

---

*Revista Iberoamericana.* Vol. LXVI, Núm. 193, Octubre-Diciembre 2000, 851-861

---

HETEROGENEIDAD Y MULTICULTURALISMO:  
¿DISCUSIÓN CULTURAL O DISCUSIÓN LEGAL?

POR

ILEANA RODRÍGUEZ  
*The Ohio State University*

Fue Franz Fanon, el filósofo martiniqueño negro, quien hace ya más de medio siglo dijo que las mejores armas de los grupos dominantes para construir sus hegemonías eran las de inculcar y promover en los grupos excluidos, ya sea directamente o por omisión, una imagen denigrante de sí mismos. Voy a usar la oración en el sentido en que creo fue creada, esto es, como ejemplo de una dialéctica de la negatividad. Esta calza exactamente con la propuesta de Ranajit Guha según la cual los subalternos sólo se conocen a sí mismos mediante la negación—esto es, no por lo que son sino por lo que no son. En este trabajo propongo que gran cantidad de términos en uso para entender el significado y alcance de lo dominado, términos como hibridez, mestizaje, ladinización, cholismo, guachismo, gauchismo, son maneras de discutir la negación. Y así mismo lo son, aunque de manera más mediatizada, los de aculturación y aun transculturación. Las diferencias en el vocabulario, como sostiene Richard Rorty responden a la necesidad de buscar nuevas maneras de hablar y de usar vocabularios descriptivos como herramientas. Mi intención en este trabajo es hablar de esos vocablos —en particular de heterogeneidad y multiculturalismo— para participar en el debate Norte-Sur sobre etnias y diferencias (agencias culturales de viejos siglos para el nuevo), y discutir la gravidez de los aspectos intraducibles de la cultura como uno de los legados del colonialismo al liberalismo, cuyas aporías son centrales en las agendas del presente siglo.

Mi argumento es que aunque “heterogeneidad” y “multiculturalismo” han sido producidos en dos contextos diferentes, ambos intentan explicar la racialización de las personas —esto es, lo que Anthony Appiah llama la definición de las identidades en términos de raza. No hablamos aquí de cosas triviales. Las ciencias sociales y humanas han tratado de explicar lo que significa la racialización. Pero los diferentes países, regiones y culturas se han acercado al asunto usando diferentes genealogías. Por genealogías entiendo el uso de la información bibliográfica como si fueran genes. De esta manera, el contexto mismo decide si el multiculturalismo y la heterogeneidad tienen el mismo referente y si ambos pueden articularse o discutirse dentro del dominio concerniente a las políticas de población. Yo pienso que aun si los dos conceptos comparten el mismo referente, sus propias genealogías los obligan a ver el mismo fenómeno desde diferentes puntos ideológicos. El multiculturalismo es un término generado dentro del contexto de los estados centrales bien constituidos, tal es el caso de las naciones sobre-desarrolladas, y está por tanto saturado

de liberalismo. La heterogeneidad es un término generado dentro del contexto de naciones modernas periféricas y, por falta de un mejor término, está saturado de colonialismo y poscolonialismo. Quisiera proponer que ésta es la razón por la cual la discusión sobre el multiculturalismo se sitúa más bien en el dominio de la filosofía y la legislación, y el de heterogeneidad más dentro del dominio de la literatura y la cultura. Pero ambos, el multiculturalismo y la heterogeneidad, son maneras de nombrar ciertos tipos de negatividad y subordinación, y en la edad moderna ambos se relacionan con la migración, con la migrancia, y con la presencia de poblaciones transplantadas transnacionales dentro de los centros metropolitanos y translocales, dentro de las mega-ciudades de las sociedades modernas periféricas. En este contexto “presencia” significa el acto de hacer visible lo que debe permanecer oculto —lo que Freud llama *unheimlich* y Homi Bhabha, *unhomely*, cuyas definiciones precisas ofrecemos en las páginas siguientes. Así, dicho sea de paso, lo que está en juego es un estar fuera de lugar o de sitio, hecho que desencadena, por parte de los grupos hegemónicos, un deseo de expulsión, de desterritorialización, de desaparición. En ambos casos, sin embargo, el multiculturalismo y la heterogeneidad están ligados al desplazamiento de poblaciones y su errancia entra a debatirse dentro de lo que Immanuel Wallerstein considera las dos connotaciones de la modernidad: una que habla a favor de la tecnología más avanzada (el progreso, las sociedades tecnocráticas), y la otra que habla contra la mojigatería, el dogmatismo, el autoritarismo y a favor de la justicia social. Mientras que dentro del primer significado de modernidad estas poblaciones deambulantes o pueblos nuevos se discuten en términos de atraso, en la segunda, la modernidad de la liberación apoya una democracia sustantiva.

Es en relación a la modernidad que tanto la heterogeneidad como el multiculturalismo invocan reiteradamente el pasado y por eso mi propósito es el de hablar de esos restos del pasado que miran a la modernidad de frente para recordar todo aquello referente a las cuestiones subyacentes que vuelven una y otra vez como fantasmas a perseguirla. Quizás el valor hermenéutico de la perdurabilidad de estos restos yazga en su manera crítica de pensar la modernidad. Pero sea como fuere, en la presencia subrayada de ese pasado por esas poblaciones sueltas, la experiencia colonial viene a cobrar vigencia en los tiempos posmodernos. Sin duda, estas cuestiones llegan por vía directa al corazón blanco y, como sostiene Wallerstein, traen consigo no sólo la discusión del colapso de las lógicas socialistas, sino también y muy especialmente las de las aporías del liberalismo. Desde este punto de vista, el pasado es un significativo monstruoso que acarrea en sí el poder de los universales. La genialidad de Anthony Giddens en este aspecto es sobresaliente. Él sugiere una nueva lectura de Freud según la cual el inconsciente sería aquella fuerza que el pasado ejerce sobre lo moderno; sería aquello pasado que lo moderno oculta. Permítaseme citarlo *ab extenso*. Él dice:

La compulsión, en su sentido más lato, es una inhabilidad de escapar el pasado. El individuo, que se cree autónomo, actúa un destino subrepticio. Los conceptos de destino siempre han sido aliados cercanos de la tradición y no es sorprendente que Freud se preocupara por el destino[ ...] Freud naturalmente se preocupaba por los sueños [...] Tanto para Halbwachs como para Freud los sueños son memorias de las cuales el contexto social ha sido sustraído [...] El período en el cual Freud escribió era uno en el cual las tradiciones en la vida diaria se empezaban a quebrar y tensar bajo el impacto de la modernidad. La

tradición proporcionaba los marcos estabilizadores que integraban los trazos de memoria a una memoria coherente. A medida que la tradición se disuelve [...] “el trazo de memoria” se deja más desnudamente expuesto, así como más problematizado bajo el impacto de la modernidad, respecto a la construcción de la identidad y el significado de las normas sociales. (mi traducción 67)<sup>1</sup>

Como la heteronomía, la heterología, la heteroglosia, la heterogeneidad es un concepto que subraya no sólo la diferencia sino la multiplicidad de la diferencia. En este sentido puede ser entendida con cuidado como parte de las políticas llamadas pluralistas —la frase hecha que cubre el proceso de restauración, el salto atrás de las sociedades poscoloniales después de la caída del socialismo. Para Antonio Cornejo-Polar, que ha estudiado el curso de la representación literaria de las sociedades indígenas en la alta cultura del Perú, la heterogeneidad subraya una diferencia raigal, esto es no dialógica, porque el diálogo, de acuerdo a Mijail Bajtín, implica el respeto a las voces del otro, el silencio obligatorio y la inclinación del cuerpo para oír lo que Guha llama “las pequeñas voces de la historia”. Para Cornejo, cuyo interés sobresaliente es entender la construcción de tradiciones, éstas son el producto del cruce entre los hechos históricos y su lectura y escritura. En la historia de la escritura, arguye él, encontramos los principios vestigiales de los malentendidos y malas representaciones de la gente racializada. Así, la escritura es el anuncio primario de la heterogeneidad, no tanto por lo que dice cuanto por lo que calla. Cada período reformula la tradición construyendo otra tradición:

La historia no sólo marcha hacia el futuro [...] sino también hacia atrás [...] La conflictiva multiplicidad de nuestras tradiciones literarias es parte de la densidad heteróclita de la literatura peruana [...] de la índole quebrada de una cultura sin centro propio, o con varios ejes incompatibles, y de una sociedad hecha pedazos por una conquista que no cesa desde hace cinco siglos. (Cornejo-Polar 18-19)

A diferencia de Giddens que escoge a Freud y la psicología para hablar de la modernidad, la razón por la cual Cornejo escoge la historia de la literatura para discutir el concepto de heterogeneidad es porque la historia de la literatura se presenta como una historia nacional. De esta manera le sirve a él para proponer una deconstrucción del sujeto como nacional, y mostrarlo como sujeto plural, múltiple, antagónico, e internamente incoherente. El sujeto nacional peruano es “un verdadero abismo de inestabilidad y poliformismo” (14) en vez de una red de afinidades. Él es la negación del liberalismo y la instancia más clara de la dialéctica de la negatividad. La idea del consenso liberal es ajena a la ciudadanía peruana.

En contraste con la heterogeneidad el multiculturalismo es un término acuñado en la academia norteamericana, en países como los Estados Unidos y Canadá. Básicamente se refiere al reciente reconocimiento no tanto de la coexistencia como del flujo ininterrumpido de varias culturas en un mismo lugar que empiezan hoy a oscurecer el paisaje humano norteamericano. Nada evoca más esta situación que decir que Nueva York es una Calcuta

---

<sup>1</sup> Las traducciones de las citas al español de los textos originalmente en inglés fueron realizadas por la autora.

sobre el Hudson. Evocando el pensamiento de Cornejo pero trayendo la discusión de la alta cultura a la cultura cotidiana, Immanuel Wallerstein presenta el dilema de la manera siguiente:

De acuerdo a muchos teóricos, especialmente pero no sólo de los ideólogos liberales, la cultura representaba lo “tradicional,” un concepto que se contraponía a lo “moderno.” Se decía que la gente de las zonas periféricas continuaba creyendo en varios de los llamados valores tradicionales, los cuales, se decía, la mantenía alejada del compromiso con las prácticas que la capacitarían para desarrollarse más rápidamente. (163)

Y porque estas culturas no eran modernas se convertían en lastre de la modernidad. Ellas eran definidas como carentes y sin calce. Los portadores de estas culturas constituían un montón extraño, la fuente laboral, nuevos grupos de trabajadores previamente no asalariados quienes inicialmente estaban dispuestos a aceptar salarios bien bajos, permitiéndole así al capitalismo poder “contrarrestar el efecto negativo [que el poder de negociación que el trabajador asalariado] ... tiene sobre la tasa de provecho” (142). De esta manera, el multiculturalismo como la heterogeneidad conducen por vía directa hacia esa turba indiferenciada que, siendo constantemente desplazada de sus territorios acostumbrados y familiares, viene a constituir esa presencia indeseable entre “nosotros”. Esa turba nunca encarnará “la gente”, sino sólo justamente esa masa anónima e ingobernable, las “clases peligrosas”, o “gente peligrosa”, que pronto será inscritas en las narrativas del crimen y la demonización. Son los enemigos de la modernización entendida como desarrollo tecnológico. Tanto Wallerstein como Jesús Martín Barbero van a descalificar por completo esta idea de las masas como enemigas de la tecnología y van a colocar el peso del desarrollo no en la turba peligrosa sino en el Estado, en la incapacidad de éste de cumplir con los ritos y bienes que ofrece la modernidad. Así, si la heterogeneidad nos lleva de la mano a los nativos de América, a los “indios” y sus mezclas; el multiculturalismo nos conduce en dirección de las comunidades transnacionales transplantadas, y nos obliga a teorizar lo que significa para el estado liberal, moderno, central, los recientes patrones migratorios. En este aspecto, los estudios de Scott Michaelsen y David Johnson sobre multiculturalismos dialogan más directamente con los teóricos del Sur y son muy ilustrativos de la preocupación del campo cultural en inglés por estos asuntos que abarcan los dos tipos de poblaciones mencionadas, los indígenas de América y los inmigrantes latinos. De esta manera vemos que tanto el multiculturalismo como la heterogeneidad en Cornejo hacen una reflexión crítica sobre la escritura, o la inscripción en la escritura de la presencia de la dominación y subordinación de “lo extraño”, y de esta manera empiezan a considerar el significado y los resultados que la racialización de las culturas no-blancas tiene para las culturas y el pensamiento liberal.

Con el afán de simplificar, podemos proponer que la diferencia entre heterogeneidad y multiculturalismo es de grado, pues mientras la primera se discute principalmente a través de la cultura y se proyecta hacia el pasado —funciona en este sentido como una recuperación de información para una casuística cuyo propósito es reconstituir las genealogías del conocimiento con respecto a la política llamada de gentes— la última es más abiertamente ya una cuestión de la legislación de las políticas de población en el presente. Pero tanto la heterogeneidad como el multiculturalismo son intentos de entender la racialización de la

gente constituida por la modernidad y ligada a la formación de los estados nacionales. Y en este sentido encuentro muy pertinente la idea de nación de Wallerstein que dice que “el gran programa del liberalismo no era hacer estados de las naciones sino la de crear naciones de los estados .... La estrategia era aprovechar a éstos que estaban localizados dentro de las fronteras del estado —antes los “sujetos” del rey soberano, ahora el “pueblo” soberano— y convertirlos en “ciudadanos,” todos identificados con su estado” (134). ¿Y qué sucedía entonces con los trashumantes? Sucedió que no eran sujetos de ningún estado. ¿Qué sucedía con las gentes sin localización precisa o en tránsito entre una y otra localidad? Sucedió primero que no podían ser constituidos en ciudadanos; y segundo, que debido a que “los estados eran conjuntos de ‘regiones’ y ‘localidades’, al principio del siglo diecinueve el ciudadano real [...] eran normalmente personas de antecedentes diversos—hablaban diferentes lenguas, tenían diferentes costumbres, y eran portadores de diferentes memorias históricas” (Wallerstein 151). La subalternidad y la extranjería son fundamentales en la formación de los estados nacionales. Las fronteras de la nación, a su vez, constituyen las áreas liminales donde las ideas de la universalización y la trascendencia se agrian.

Quiero ahora mostrar dos instancias específicas de cómo se piensa el multiculturalismo en las sociedades modernas centrales. Los trabajos de los filósofos y los legisladores dejan muy en claro que en las sociedades modernas el multiculturalismo se piensa únicamente dentro de las filosofías del liberalismo. Charles Taylor y Will Kymlicka han escrito sobre algunas de las contradicciones que el multiculturalismo presenta a las filosofías y legislaturas liberales. Para ellos, tanto el modernismo como el estado nacional son los puntos de partida para esta discusión. Es el modernismo el que marca el cambio entre las identidades individuales y colectivas, y entre el honor y la dignidad. El modernismo es concebido como línea divisoria cuya existencia depende enteramente de la creación de polaridades. Lo que realmente está aquí en cuestión es la idea de Cornejo de repensar el pasado y las tradiciones.

Voy a presentar a continuación tres de los problemas principales que recoge Taylor. El primero es puntualizar que el sujeto individual nace cargado de múltiples contradicciones. La más importante es la de la relación entre lo individual y lo colectivo. La tarea de Taylor es demostrar que “la génesis de la mente humana ... no es monológica (no es algo que cada persona logra por sí y en sí misma) sino dialógica” (32). Consecuentemente este dilema entre monología y dialogía expresa desde ya los puntos de contacto entre multiculturalismo y heterogeneidad.

Sin embargo, si las identidades son dialógicamente construidas, el problema que me interesa no es tanto cómo se efectúa en la edad moderna la transición entre las identidades individuales y colectivas sino más bien cómo las identidades individuales y colectivas se relacionan entre sí y cómo, si acaso, se reconocen mutuamente. ¿Qué tipos de diálogos son posibles? ¿Cómo se resuelven o negocian las tensiones? En este sentido Taylor, como aconseja Martín-Barbero, se mueve de las teorías de la representación a las del reconocimiento y más allá, pues ya se plantea no sólo el reconocimiento sino el des-reconocimiento. Así pues, responde que “lo que ha sucedido en la edad moderna no es la necesidad de reconocimiento sino las condiciones bajo las cuales el intento de ser reconocido puede fallar” (35). Él advierte que dentro de las políticas del reconocimiento de todos, por todos y para todos en la esfera pública “el rechazo puede infligir daños en aquéllos a quienes se les niega [...] La proyección de una imagen inferior o despreciativa sobre los otros puede,

de hecho, distorsionar y oprimir, en la medida que la imagen se internaliza [...]” (mi traducción 36-7). Y aquí, naturalmente, los estudios de Taylor entroncan con los de Fanon con los cuales empezamos este trabajo.

El segundo punto de Taylor toca la cuestión de los universales. Él propone que la relación entre las identidades individuales y colectivas cuele, por la parte trasera, la cuestión de los universales en el área de las identidades políticas. Por ejemplo, dice, el liberalismo defiende la política de la universalidad de los derechos humanos para todos. Sin embargo, este “todos” al cual las políticas de identidad del liberalismo se refieren tiene una condición, esto es: presume el consenso, la existencia de “metas comunes” y, por extensión, proyecta en la esfera privada y pública, las dimensiones íntimas y sociales de los seres. El consenso, según él, es la máscara de la particularidad europea disfrazada de universalidad. En este sentido, el trabajo de Rorty sobre la filosofía europea es de gran utilidad pues, dicho sea brevemente, él contrapone las filosofías del pragmatismo, que favorecen lo funcional de la comunicación, a las lógicas metafísicas del ser. De esta manera, Rorty muestra cómo en las discusiones metafísicas se enraizan los universales europeos de los que habla Taylor y que constituyen la parte oculta del iceberg del cual el liberalismo sólo muestra el pico.

El principio universalizador constituye sólo una manera de oscurecer las políticas de la identidad. Desde el punto de vista de la dominación, ésta es una manera de enmascarar los particulares como universales y de proponer la cuestión de las falsas homogeneidades. Con esto, Taylor llega a la conclusión de que “la política de la igualdad de derechos es de hecho una reflexión de la cultura hegemónica” (mi traducción 43). La verdadera inquietud es si el liberalismo puede realmente acomodar en su sistema la diferencia entendida como heterogeneidad. Porque lo que se arguye es que realmente no hay un conjunto neutral de principios que sean ciegos a la diferencia. Lo que se demanda es que cada cual sea reconocido por su propia distintividad única. Como dice Anthony Appiah, no “ser tratado con igual dignidad a pesar de ser homosexual, porque eso requiere conceder que ser homosexual cuenta naturalmente o hasta cierto punto contra la propia dignidad de uno. Así que terminaremos pidiendo ser respetados como homosexuales” (162).

El tercer punto de Taylor es la aporía de las dos posiciones, una en favor de la mismidad y la otra a favor de la diferencia. La mismidad presenta las políticas de la igualdad de derechos que proponen los universalismos en la forma de ofrecer “una canasta idéntica de derechos e inmunidades” individuales a todos (38). La diferencia defiende el reconocimiento de la identidad particular de los grupos individuales, “su distintividad de los otros” (38). No hace falta decir que estas dos posiciones ponen de manifiesto una confrontación directa entre estas dos maneras de mirar el asunto. Lo que se debate es si nos damos cuenta de que la diferencia existe o si vivimos en perpetua negación, ciegos ante ella. Para el grupo que apoya la mismidad, darse cuenta de que la diferencia existe significa proponer medidas discriminatorias contra los blancos, o lo que es lo mismo, apoyar una especie de “racismo inverso”. Para el grupo que apoya la diferencia, ser ciegos ante la diferencia significa apoyar la homogeneización. Taylor sostiene que “las políticas a favor de una dignidad igual [para todos] es de hecho la reflexión de una cultura hegemónica” (43), porque decir “todos” es ciertamente invocar una homogeneidad falsa, o lo que es lo mismo, defender “un particularismo enmascarado de universalismo” (43). Basada en la filosofía de Levinas, Doris Sommer ha estudiado a fondo esta cuestión y la ha referido a la crítica cultural, en

particular a la lectura de textos literarios. La posición de Taylor es que las políticas en torno a la diferencia son un crecimiento orgánico de las políticas de la dignidad universal. Consecuentemente, lo que el liberalismo requiere es “una nueva comprensión de la condición humana social” (39). Lo que los defensores de la diferencia defienden es lo que Apphia llama no ser tratado como igual a pesar de ser homosexual (mujer, latino) sino ser tratado igual como homosexual, mujer, latino.

En torno a esta misma discusión, una de las propuestas más interesantes es la de Hans George Gadamer sobre la “fusión de horizontes”, que quiere decir que “lo que antes habíamos tomado como un hecho dado, como fondo de valoraciones, pueda ser situado como una posibilidad a lo largo de los diferentes fondos de lo que era antes cultura no familiar” (Taylor 67). Él asevera que así como todos debemos tener igualdad de derechos civiles e igual derecho al voto sin prestar atención a la raza o la cultura, de la misma manera todos debemos disfrutar el derecho de que todas las culturas tradicionales tienen valor. No se trata ni de juzgar, ni de una cuestión de poder y contrapoder, o de cambiar el respeto por la solidaridad, porque la solidaridad es el acto de tomar partido que pierde de vista la búsqueda por el respeto o el reconocimiento. Se trata de que

[u]n juicio de valor verdadero supone la fusión del horizonte de las normas [normas que a su vez] suponen que hemos sido transformados por el estudio del otro, de tal manera que no simplemente juzgamos de acuerdo a nuestras propias normas familiares originales. Un juicio favorable hecho prematuramente no sería sólo condescendiente sino también etnocéntrico. Alabaría al otro por ser como nosotros. (Taylor 70-71)

Viéndolo desde su envés, Will Kymlicka afirma que la pregunta más pertinente que debemos hacernos respecto de la teoría liberal, desde el punto de vista del multiculturalismo, es cómo se entiende éste dentro de la membresía cultural. En íntima relación con esta interrogante, es legítimo preguntarse si la gente tiene un interés real en asegurar la continuación de su propia cultura, dado que otros tipos de cultura pueden ser comprados en el mercado. O si la gente está dispuesta a vender su propia idiosincrasia cultural a cambio de integrarse a sociedades más grandes y poderosas. Esto es, en el caso de que el Estado estuviese en la disposición de hacer una inversión social substancial en la homogeneización de las culturas. En este preciso momento nos alejamos de la discusión sobre la heterogeneidad y entramos en la de la hibridez, tal como la ha pensado Nestor García Canclini.

Si uno de los puntos interesantes que Kymlicka propone es el de la disponibilidad de comprar culturas, el otro es una pregunta para las filosofías del liberalismo. A ellas les corresponde explicar por qué existen comunidades minoritarias desprotegidas y por qué las “culturas minoritarias” no logran lo que las culturas mayoritarias en el mercado dado el caso de que haya igualdad de oportunidades. En ambos casos, lo que tenemos en el tapete es de nuevo el reciclamiento del debate sobre modernidades centrales y periféricas o lo que Roberto Schwartz llama “ideas fuera de lugar” y Sylviano Santiago, el resplandor de la fantasía creado por las sociedades desarrolladas. También estamos colocados frente al debate de los dos tipos de modernidades, una tecnológica y la otra humanista propuestas por Wallerstein.

Kymlicka argumenta bien cuando dice que los “derechos de las minorías” usualmente se refieren más a los derechos de no ser descaminados que a las medidas específicas

diseñadas para culturas diferentes. De esta manera, los derechos culturales para las “minorías” crean la falsa impresión de un doble estándar y borran lo que es en efecto un doble estándar. En el espíritu de Cornejo, lo que está en cuestión es asegurar para las personas (o individuos) menos libres un paquete más amplio y más grande de libertades básicas para compensar o reparar las desigualdades históricamente constituidas. Esto es, de compensar o pagar a esas comunidades en especie lo que la historia les robó. Esto nos llevaría a la historización del liberalismo para entender por qué las llamadas “culturas minoritarias” no logran dentro del capitalismo obtener lo mismo que obtienen las llamadas “culturas mayoritarias.” Pienso aquí en particular en la idea de Taylor de que la continua existencia de comunidades “minoritarias” puede requerir compensaciones y estas compensaciones vendrían a imponer restricciones en la elección de las así llamadas mayorías. De lo contrario, el liberalismo tiene que admitir que, al no garantizar la igualdad de derechos a todos, es una doctrina discriminatoria y de esta manera reconocer en ello sus propias aporías. Esto es, que el liberalismo contiene en su seno lo opuesto de lo que él proclama ser. Sólo admitiendo estas paradojas se lograría entender por qué el liberalismo es en realidad un eurocentrismo, un privilegio de y para los hombres y las mujeres blancos. Si las políticas culturales no consideran crear un sistema diferencial de oportunidades, algunas culturas minoritarias entrarán a formar parte del inciso o proyecto de “especies en extinción”. Una de las observaciones más importantes de Kymlicka es que el liberalismo tiene que dejar de ver los derechos aborígenes y de las “minorías” como asuntos de discriminación y/o privilegio y empezar a pensar en ellos como asuntos de igualdad. Los derechos de las minorías culturales no pueden continuar siendo pensados en términos de competencia con el liberalismo sino como componentes esenciales de las prácticas políticas del liberalismo. Entendido de esta manera, el verdadero problema que el liberalismo enfrenta hoy es la cuestión de la compensación. Las ofensas pasadas demandan una teoría de la igualdad y el reparo de daños a no ser que el liberalismo sufra una implosión, como argumenta Wallerstein. Lo que está en cuestión entonces son problemas mayores, tales como los del desarrollo periférico, la secesión, la tradición y las llamadas culturas pre-modernas.

En suma, los puntos más altos del debate sobre el multiculturalismo son: 1) la noción del individuo como agente con voluntad y conciencia, alguien responsable como conductor o portador de valores. 2) La idea del “contexto de elección”, o el reconocimiento de que las elecciones individuales ocurren dentro de estructuras culturales. El reconocimiento de que la elección está culturalmente determinada (esto es colectiva e históricamente determinada) y de aquí que, en algunas instancias, los cambios ocurran como consecuencia de lo elegido y, en otros casos, contra lo elegido. En este inciso debemos también considerar las ideas respecto de si el agente está capacitado y bien equipado para entender las consecuencias de sus propias elecciones. 3) El hecho de que los modelos de comportamiento son necesarios para evitar malacrianzas, espaciamos, cinismos. Y por último, 4), el problema de las culturas devaluadas. Una cultura devaluada es aquella que tiene gran dificultad en sostener su propio respeto cuando su contexto de elección y, en términos de Arjun Appadurai, su capacidad de producir localidades ha sido severamente amenazada. Debemos reconocer que las culturas devaluadas se encuentran en una guerra prolongada contra la dominación de que son parte por las culturas valoradas. Y aquí volvemos de nuevo a Fanon que sostiene



que, “al aproximar un problema tan importante como el de hacer un inventario de las posibilidades de entendimiento entre dos personas diferentes, uno debe ser doblemente cuidadoso” (*Black Skins* 85). O como aconseja Sommer, hay que proceder con cautela ante la retórica del particularismo.

Antes de terminar se hace necesaria una aclaración respecto del término “minoría cultural”. Sin duda se trata de un término muy localizado y contextualizado. De hecho, estas “minorías culturales” del Norte serían traducidas inmediatamente como las “mayorías culturales” del Sur. Ser una “minoría cultural” en los países sobre-desarrollados significa tener un estatuto legal y político diferente del de las “mayorías culturales” que son los blancos. Lo que se debate dentro de la teoría liberal de la igualdad de derechos es si “las minorías culturales” tienen el derecho de desarrollar su propia vida cultural diferente, no importa cuánto estas vidas culturales diferentes sean consideradas como un detrimento a los modos “universales” del ser y a la búsqueda de la “buena vida”. No hay duda de que uno de los problemas reside en el nombre, porque ¿cómo se definen las “minorías”? ¿Son ellas el opuesto a las “mayorías” o el opuesto a los universales? Si lo primero, entonces los derechos de igualdad para todos es un concepto hegemónico, un universal disfrazado. Bien sabemos, que nada causa más incomodidad a los liberales que la pregunta anterior. Porque si las minorías dejan de ser “minorías” y vienen a ser parte del todo mayoritario, su primera prerrogativa es el derecho a defender y reproducir su cultura, en cuyo caso, el subproducto es la verdadera universalización del liberalismo.

Bajo el pretexto de defender los derechos del individuo, los liberales oponen la noción o política de un estatuto especial para cualquier colectividad o cultura “minoritaria.” De esta manera, cualquier propuesta que limite los derechos individuales en favor de los derechos colectivos no será nunca apoyada por el liberalismo. Al parecer hay cero tolerancia dentro de la ontología moral del liberalismo y dentro de su lógica y dinámica política para la idea de colectividad. Habiendo dicho esto, sin embargo, permítaseme reiterar que desde el punto de vista de las minorías, la defensa de los derechos individuales, una vez más, es un retorno a lo hegemónico. Los estudios de género, de clase, y de etnia han construido ya importantes bibliografías al respecto. Ellas han puesto de manifiesto que el concepto de “individuo” no se aplica nunca a todos por igual. En otras palabras, el “individuo,” lejos de ser un universal, es una descripción muy particular del estatuto jurídico, social y cultural de ciertos grupos privilegiados, estatuto que depende de la disponibilidad y acceso a las decisiones colectivas. Por tanto, la membresía cultural es algo que los liberales deben de tener en cuenta y explicar.

Para terminar con una nota fantástica, mencionaré de pasada el trabajo de Richard Rorty quien, en búsqueda de una solución pragmática a este *desideratum* propone que todo lo que hay son descripciones de lenguajes. Esto es, un estado lingüístico del mundo, oraciones que compiten las unas con las otras y expresiones idiomáticas. A partir de esta propuesta, él sugiere una visión particular de la cultura. La cultura y los cambios culturales son definidos como el talento de hablar de manera diferente, lo que Raúl Antelo llama vanguardias. Lo nuevo es simplemente una redescipción de tantas cosas cuantas sean posibles, hasta que un nuevo patrón de comportamiento lingüístico haya ocupado el lugar del anterior y después él a su vez devenga un límite.

En su esfuerzo por valorar de la misma manera las ciencias humanas y sociales— recordemos cómo la tecnología que producía la ciencia era el arma que según Wallerstein defendía un cierto concepto de modernidad, y que la ciencia misma que la modernidad central produce sirve a su vez para explicar su superioridad sobre las sociedades no-centrales—Rorty regresa al trabajo de Freud y lo presenta como el desdivinizador de la conciencia y el democratizador del genio. Como ya mencioné al principio de este trabajo, Anthony Giddens ya había planteado algunos de los paralelismos entre la tradición y la emergencia de las teorías del inconsciente ligadas a la modernidad. Para Rorty, Freud borra la distinción entre las facultades para hacer ciencia y las facultades para crear poesía y propone a ambas, la ciencia y la poesía, como modos alternativos de adaptación, como una manera de “traer a casa las impresiones ciegas que todo comportamiento porta” (37). De esta manera, Freud democratiza y valida todas las vidas humanas en la medida en que todos los seres humanos poseemos la facultad de crear metáforas, esto es de dar usos no familiares a viejas palabras y de esta manera, todos tenemos la capacidad de ser modernos en los dos sentidos en que habla Wallerstein.

Si los universales son formas consensuales, entonces los universales son aquellas fantasías individuales que hablan por todos y en las cuales nos reconocemos y validamos todos. De aquí que el multiculturalismo sea esa forma idiomática compartida por algunas comunidades, que coexisten con otras para las cuales estos vocabularios son *unheimlich*. *Unheimlich*, o *unhomely*, como Homi Bhabha prefiere llamarlo, es

La intervención del “más allá” [Ese más allá que]...establece una frontera, un puente, donde “el acto de presencia” [de unos como otros] comienza al captar algo del sentido de extrañeza de la relocalización de la casa y del mundo —lo “*unhomely*”— esto es la condición de extraterritorialidad e iniciación intercultural. (10)

Y, a pesar de que lo ‘unhomely’ es una condición paradigmática colonial y poscolonial, resuena y puede ser oída distintamente, aun de manera errática, en las ficciones que negocian los poderes de la diferencia cultural en una gran cantidad de sitios transhistóricos.

Quiero terminar este trabajo suscribiendo una propuesta muy controversial de Renato Rosaldo, aquélla de sustraer la hermenéutica de las interacciones multiculturales. Porque una vez que la hermenéutica media los encuentros multiculturales, un denso bosque de símbolos envuelve la interacción, y el poder y la narrativa vienen a ser lo mismo.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Antelo, Raúl. “Volver: por una ruptura imanente”. *Declínio da arte ascensão da Cultura*. Raúl Antelo, Maria Lúcia de Barros Camargo, Ana Luiza Andrade y Tereza Virgínia de Almeida (organizadores). Florianópolis: Letras Contemporaneas, 1998. 125-133.
- Apphia, Anthony. *In My Father's House*. Nueva York: Oxford University Press, 1993.
- Appadurai, Arjun. *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis/Londres: University of Minnesota Press, 1997.
- Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. Nueva York/Londres: Routledge, 1994.
- Cornejo-Polar, Antonio. *La formación de la tradición literaria en el Perú*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 1989.

- Fanon, Franz. *The Wretched of the Earth*. Londres: Penguin, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Black Skins, White Masks*. Nueva York: Grove, 1967.
- Giddens, Anthony, Ulrich Beck y Scott Lash. *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Stanford: Stanford University Press, 1994.
- Guha, Ranajit. *Elementary Aspects of Peasant Insurgencies in Colonial India*. Delhi/ Nueva York: Oxford India Paperbacks, 1994.
- \_\_\_\_\_. "The Small Voice of History". *Subaltern Studies*. Vol. IX. Oxford/New Delhi: Oxford University Press, 1996. 1-12.
- Johnson, David E. *Border Theory: The Limits of Cultural Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.
- Kymlicka, Will. *Liberalism, Community, and Culture*. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- Martín Barbero, Jesús. *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. México: GG MassMedia, 1993.
- Michaelsen, Scott. *The Limits of Multiculturalism: Interrogating the Origins of American Anthropology*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.
- Rorty, Richard. *Truth, Politics and 'Post-Modernism'*. Amsterdam: Van Gorcum, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Debating the State of Philosophy. Habermas, Rorty, and Kolakowsky*. Westport/ Londres: Praeger, 1996.
- Rosaldo, Renato. *Culture and Truth, The Remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon, 1989.
- Santiago, Sylviano. "Reading and Discursive Intensities: On the Situation of Postmodern Reception in Brazil". *Boundary 2* (Fall, 1993): 194-202.
- Schwartz, Roberto. *Ao vencedor as batatas*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1992.
- Sommer, Doris. *Proceed with Caution, When Engaged by Minority Writing in the Americas*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- Taylor, Charles. *Multiculturalism*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- Wallerstein, Immanuel. *After Liberalism*. Nueva York: The New Press, 1995.
- Zavala, Iris. *Escuchar a Bajtin*. Barcelona: Montesinos, 1996.