

2

¿El Otro? Descafeinado por favor. De
Multiculturalismo y otros demonios.

Jarol Piedrahita Rodríguez

RESUMEN:

El multiculturalismo, este concepto tan de moda, tan estudiado, tan alabado y tan criticado, sigue siendo problemático en tanto define muchas cosas a la vez. En el presente artículo se analizan las dos tendencias en que se resumen las posiciones actuales sobre el tema: la tolerancia, concepto fundamental de los postulados del liberalismo político, y la afirmación cultural de las diferencias, fundamental en la posición comunitaria, la cual se alimenta de las teorías del reconocimiento y las que defienden la hibridación cultural.

Se hace una lectura crítica de tales posturas, reconociendo sus limitaciones para construir una sociedad del respeto a la diferencia, pues mientras el liberalismo parte de una pretensión de superioridad frente a los otros, el comunitarismo cae en un fetichismo de la diferencia que sacraliza la cultura, teniendo como resultado la exotización del otro, la estetización y la banalización de la diferencia. Se intenta, entonces, esbozar las posibilidades políticas del discurso de la interculturalidad, para lo cual se hace necesario replantear esta lucha por el reconocimiento en términos políticos de nuevo, y no sólo culturales, atendiendo los contenidos de las diferencias y no sólo sus formas descafeinadas.

PALABRAS CLAVES:

Multiculturalismo, Interculturalidad, Fetichismo de la diferencia, Reconocimiento, hibridez cultural.

ABSTRACT:

Multiculturalism is a fashion concept, discussed, praised and criticized, remains problematic because it defines many things at once. This article discusses two trends that summarize the current positions on the issue: tolerance, which is central tenet of political liberalism, and cultural affirmation of differences, central to the communitarian approach, which draws on the theories of recognition and cultural hybridity.

It's a critic reading of these positions, recognizing their limitations to build a society of respect to difference, because liberalism presume superiority over the

others, while communitarianism falls into a fetishism of difference that sanctifies to culture. The result is the exoticism of the other and the trivialization of the difference. Then, try to outline the politics possibilities of intercultural dialogue, for which it is necessary to replant this struggle for recognition in politics terms again, not only cultural, and taking to contents of differences and not only decaffeinated forms.

KEYWORDS:

Multiculturalism, intercultural dialogue, fetishism of difference, Recognition, cultural hybridity.

SOBRE EL AUTOR:

Licenciado en Etnoeducación y Desarrollo Comunitario

Magíster en Educación y Desarrollo Humano

Docente de Educación Básica Primaria (Secretaría de Educación Municipal de Pereira, Colombia)

Director de la Corporación Sui Generis – Centro de Estudios Socioculturales (Pereira, Colombia)

Correo electrónico: jarolpedrahit@gmail.com

Introducción

*“Del mismo modo en que el café descafeinado
huele y sabe como el café real sin ser la cosa real,
mi persona en la red, el ‘tú’ que veo ahí,
siempre es ya un Yo descafeinado”.*
Slavoj Žižek

Podríamos afirmar que el multiculturalismo es uno de los monstruos más extravagantes de la actualidad. Está de moda, académico que se respete habla del tema; se presenta bajo los ropajes más diversos y contradictorios; tiene su propia jerga, se apropió del lenguaje políticamente correcto; se ha convertido en el sueño, la esperanza, la utopía o la pesadilla de muchos; pero pocos se animan a entenderlo y a confrontarlo.

“En principio podríamos decir que el *‘multiculturalismo’* consiste en un conjunto variado de fenómenos sociales, que derivan de la difícil convivencia y/o coexistencia en un mismo espacio social de personas que se identifican con culturas diversas”¹. Aparece en la discusión cuando los grupos étnicos, minorías nacionales, los inmigrantes, las mujeres y los movimientos gay se han hecho presentes en la esfera pública reclamando derechos de grupo, integración política igualitaria y, a la vez, el derecho al respeto a la diferencia, haciendo visible lo que se ha dado en llamar la “política de la identidad”. De este modo, el multiculturalismo es, fiel a su prefijo, múltiple, se asume indistintamente como hecho social, como modelo político y como ideología.

Como hecho social, el multiculturalismo ha existido siempre. Todas las sociedades se las han tenido que ver con diferencias culturales en su seno, algunas más que otras. Pero como discurso, el multiculturalismo es un fenómeno actual.

A diferencia de los discursos del pasado frente a la diversidad cultural -es decir, las posturas asimilacionistas, donde se piensa que todas las culturas que conforman la nación deben ser integradas, asimiladas, a la cultura mayoritaria, que representa el bien común; y las posturas segregacionistas, donde todos aquellos que no compartan estos rasgos identitarios son entonces separados de la sociedad

¹ CORTINA, A., 1997, 178, cursiva en el original.

mayoritaria-, el multiculturalismo como discurso, el actual, reconoce la existencia de las “diferencias”, las pone en la esfera pública, en la discusión teórica y en la lucha política.

A continuación, analizaremos las dos tendencias en que se resumen las posiciones actuales sobre el multiculturalismo -la tolerancia liberal y la afirmación cultural de las diferencias-, haciendo una lectura crítica de tales posturas, observando sus riesgos y contradicciones, para luego intentar un acercamiento a las posibilidades políticas del discurso de la interculturalidad, del cual nos dan luces los movimientos sociales del presente, teniendo en cuenta sus alcances y sus limitaciones para la construcción de una sociedad democrática, partiendo del hecho de que las luchas culturales sólo tendrán futuro en la medida en que sean también luchas políticas.

El multiculturalismo liberal: la insoportable “tolerancia”

Frente a la postura del asimilacionismo y su otra cara, el segregacionismo, el liberalismo ha presentado su discurso de la *tolerancia*, el cual se ha afianzado a partir de las ideas modernas de la autonomía individual, la dignidad de la persona y la neutralidad del Estado frente a la definición de contenidos sustantivos de la identidad y de la moral individuales. La tolerancia era entendida como el respeto al derecho individual de definir el rumbo de su propia vida. Sin embargo, a nivel colectivo, el liberalismo no considera la posibilidad de construcción de una identidad distinta a aquella del universal ser humano. Los individuos hacen un contrato social para que el Estado les proteja sus derechos individuales, a todos por igual, sin tener en cuenta su procedencia social, cultural, económica, de género o sexual.

Así pues, la diferencia no se presenta como problema para el liberalismo. Es sólo cuando los grupos que, a lo largo de los años, han sido excluidos de la democracia liberal, del mercado libre, de la participación en la construcción de la nación y en el manejo del Estado, y que han sido discriminados por su procedencia cultural y sus diferencias frente a la sociedad mayoritaria, se organizan y se preguntan el porqué de su exclusión, es sólo allí cuando el liberalismo empezó a pensar en la cuestión de la diferencia.

Will Kymlicka es uno de los teóricos que intenta, desde una postura liberal, asumir las demandas de las “minorías” excluidas. Para él, la defensa de los derechos de las minorías no riñe con la defensa de los derechos individuales y con una teoría liberal de la justicia. La discusión no se plantea entre derechos individuales y colectivos, sino en el respeto a las diferencias culturales y a la afirmación de las identidades de los individuos y los colectivos dentro de un Estado liberal.

Para sus críticos, el discurso liberal de iguales derechos para todos, mediante el cual se resolvían las contiendas, no procede cuando las demandas son por derechos colectivos, sobre todo cuando lo que se denuncia es el eterno olvido, sumisión y opresión a los que han sido sometidos ciertos grupos sociales por parte de otros, por causas económicas y basados en diferencias culturales.

Estas reivindicaciones, variadas y multiformes, son canalizadas por un multiculturalismo liberal, que plantea que estos derechos deben respetar dos restricciones: a) los derechos de las minorías no deberían permitir que un grupo oprimiese a otros grupos; y b) tampoco deberían permitir que un grupo oprimiese a sus propios miembros. En otras palabras, los liberales deberían intentar asegurar que existe igualdad entre los grupos, así como libertad e igualdad dentro de los grupos².

Kymlicka, sin embargo, representa el ala más “dura” de los multiculturalistas liberales, quienes abogan por algunos derechos colectivos de diferencia, representación, participación y reconocimiento. Pero el otro sector del liberalismo se apega, en estos campos, a su llamado a la tolerancia, es decir, al respeto de cada cultura, de sus prácticas y discursos, de sus manifestaciones simbólicas. Tolerar al otro es la actitud del multiculturalista liberal. Algo así como soportarlo a pesar de ser diferente, algo así como soportarlo a pesar de ser inferior. Tal es el sentido de la tolerancia liberal.

Dicha tolerancia no es más que dejar “que las minorías actúen como ellas mismas lo deseen, sin criminalizarlas en tanto no obren contra la cultura de la mayoría ni contra la posibilidad de quienes pertenecen a ella de disfrutar del estilo de vida propio de su cultura”³, es decir, la tolerancia se reduce a indiferencia.

² KYMLICKA, W., 1996, 266.

³ GUTIERREZ, C., 1996, 325.

Recordemos que ya Marcuse nos decía que en “el campo de la cultura, el nuevo totalitarismo se manifiesta precisamente en un pluralismo armonizador, en el que las obras y verdades más contradictorias coexisten pacíficamente en la indiferencia”⁴.

Para Žižek, el multiculturalismo liberal es la forma ideológica que ha asumido el capitalismo global, es “esa actitud que, desde una hueca posición global, trata *todas y cada una* de las culturas locales de la manera en que el colonizador suele tratar a sus colonizados: ‘autóctonos’ cuyas costumbres hay que conocer y ‘respetar’”⁵.

El discurso liberal habla desde el plano global, universal, representa el Occidente globalizado. Por lo tanto, el otro, el diferente, son las culturas locales, los grupos sociales que luchan por su reconocimiento, los que hay que respetar, es decir, no asimilar ni segregar, sólo respetar.

De este modo, la tolerancia, ese respeto por la especificidad del otro, es la afirmación de la propia superioridad, el multiculturalismo es una forma inconfesada, invertida, auto-referencial de racismo, un “racismo que mantiene las distancias”: “respetar” la identidad del Otro, lo concibe como una comunidad “auténtica” y cerrada en sí misma respecto de la cual él, el multiculturalista, mantiene una distancia asentada sobre el privilegio de su posición universal⁶.

No se trata de pensar que el universalismo multiculturalista es de verdad un eurocentrismo disfrazado, sino que la idea de dotar de raíces particulares a ciertas culturas (locales en este sentido, adscritas a un territorio, “colonizadas”) está ocultando el hecho de que de por sí todas son universales, “el sujeto ya está completamente ‘desenraizado’, que su verdadera posición es el vacío de la universalidad”⁷.

Pensar lo universal, lo global sólo como patrimonio del capital multinacional, de las culturas dominantes -que antes se reconocían como depositarias de la civilización y que eran estudiadas por la historia, la sociología, la economía, mientras las demás eran asumidas como las culturas locales, estudiadas por la antropología- es continuar con una mirada colonizadora del otro. El

⁴ MARCUSE, H., 1993, 91.

⁵ ŽIŽEK, S., 2008, 56, cursiva en el original.

⁶ *Ibid.*, 56.

⁷ *Ibid.*, 57.

multiculturalismo adscribe territorialmente, localmente a las culturas diversas, a las diferentes, las respeta, las conoce, las tolera, pero les niega su carácter universal, del cual sólo goza entonces el mercado, el capital.

Incluso, el más ingenuo de los multiculturalistas liberales, que desde muy buenas intenciones intenta respetar al otro y su cultura, choca contra dos dificultades:

Por un lado, el multiculturalista liberal tolera al Otro mientras no sea un Otro REAL sino el Otro aséptico del saber ecológico premoderno, el de los ritos fascinantes, etc.; pero tan pronto como tiene que vérselas con el Otro REAL (el de la ablación, el de las mujeres veladas, el de la tortura hasta la muerte del enemigo...), con la manera en que el Otro regula la especificidad de su *jouissance*, se acaba la tolerancia [...]. Por otro lado, el multiculturalista liberal puede llegar a tolerar las más brutales violaciones de los derechos humanos o, cuando menos, no acabar de condenarlas por temor a imponer así sus propios valores al Otro⁸.

El problema es que se piensa al Otro, a la otra cultura, como si fuera una entidad concreta, una identidad fija, totalizante, sin fisuras. Al interior de todas las culturas hay acuerdos y desacuerdos, hay instituciones fuertemente respetadas y otras que se ponen en cuestión por los mismos sujetos de esa cultura, “el Otro puede estar íntimamente dividido, es decir que, lejos de identificarse llanamente con sus costumbres, puede querer alejarse de ellas y rebelarse”⁹.

¿Cuál es el punto medio? No existe. La complicación está en los presupuestos. En tanto el multiculturalista liberal habla desde su postura de occidental, el de la cultura global, habla siempre creyéndose superior. Piensa que sus contradicciones culturales están resueltas y que el problema es del otro, al que hay que tolerar. La tolerancia es claramente un acto de “misericordia” del poderoso. Un gesto de condescendencia. Y ya sabemos que la condescendencia es la limosna que se le da a quien creemos que está equivocado. Yo te concedo el honor de tolerarte hasta que se me antoje. Ambas posturas reflejan el aire de superioridad del multiculturalista. O tolerar o imponer los valores propios. La tolerancia se da desde una presupuesta superioridad; al que se le tolera se le ve como inferior.

⁸ *Ibíd.*, 60.

⁹ *Ibíd.*, 61.

El fetichismo de la diferencia

Como es natural, no han demorado en salir los contradictores del planteamiento liberal. El ocultamiento sutil de la diferencia que encierra el concepto de tolerancia ha sido confrontado con la afirmación avasalladora de la diversidad en todos los aspectos. El multiculturalismo comunitarista, alimentado con las teorías del reconocimiento y aquellas que abogan por la hibridez cultural, ha levantado la voz a favor de las diferencias culturales, con consecuencias que ya veremos.

La lucha por el reconocimiento: el multiculturalismo comunitarista

El discurso comunitario nace como rechazo al modelo contractualista de regulación de lo justo y lo deseable socialmente, basado en la razón ilustrada. Ante este modelo, se plantea la comunidad como poseedora de la “sustancia moral” de la nación, apelando al sentimiento, la emoción y la cohesión propia de factores “naturales” como la memoria, la sangre y la raza.

Como nos recuerda Colom¹⁰, este discurso alimentó el pensamiento reaccionario del siglo XIX, en voces de Burke, de Maistre y Bonald, quienes veían en las instituciones políticas la sustancia de la comunidad, legitimadas por la antigüedad, la autoridad y la religión en contra de la razón. Igualmente, de allí partieron el idealismo alemán y el romanticismo político, que veían en el Estado el fundamento de la unidad social, que correspondía a las estructuras patriarcales de la familia. Así, el pueblo se erigiría como el origen comunitario en el que se deposita la cohesión social.

El romanticismo alemán vería en la emancipación de la subjetividad, a partir de la creación estética y en la creación de “comunidad” mediante lazos afectivos interpersonales, la sutura para el vacío de la modernidad. Los discursos comunitaristas plantean la redefinición de los códigos de obligación moral de las sociedades modernas, pasando de los derechos individuales a las redes de solidaridad, la pertenencia y los compromisos sociales. El concepto “comunidad” se contrapone entonces al de “sociedad”, el cual es visto desde los ilustrados como

¹⁰ COLOM, F., 1998.

aquella forma de “unión social en la que los sujetos se respetan mutuamente como portadores individuales de derechos, del mismo modo que «comunidad» debe designar un tipo de asociación en la que los sujetos mantienen de alguna manera lazos positivos con los demás”¹¹.

Los problemas, o las preguntas, son: ¿A qué tipos de lazos se refieren?, ¿cómo se construyen esos lazos?, ¿de dónde proceden?, ¿de sentimientos, de convicciones, de recuerdos compartidos? El llamado a la comunidad se traduce, en ciertas posturas, en la recuperación de la sociedad civil, materializada en organizaciones voluntarias que fomenten la cooperación, el tejido social y la apropiación de los servicios de bienestar. En otras miradas, sin embargo, esto significa revivir rasgos fundamentalistas, fijos, ontologizantes de la identidad, siempre que se asumen como principios de la unidad factores como la raza, la sangre o la nación, lo que les brinda un terreno inmejorable a discursos nacionalistas, chovinismos, racismos, xenofobias, etc.

Esta es la contradicción en la cual se mueve el planteamiento multicultural del comunitarismo. Para Taylor, “lo propiamente humano sólo se da en forma de pertenencia a una comunidad, entendida [...] como el común espacio de significados y bienes compartidos”¹². Por tanto, la identidad como individuo sólo puede ser construida con referencia a un grupo social con el cual comparte sus significados y crea sus lazos y vínculos más firmes. Así, en el juego de la democracia, los derechos que deben ser protegidos no son en primera instancia los individuales, sino los colectivos, principalmente, el derecho a la diferencia entre los grupos sociales.

Taylor plantea que la política de la diferencia -ese derecho a ser distinto de los demás que tienen los individuos y los grupos- ha sido ampliamente pisoteada en las democracias liberales por la idea dominante y mayoritaria de identidad. Los movimientos étnicos y minoritarios, en sus reivindicaciones por el derecho a la diferencia, van más allá de la simple tolerancia, ya que hacen exigencias de reconocimiento público, estatuto legal propio y derechos específicos en cuanto grupo. La cultura se convierte en un campo de batalla en el que, por un lado, se reclama el derecho a la diferencia a través de la afirmación de la identidad, del

¹¹ HONNETH, A., 1999, 13.

¹² DONOSO, C., 2003.

orgullo de pertenecer a su grupo y su proclamación en público y, por el otro, se lucha por el acceso igualitario a lugares de poder.

Las luchas por la diferencia no se responden, pues, con simples llamados a la tolerancia. Se busca un reconocimiento que se fundamenta en motivaciones morales, en la medida en que “la vida social se cumple bajo el imperativo de un reconocimiento recíproco, ya que los sujetos sólo pueden acceder a una autorrelación práctica si aprenden a concebirse a partir de la perspectiva normativa de sus compañeros de interacción”¹³.

La exigencia de reconocimiento a todas las culturas lleva, sin embargo, la discusión al plano moral. ¿Son todas las culturas merecedoras de reconocimiento? En otras palabras, ¿son las culturas dignas por sí mismas? Colom plantea que la discusión entre derechos individuales y de grupo se vuelve estéril, haciendo necesario plantearla desde una perspectiva moral, es decir, ¿cuáles son los criterios morales desde los cuales se vuelve deber proteger una cultura? Más adelante retomaremos esta discusión.

Si la tolerancia liberal niega el diálogo de las culturas desde la pretendida superioridad universalista en que se ubica, el multiculturalismo comunitarista clausura cualquier posibilidad de encuentro, al pretender la afirmación como grupo a partir del encierro en las propias tradiciones. Si un discurso le quita importancia a la pertenencia a un colectivo, el otro cierra las posibilidades para cualquier tipo de autonomía individual.

El llamado a la comunidad y la hipóstasis de los valores culturales locales, por ejemplo, cierran las posibilidades de un diálogo con las demás culturas y con el espectro global, al encerrar a las culturas en sí mismas, en una autocontemplación grupal que olvida, entre otras cosas, que los individuos, incluso dentro de las comunidades más cerradas, también están fragmentados; que pueden también disentir de su propia cultura, estar en conflicto con sus tradiciones, y que olvida la opción por “el descreimiento, la burla o los serios intentos de cambio enarbolados por individuos concretos”¹⁴.

Si bien nos constituimos como sujetos, como individuos, sólo dentro de una cultura y sólo por vía de socialización, no por eso perdemos nuestras posibilidades

¹³ HONNETH, A., 1997, 114.

¹⁴ FIGUEROA, J., 2000, 61.

de crítica y reflexión frente a esa cultura en la que hemos sido socializados. Ni la tolerancia liberal, que acepta la diferencia y la mantiene como desigualdad, ni el comunitarismo, que valora la diferencia para perpetuarla y olvida la universalidad, son posturas muy democráticas y defendibles en la lucha por la emancipación desde la cultura, pues parten de visiones reduccionistas de la identidad y la diferencia.

La hibridez cultural: la “Aufhebung” de las contradicciones culturales

En otro sentido de la valoración de la diferencia, se nos ha presentado el problemático y confuso concepto de “hibridez cultural”. Para García Canclini¹⁵, las culturas populares en los tiempos de globalización establecen estrategias para entrar y salir de la modernidad, habitan en los intersticios (para decirlo en palabras preferidas de este discurso), entre lo local y lo global, entre la tradición y la modernidad. Las identidades, ya “liberadas” de todo tipo de referencias ontologizantes como la sangre o la raza, se construyen a partir de la experiencia del viajero (metáfora predilecta¹⁶), aquel que se nutre de las diferentes referencias culturales a las que puede acceder por los avances en las comunicaciones y a los encuentros “interculturales” que tienen lugar en el consumo como experiencia cultural gratificante.

Este concepto de hibridez es bastante problemático. En primera instancia, podemos alegar que, a la vez que anuncia el fin de las identidades monolíticas construidas a partir de grandes relatos totalizadores, de las grandes palabras en mayúsculas colonizadoras, está presentando una nueva forma de construcción de identidades que no puede terminar sino en la conclusión de una nueva cultura “global”, híbrida, producto de la mezcla de las diferentes referencias culturales. Es decir, las diferentes culturas terminarían fundidas en una sola, una cultura híbrida, construida igualmente por grandes relatos totalizadores, o ¿no es la “globalización” un relato totalizante? ¿No son el mercado y el consumo ideologías que colonizan todos los aspectos de la vida cotidiana?

¹⁵ GARCIA C., N., 1989, 1995.

¹⁶ CLIFFORD, J., 2001.

Por otro lado, este concepto, aparentemente emancipatorio, suena bastante romántico. Con Žižek decimos que es muy fácil alabar la hibridez desde la comodidad del académico que *viaja* por las diversas culturas y *negocia* sus diferencias desde la tranquilidad de las visas de intelectual. Lo difícil es vérselas con este concepto en la vida cotidiana, la vida del trabajador pobre (in)migrante, expulsado de su país por la pobreza o la violencia (étnica, religiosa) y para el cual la elogiada "naturaleza híbrida" supone una experiencia sin duda traumática, la de no llegar a radicarse en un lugar y poder legalizar su status, la de que actos tan sencillos como cruzar una frontera o reunirse con su familia se conviertan en experiencias angustiosas que exigen enormes sacrificios¹⁷.

La experiencia del viajero no es tan "popular" ni tan masificada. La globalización no presupone la libre movilidad de imágenes del mundo, como lo presumen los abogados de la hibridez. Mucho menos permite la libre movilidad de las personas. Quienes, con el lenguaje de la época, anuncian apocalípticamente la caída de las fronteras, parece que nunca han tenido que ir a una embajada a solicitar una visa. La globalización ha derrumbado las fronteras financieras y permite la libre movilidad del capital, pero no de las personas.

Que la lógica del consumo haya penetrado en nuestros países sudamericanos y los adolescentes se identifiquen con las estrellas pop, las "celebridades" de Hollywood y las modelos locales, es un fenómeno que puede explicarse de muchas maneras, pero no es una muestra de la potencial hibridez de nuestras culturas locales, populares, o como se les llame, con unas culturas que se arrojan el nombre de universales.

En otro orden de la discusión, la hibridez cultural puede parecerse un poco a aquellos conceptos de transculturación y mestizaje, que se reconocieron en algún momento del siglo XX como parte central de un proyecto latinoamericano por la búsqueda de su identidad cultural, política y filosófica, donde la "mezcla" se asumía como lo propio, lo auténtico. Una de las construcciones teóricas de ese momento histórico podemos encontrarla en Vasconcelos y su concepto de "raza cósmica"¹⁸, la idea de una raza mestiza, el crisol en el que confluiría lo mejor de cada una de las etnias componentes de nuestro continente (una especie de *melting*

¹⁷ ŽIŽEK, S., *op. cit.*, 62.

¹⁸ VASCONCELOS, J., 1948.

pot). Esta raza cósmica, este mestizaje, sería la vanguardia cultural híbrida en la lucha emancipatoria. Sin embargo, lo que hizo este proyecto mestizo fue ocultar el legado y las posibilidades de autonomía de los pueblos indígenas y afroamericanos. Cuando nuestros países hablaban de ser pueblos mestizos, acogían en este término lo que en épocas de la independencia conocíamos como “criollos”, a los descendientes de españoles, pero nunca aceptaron al indígena como tal, sino al “mezclado”; nunca al afroamericano, sino al “mezclado”.

La idea de mestizaje olvida que todas las culturas han sido híbridas; como bien lo plantean los estudios culturales, la pureza es una invención procedente de los relatos colonizadores. Todas las culturas, en palabras de Benjamin, se han nutrido de aquellos aspectos culturales de quienes han sido vencidos en las guerras, por ejemplo. Ni han existido culturas puras, ni existe la posibilidad real de una única cultura híbrida. En los tiempos actuales sería imposible plantear la pertenencia a “una” cultura híbrida (lo que contradice el mismo término, pues sería reconocer la existencia de una sola cultura, una sola identidad). Por el contrario, las identidades se construyen a partir de la vivencia de varios (múltiples) referentes culturales que no necesariamente se ven fundidos en una sola cultura mezclada, híbrida.

Este llamado a la valoración de las diferencias parece reducir todos los elementos y aspectos profundos y contradictorios de cada cultura en el concepto superficial de la diversidad. El llamado a la diversidad banaliza la diferencia, la estetiza, la exotiza, la vuelve objeto de exposición. En otras palabras, se remite a la mezcla como lugar en el que se reconoce lo diverso para negarlo, en una superación dialéctica, la *Aufhebung* hegeliana. La contradicción se supera con la negación de la diferencia a partir de la hibridez.

Seguramente ello refleja la transformación propiamente posmoderna de la etnicidad en neoetnicidad, en la medida en que se lleva el aislamiento y la opresión de los grupos al reconocimiento mediático y a la nueva reunificación por la imagen (en una *Aufhebung propiamente* hegeliana, que preserva y, al mismo tiempo, anula la cuestión)¹⁹.

¹⁹ JAMESON, F., 1998, 120.

La diferencia se muestra para, en el mismo acto, anularla en el crisol, en la mezcla que elimina todas las diferencias y contradicciones en una sola cultura “armonizada”. El discurso que está detrás del concepto de hibridez desestimula la contradicción, la anula, describe el mundo globalizado como el único válido, el que hay, el único posible. La hibridez es una forma más “sutil” de asimilación.

Estetizar - Exotizar - Banalizar

Las posturas comunitaristas, algunas tendencias en estudios culturales y en estudios poscoloniales, al valorar la otredad, la heterogeneidad y la diversidad como rasgos primordiales y fundamentales en una lucha cultural, han llegado al extremo de valorar la diferencia por la diferencia misma, sin prestar atención a los contenidos de dichas expresiones. En las últimas décadas, con el arribo de la teoría posmoderna, hemos sido testigos de un “fetichismo de la diferencia”, como lo plantea McLaren. Lo específico, lo diverso, lo local es valorado, hipostasiado, en oposición a lo universal.

Si, como vimos, ni la tolerancia liberal ni la afirmación ciega (antimodernista, irracionalista) de identidades posibilitan una lucha desde la cultura y un diálogo de las diferencias, esta postura que fetichiza la diferencia, del mismo modo, imposibilita el diálogo y, asimismo, la lucha, pues la encierra en sí misma, en la afirmación autorreferencial y expresiva (estética) de la identidad.

Para el liberal, el otro no sólo es un ser diferente, sino inferior. Para el comunitarista, el otro no sólo es un ser diferente, sino superior, sagrado. De allí sus posturas ante la diferencia. La visión que tengamos del otro determina nuestra concepción y postura frente a la diferencia y el discurso político que se construya en torno a ella.

La postura liberal se ubica en una visión de conquistador. Parte de una mirada colonizadora del otro. Aquel que no está en mi mismo nivel. Está lejos, está fuera, está por debajo, es salvaje, es pobre, es mujer, es gay, es negro, es indio. La mirada que se ha tenido del otro, en general, se ha realizado desde el hombre blanco europeo. Ya sea como un salvaje que se tiene que adaptar a la vida civil²⁰ o

²⁰ Ver la ley 89 de 1890 en Colombia, “por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada”.

como el negro que no tiene derechos (*apartheid*), al otro se le ha mirado desde la comodidad del que se siente superior, que no cuestiona su propia cultura y que no la deja cuestionar. La identidad se fija, se ontologiza.

Las visiones críticas, sin embargo, caen en el otro peligro, en el fetichismo de la diferencia, es decir, en el riesgo de valorar la diferencia por la diferencia, porque se es diverso y no por el valor real de la misma. Es la hipóstasis del valor de las culturas locales sólo por el hecho de ser diferentes, las cuales se contraponen a las “culturas globales” o universales.

El otro ya no es un enemigo, ya no es un obstáculo, es simplemente algo diferente, algo *exótico*, que nos enseña y nos regala muestras de su *diversidad*, algo distinto al racionalismo de este mundo occidental tan abrumado, y ya. Después de comprar la artesanía indígena, de escuchar y bailar el “currulao” negro, de comer “cuy” y hormigas “culonas”, vuelvo a mi vida normal de hombre “blanco” occidental.

Cuando el otro se exotiza, se banaliza. Sus referentes identitarios se separan de su valor cotidiano y se convierten en artesanía, en objeto de compra y venta, en destino para el turista. Las culturas locales se exotizan, se banalizan, se estetizan. El símbolo vacía su sentido, el otro sigue siendo una cosa. Ya no una cosa peligrosa, ya no una cosa salvaje, sólo una cosa diversa. El otro sólo importa en la medida en que sea exótico, sólo nos interesa su forma diferente, pero poco preguntamos por el contenido de esa diferencia. Nos interesa el otro en la medida en que sea descafeinado, como todo lo que compramos, en la medida en que sea vaciado de su contenido (sea cual sea).

El multiculturalismo liberal reduce la diferencia a diversidad. Acepta y tolera al otro desde su superioridad, acepta su diferencia (banal, exótica, estética) y, de esta manera, mantiene la desigualdad. El multiculturalista comunitario fetichiza la diferencia, los resultados son los mismos. La cultura del otro se ve como algo sagrado. Esta postura olvida que el indio que cuida la naturaleza también practica la ablación del clítoris. El afrocolombiano que defiende las tradiciones del pacífico también es el que somete a su esposa, la maltrata y la viola en medio de su borrachera (igual que el blanco). El homosexual que lucha por la liberación sexual es el que defiende la lógica del consumo y la banalidad. El palestino que defiende

su derecho a una nación, a una identidad, a una religión, también asesina a sus oponentes.

Es decir, el fetichismo de la diferencia olvida que detrás de cada cultura local hay también individuos, que tienen los mismos problemas que aquellos sujetos de las culturas que se autoproclaman universales, con los mismos conflictos. Olvida que valorar lo diferente por el simple hecho de la diferencia no necesariamente conlleva a prácticas emancipatorias.

La diferencia es también contradictoria. No hay culturas sagradas, ni la mía ni la del otro. Todas son susceptibles de crítica, de disenso, de conflicto porque, como se ha dicho hasta el cansancio, las culturas no son entidades fijas, puras. Se transforman, cambian permanentemente por acción de los sujetos que las viven o por fuerzas externas, están en contradicciones constantes, en luchas y en negociaciones, lo cual hace imposible, entre otras cosas, su defensa ciega o su hundimiento en el otro, ya sea como asimilación o como hibridez.

Ese deseo llamado interculturalidad

El diálogo intercultural: diferencias y contradicciones

Los movimientos sociales han ido modificando su discurso con respecto a la diferencia y cada vez están hablando más fuerte a favor de algo llamado interculturalidad. El lema es “vivamos juntos con nuestras diferencias”²¹. Pero, ¿qué significa ese “vivamos juntos”? El planteamiento liberal también cree posible vivir juntos dejando las diferencias de lado, tolerándonos. Los comunitaristas piensan ese vivir juntos afirmando esas diferencias, tornándolas intocables. Los abogados de la hibridez pretenden que se fundan y se mezclen.

El “vivamos juntos con nuestras diferencias” sugiere que todas las diferencias están en un plano de igualdad. En este caso, ¿la visión feminista de las relaciones de pareja y sociales y la actitud machista están en plano de igualdad? ¿Pueden vivir juntas esas diferentes formas de ver las relaciones sociales? ¿Pueden coexistir estos dos tipos de relacionarse? La propiedad colectiva de la tierra y la

²¹ TOURAINE, A., 1997.

producción cooperativa propuesta por grupos afrocolombianos, ¿puede convivir con los megaproyectos de palma que desplazan campesinos, arrasan la tierra, para iniciar su producción altamente industrializada de un capitalismo cada vez más voraz?

¿Qué pasa cuando las diferencias son irreconciliables? El discurso optimista y, a veces, hasta ingenuo que plantea la posibilidad de “vivir juntos” olvida que “las diferencias no siempre buscan el consenso, sino que con frecuencia son inconmensurables”²².

Si tenemos la visión fetichista de la diferencia, se piensa la vivencia de la interculturalidad como la sociedad sin antagonismos. Todos caben, nadie se oponga. Descafeinaos los unos a los otros. Adorno decía que contradicción es diferencia bajo el aspecto de identidad. Ahora podríamos decir que en esta sociedad, la contradicción se imposibilita en el mundo unitario de la identidad bajo el aspecto de la diferencia. El otro descafeinado al cual se le vacía su contenido se vuelve idéntico, bajo un aspecto “diferente”.

Por lo tanto, palabras como “diferencia”, “fragmentación”, “hibridez”, “intersticios”, etc., se convierten en ideológicas, pues nos dan la imagen de un mundo reconciliado, en el que las culturas se mezclan de forma armoniosa y todos participamos de los referentes culturales de un mundo globalizado que respeta la diversidad.

Pero todos sabemos que eso no ocurre. Que las diferencias son contradicciones sociales y culturales. Y, ¿cómo construimos entonces esa posibilidad de vivir juntos ante diferencias irreconciliables? Cabe recordar aquí la crítica comunitaria al liberalismo. El debate sobre el multiculturalismo que hace Taylor no sólo es contra el lenguaje liberal de los derechos individuales, sino que también confronta al liberalismo y su pretendida neutralidad cultural, puesto que este es “una cultura más, que sólo admite en las restantes lo que ella también asume”²³. Igualmente, el debate se da sobre si todas las culturas son igualmente respetables, si por el hecho de que algo se haga llamar cultural ya es digno de respeto. Para Cortina, no basta con que algunas personas se identifiquen con una cultura para hacerla respetable, sino que “es preciso que aporte algo valioso a la

²² MCLAREN, P., 1997, 249.

²³ CORTINA, A., *op. cit.*, 182.

humanidad”²⁴. En este caso, sería difícil establecer los criterios sobre qué es valioso para la humanidad, quién lo define y desde dónde lo hace. Eso sólo se puede definir a partir de un diálogo intercultural, en el cual “poder descubrir conjuntamente qué aportaciones resultan valiosas”²⁵. Cortina asevera entonces que los problemas multiculturales no son sólo de justicia (como es el caso de Taylor), sino también de *riqueza* humana.

El debate liberal-comunitario nos recuerda aquel entre ilustrados y románticos, donde por ejemplo, en la línea de Herder, el romanticismo “se pronuncia por la *diversidad*, pero en el sentido de amar la diferencia por la diferencia, de potenciar lo original y lo auténtico, como si toda originalidad fuera una fuente de riqueza”²⁶.

Pero, como hemos visto, no todo lo “diferente”, lo “diverso”, representa lo mejor de la humanidad, ni lo más democrático, ni lo más libertario. En otras palabras, hay diferencias respetables y otras que no lo son. Para Colom, las culturas son políticamente dignas en la medida en que no merman la autonomía de culturas e identidades ajenas. La cuestión estaría entonces en observar lo que en cada cultura, según Taylor, merezca nuestra admiración y nuestro respeto, y esto sólo se puede lograr, para Cortina, a partir del diálogo de las culturas.

Pero ese diálogo, ¿desde dónde es posible? La opción rawlsiana de consenso entrecruzado, que privilegia las instituciones políticas y la democracia liberal, no parece suficiente. Para Cortina, la ética del discurso da más posibilidades, al ser la mejor manera de establecer los mínimos universales que compartan todos los integrantes de una sociedad multicultural: “No podemos tener por justa una norma si no podemos presumir que todos los afectados por ella estarían dispuestos a darla por buena tras un diálogo celebrado en condiciones de simetría”²⁷. Caben, de todos modos, algunas dudas acerca de la posibilidad real de tal diálogo o, de acuerdo a las críticas hechas al modelo habermasiano, objetar que en el terreno de lo social los argumentos no siempre son los que triunfan.

Los multiculturalismos ven las diferentes culturas como bloques definidos, con identidades fijas, la frontera entre el nosotros y los otros se ve clara. Este

²⁴ *Ibíd.*, 182.

²⁵ *Ídem.*

²⁶ *Ibíd.*, 185.

²⁷ *Ibíd.*, 213.

discurso esencialista de lado y lado es perjudicial. O se acaban las diferencias mediante la asimilación de esas identidades fijas, o se toleran, o se afirman esas identidades y se conservan como tal en contra de otras posturas universalistas. La otra postura es el extremo contrario. Las identidades son volubles, cambiantes, híbridas, móviles. No hay fronteras entre el yo y el otro, entre mi cultura local y global, que se funden en una mezcla armoniosa.

Ni una ni otra se basan en lo que podemos llamar (tentativamente) interculturalidad, es decir, el diálogo entre las referencias culturales, identidades, etc. Se trata de decir que las identidades se construyen, son históricas (contrario a lo que piensa un extremo de la discusión), pero que esa construcción sí tiene ciertas fronteras; que no sólo es simbólica, sino que tiene que ver con factores reales de existencia, como la pertenencia a un territorio, a un pasado y un presente juntos, a unas vivencias y lazos sociales específicos y a un intercambio de experiencias, proyectos y visiones de mundo a los que es difícil renunciar. El diálogo aspira entonces a conocer las diferentes culturas, a encontrar puntos en común, pero también a poner en debate y discusión las diferencias profundas, las contradicciones acerca de la sociedad que se quiere construir, reconociendo que hay algunas posiciones irreconciliables e ideando maneras de decidir cómo resolverlas, teniendo en cuenta que la simple mezcla no es posible y que hay posturas que no pueden “vivir juntas”.

Una interculturalidad de este tipo nos llevaría a pensar “que la única comunicación auténtica es la de ‘la solidaridad en la lucha común’, cuando descubro que el atolladero en el que estoy es también el atolladero en el que está el Otro”²⁸. Que mi propia cultura está en permanente contradicción, que nada está resuelto, que todo puede ser puesto en cuestión, tanto la mía como la cultura del otro.

Lo que debe transformarse son, entonces, las formas de interacción entre los sujetos, ciudadanos, grupos sociales que tienen profundas diferencias culturales (aunque no sólo culturales). Entender que las voces tienen igual validez, pero lo que se dice puede ser puesto en tela de juicio. Una postura les negaría la voz a algunos; otra los toleraría, es decir, los dejaría hablar pero no les pondría cuidado,

²⁸ ŽIŽEK, S., *op. cit.*, 61.

y al final impondría su proceder; otra tomaría cosas de uno y otro para hacer una alquimia simbiótica. La interculturalidad diría que debe encontrarse, mediante procedimientos dialógicos y espacios de reconocimiento, no lo que se tenga en común, sino lo que de valioso tenga lo que dicen las voces que hablan para la construcción de una sociedad mejor.

Cambiar los procedimientos es, por ejemplo, cambiar la organización del Estado; es transformar las instituciones, es transformar la sociedad para que posibilite la interculturalidad, porque en las condiciones de la actual no es posible. No basta con lograr reconocimiento, visibilidad, cuando las posturas no son escuchadas y la visión de mundo no hace parte del proyecto nacional (o global). No es sólo inclusión ni reconocimiento, sino que es transformación para hacer posible la vivencia de la diferencia.

Del reconocimiento a la transformación. Politizar ¡siempre!

Las luchas por la identidad, las políticas de la diferencia (como se quiera llamar a este auge de la lucha cultural en el final del siglo XX), han sido llevadas a cabo, generalmente, desde el arsenal discursivo de la crítica “posmoderna”. Es decir, a partir de la crítica a la modernidad, a la pretensión de Occidente de proclamarse autoridad epistémica, a su visión colonial, a su mirada logocéntrica y androcéntrica del conocimiento y de la sociedad, a su visión de identidad y a su postura de la diferencia. Han sido luchas culturales, en la medida en que buscan un reconocimiento de su forma de ver la vida y de vivirla, de su manera de producir conocimiento.

Estas luchas, que plantearon hacer política desde la cultura, se volvieron, o siempre han sido, luchas culturalistas. No recurren a las bases económicas de la explotación o de la opresión, ni a las instituciones jurídico-políticas del Estado como blancos de sus reivindicaciones. De esta manera, la lucha cultural deseconomizó y despolitizó la política; “la verdadera lucha política se transforma en una batalla cultural por el reconocimiento de las identidades marginales y por la tolerancia con las diferencias”²⁹.

²⁹ *Ibíd.*, 59.

En este sentido, la lucha cultural, que podría plantearse como la versión actual de la antigua lucha política, no es tal: “Es como si la energía crítica hubiese encontrado una válvula de escape sustitutoria, un exutorio, en la lucha por las diferencias culturales, una lucha que deja intacta la homogeneidad de base del sistema capitalista mundial”³⁰.

Los discursos de los nuevos movimientos sociales se reducen a luchar por el derecho a la diferencia, y en este giro se olvidan de luchar por el derecho a la igualdad, aquel que los posmodernos ahora consideran caduco, cómplice de los metarrelatos de la modernidad. Para este discurso, tal parece que “las diferencias no están vinculadas a estructuras asimétricas de poder y de privilegio en la amplia formación social”³¹.

Así, entonces, desde este planteamiento no se aspira a la transformación social, sino a la negociación de políticas culturales: “Quizá el tema central de las políticas culturales sea hoy cómo construir sociedades con proyectos democráticos compartidos por todos sin que igualen a todos, donde la disgregación se eleve a diversidad y las desigualdades se reduzcan a diferencias”³².

Lo que en realidad ocurre actualmente (la política cultural) es que la disgregación ya se “elevó” (o se redujo) a diversidad; a eso se le llama tolerancia y es el lenguaje de la democracia liberal. Lo diferente, lo que se segregaba o mantenía disgregado, se integró mediante la tolerancia y el multiculturalismo, que reduce las contradicciones a diversidad, a diversas formas de estar-en-el-mundo. Por otro lado, las desigualdades ya se “redujeron” a (o se escondieron en) diferencias. Obligada a hablar en el lenguaje cultural por vencimiento de términos, la lucha política debe dirigirse -para no ser tachada de obsoleta- en términos de diferencia. Por lo tanto, la desigualdad dejó de ser una reivindicación de los movimientos sociales.

Los movimientos culturales se reducen a luchar por reivindicaciones locales, particularistas, pues la posmodernidad anunció el fin de los universales. Pero el capital es cada vez más universal, la dominación y la sujeción son cada vez más globales. La lucha local no puede olvidar el hecho de que también la resistencia

³⁰ *Ibíd.*, 59.

³¹ MCLAREN, P., *op. cit.*, 251.

³² GARCÍA C., N., 1989, 148.

puede ser global, de que la lucha de los indígenas de Chiapas es también universal, porque se refiere al deseo universal de dignidad humana y de soberanía, del derecho a gobernarse uno mismo; la lucha de los ecologistas no es por salvar dos ballenas, ni por cuidar tres árboles en el Amazonas, sino por el presente y futuro de la humanidad. Es una lucha universal, en contra de una visión del desarrollo que hoy es global, contra un modelo económico que destruye el planeta.

Las luchas culturales sólo podrán dar cuenta de sí mismas cuando, al tiempo que defienden una reivindicación local, no olvidan la totalidad, no olvidan que toda lucha cultural es una lucha política, que recoge aspiraciones y deseos humanos por una mejor sociedad, por una mejor vida. Para Jameson,

“las luchas sociales [...] son efectivas sólo hasta que permanecen como figuras o alegorías de algunos sistemas más amplios de transformación. La política tiene que operar simultáneamente en los niveles micro y macro; una modesta restricción a las reformas locales en el sistema parece razonable, pero suele resultar políticamente desmoralizante³³.”

Las diferentes posturas que hemos visto han sido insuficientes o claramente deficientes. La asimilación-segregación atenta contra la posibilidad de construcción de una sociedad democrática y anula de tajo la posibilidad de la diferencia. A su vez, la tolerancia liberal es una postura ineficaz, inadecuada, que presupone la superioridad cultural de quien tolera y que anula las posibilidades de un diálogo con el otro. La hibridez, el concepto de mezcla, de experiencia itinerante de las identidades, que se ubican en un “intersticio” entre las culturas mayoritarias y las “minorías”, entre lo local y lo global, entre lo tradicional y lo moderno, entre la opresión y la resistencia, reduce la diferencia a diversidad, opera en una especie de *Aufhebung*, donde al mostrar la diferencia la anula, mezclándola con su opuesto; anula las contradicciones que se presentan, al tiempo que corre el riesgo de fetichizar la diferencia, ontologizar una nueva identidad, un crisol producto de la mezcla armoniosa y feliz de todas las culturas y construcciones identitarias.

³³ JAMESON, F., 1991, 126.

Esto nos lleva a pensar la diferencia de otra manera. Nos conduce a pensar acerca de los contenidos mismos de las diferencias y qué es lo que pretenden en su lucha cultural. ¿Es sólo de su derecho a ser diferentes de lo que nos hablan estos movimientos, como lo quieren hacer parecer algunos? ¿Es sólo una búsqueda de reconocimiento como sujetos dignos y valiosos? ¿O puede ser que lo que se busca es algo más que ha sido matizado, reducido, acallado sutilmente con el velo de la “cultura”, aunque siempre ha estado presente en el discurso?

Lo que nos muestra la diferencia no es un simple llamado a la diversidad como tal, sino a la transformación de aquello que se ve de manera “diferente”, la transformación de una sociedad que se ve de una nueva forma. Los movimientos feministas nos llaman a cambiar la visión de las relaciones de género y a transformarlas en la práctica, lo cual llevaría a una sociedad distinta. Los movimientos gay nos invitan a cambiar la relación con el cuerpo y con la sexualidad, lo que sugiere un marco moral, legal y social distinto al que se ha manejado en nuestros Estados latinoamericanos, por ejemplo. Los movimientos étnicos interpelan la razón colonial y las lógicas tecnocráticas e instrumentales de la modernidad, asumen la crítica no a un modelo de desarrollo, sino al concepto mismo de desarrollo, a un modelo político y económico. Los movimientos indígenas en Colombia luchan por pervivir en la memoria del país y que su visión de mundo se exprese en el todo social, en la sociedad y en las instituciones también.

La lucha de la cultura, de las diferencias, no es la lucha por el derecho a ser diferente, es una lucha contra la sociedad que no permite esa visión diferente (o que sólo la permite banalizándola) y, por lo tanto, es una lucha por un cambio de sociedad, no por una inclusión dentro de la sociedad existente. Es una lucha contra la visión y contra las concreciones sociales e históricas de un Occidente moderno, capitalista, colonialista, machista, androcéntrico, logocéntrico, etc., a favor de otra sociedad posible.

Se nos ocurre que esa sociedad posible sólo puede ser planteada en términos de ese deseo que hemos llamado interculturalidad, la cual es más que un diálogo entre culturas separadas, inexistentes, y se construye como una experiencia cotidiana, tanto individual como colectiva, de relaciones horizontales con los otros, sea como conflicto, crítica cultural, disenso, consenso o acuerdo. Esa

interculturalidad que reconoce la diferencia no para anularla, como en la mezcla, sino para advertir las contradicciones y fortalecer la unidad.

La lucha de la cultura no puede despolitizarse, es lucha económica y es lucha política; sólo así tiene sentido. La cultura no puede alabarse por sí misma, no todo lo que tiene el adjetivo “cultural” es de por sí bueno, emancipatorio, libertario. No podemos olvidar la enseñanza de Benjamin: todo documento de cultura es también un documento de barbarie.

Lista de Referencias

CLIFFORD, James. *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona: Gedisa. 2001.

COLOM, Francisco. *Razones de identidad. Pluralismo cultural e integración política*. Barcelona: Anthropos. 1998.

CORTINA, Adela. *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*. Madrid: Alianza. 1997.

DONOSO Pacheco, Carlos. “Charles Taylor: una crítica comunitaria al liberalismo político”. En: *Polis. Revista de la Universidad Bolivariana*, año/vol. 2, Número 6, Santiago, Chile. 2003.

FIGUEROA, José Antonio. “Ironía o fundamentalismo. Dilemas contemporáneos de la interculturalidad”. En URIBE, María Victoria y RESTREPO, Eduardo (eds.). *Antropologías transeúntes*. Bogotá: ICANH. 2000.

GARCÍA Canclini, Néstor. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo. 1989.

GARCÍA Canclini, Néstor. *Consumidores y ciudadanos: conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo. 1995.

GUTIÉRREZ, Carlos B. "Ciudad, multiculturalidad y tolerancia". En GIRALDO, Fabio y VIVIESCAS, Fernando (comp.). *Pensar la ciudad*. Bogotá: Tercer Mundo/CENAC/Fedevivienda. 1996.

HONNETH, Axel. *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Crítica. 1997.

HONNETH, Axel. "Comunidad: esbozo de una historia conceptual". En *Isegoría*, 20. 1999. pp. 5-15.

JAMESON, Fredric. *Ensayos sobre el posmodernismo*. Buenos Aires: Imago Mundi. 1991.

JAMESON, Fredric. "Sobre los 'Estudios Culturales'". En: JAMESON, Fredric y ŽIŽEK Slavoj, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós. 1998.

KYMLICKA, Will. *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós. 1996.

MARCUSE, Herbert. *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Barcelona: Planeta-De Agostini. 1993.

MCLAREN, Peter. *Pedagogía crítica y cultura depredadora*. Barcelona: Paidós. 1997.

TOURAINÉ, Alain. *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*. Madrid: Editorial PPC. 1997.

VASCONCELOS, José. *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*. Buenos Aires: Espasa-Calpe. 1948.

ŽIŽEK, Slavoj. *En defensa de la intolerancia*. Madrid: Sequitur. 2008.