían de compras. Aunque la cara y las caras de la sociedad norteamericana han cambiado sin duda, el corazón consumidor no ha saltado ni un latido. La nueva inmigración ha mejorado o, al menos, ampliado el abanico de restaurantes. Pero ¿puede alguien sostener seriamente que los bares de comida tailandesa, mexicana, china, italiana y de Oriente Medio en el centro comercial local ilustran el multiculturalismo y no al gran nivelador, el consumismo? El hecho de que las ventas de *salsa* hayan superado a las de *ketchup*, ¿significa que los Estados Unidos se han convertido en un país culturalmente diverso, o simplemente que más gente come comida mexicano-estadounidense?

De hecho, los multiculturalistas más devotos podrían ser las empresas estadounidenses, un punto sobre el que David Rieff ha argumentado recientemente. “¿Se dan cuenta los multiculturalistas –se preguntaba– de hasta qué punto sus preciados eslóganes (‘diversidad cultural’, ‘diferencia’, la necesidad de ‘eliminar las fronteras’) se parecen a las frases hechas de las empresas modernas: ‘diversificación de productos’, ‘el mercado global’ y ‘la eliminación de fronteras’?”. AT&T patrocina anuncios dirigidos a treinta grupos diferentes. La revista *Time*, en un número especial sobre “El nuevo rostro de América”, cita a un directivo de AT&T con el revelador título de director de *Marketing Multicultural*. “El marketing de hoy”, afirma, “forma parte de la antropología”.

Si el *marketing* y el consumismo mandan, ¿por qué están tan cargadas las cuestiones de identidad cultural? ¿Por qué los Estados Unidos están obsesionados con la diversidad cultural? Propongo dos razones. Para empezar, “diversidad cultural” es una expresión gentil para referirse a la paridad étnica y racial y, a veces, a la discriminación positiva. En lugar de decir que necesitamos más afroamericanos o latinos en una fundación, empresa o escuela, la frase preferida es que necesitamos más «diversidad cultural». Esto suena etéreo y elevador.

La representación proporcional de los grupos raciales, sin embargo, puede defenderse con otras razones. Interpretar las desigualdades raciales y étnicas como diferencias culturales no sólo es inexacto, sino que empeora una mala situación. Fomenta el chovinismo de grupo y las enemistades; infiere que cada grupo tiene una perspectiva y una inteligencia especiales, que cada miembro representa. Un afroamericano es contratado, pues, no por simple justicia sino por razones culturales: él o ella portaría una sensibilidad distintiva.

Sin duda, la diversidad cultural es más que un detalle burocrático. Hace a las dimensiones emocionales de uno mismo y de la comunidad, que hoy en día son tan frágiles como la selva tropical. La pérdida cultural puede ser inevitable para ciudadanos productivos de una sociedad industrial avanzada. El coste y la pérdida dan lugar a arrepentimientos, dolor y, a veces, rabia. Pocos abrazan una visión de sí mismos y de la sociedad despojada de una historia personal y comunitaria. A medida que la gente, voluntaria o involuntariamente, renuncian a su pasado, hacen gestos hacia él. En “desarraigados”, título de la obra clásica de Oscar Handlin sobre la inmigración, se buscan las “raíces”, el título del libro de Alex Haley.

La búsqueda de raíces e identidad cultural puede ser loable, benigna u hostil, o las tres cosas a la vez. Puede implicar un verdadero aprendizaje sobre el pasado y tal vez una verdadera autotransformación. En banderas, pegatinas o camisetas (“Bésame, soy italiano”) ahora disponibles en una nueva cadena de ropa, “Nacionalidades”, que atiende a los orgullosos étnicos, esto puede volverse punzante y agresivo. Las afirmaciones beligerantes de identidad cultural pueden ser más frecuentes allí donde la pérdida es más llamativa. En las universidades de élite, los estudiantes chicanos o afroamericanos están en el camino de los barrios y guetos a la sociedad trabajadora y consumista. Están comprando y siendo comprados. Lo saben, lo quieren y lo odian a medias.

Poco sugiere el hecho de que cualquier grupo, salvo los más marginales y obstinados, pueda mantener, o incluso quiera mantener, una cultura diferenciada en medio de la sociedad estadounidense. No se trata de una proposición nueva. El “pluralismo cultural”, como lo formuló Kallen, puede haber sido un valiente esfuerzo por preservar la identidad cultural frente a una norteamericanización represiva. Era esto, y algo más (o menos): un paso intermedio en la acomodación cultural. Kallen, nacido en Silesia, fue llevado a Estados Unidos por su padre, un rabino ortodoxo. El implacable mundo religioso del padre repelía al hijo. “Era el último de la vieja escuela de judío”, escribió Kallen sobre su padre, “que no hacían absolutamente ninguna concesión a su entorno”.

Kallen quería que el judaísmo se moviera hacia la corriente dominante, para convertirlo en secular, humanista, científico, condicionado por la economía industrial, sin haber dejado de ser “vivamente judío”. Kallen y otros que se unieron a él en el programa del «pluralismo cultural», como el afroamericano Alain Locke, pueden haber tenido más éxito del que deseaban. En la actualidad, los términos «pluralismo cultural», «multiculturalismo» y «diversidad cultural» evocan menos vidas diferentes en culturas diferentes, que estilos de vida diferentes en la sociedad estadounidense. Todas las culturas «diversas» sueñan, planean y a veces disfrutan del mismo éxito estadounidense. Sólo los ideólogos del multiculturalismo no se han percatado.