

# El multiculturalismo y las trampas de la cultura

«Invariablemente, la cultura es una unidad artificial segregada por razones de conveniencia»

Lowie \*

---

José Luis Castilla Vallejo

---

## 1. Introducción

Los estudios culturales están de moda. Todo el mundo habla de la cultura como fenómeno local y global, nacional o internacional, vinculando cultura a la idea de desarrollo o a la imposibilidad del mismo, repensando la ciudadanía o cerrando nuevos cauces para la participación. Nunca como hasta ahora se ha puesto de manifiesto de manera tan expresiva y masiva este complejo y ambiguo concepto del que hay tantas definiciones como cabezas para pensarlo<sup>1</sup>. Realmente estamos más que en ningún otro momento ante un concepto comodín. Sirve para explicar cualquier cosa sin molestarse mucho en precisar y, en este sentido, cumple a la perfección con las posibilidades de ser instrumentalizado en exceso. Así, sometido a la intemperie de los debates partidarios, no deja de reavivar el proceso que lo fetichiza, que lo convierte en inservible para avanzar en los debates con cierto tono clarificador. Como ya comenta E. San Juan, estamos ante una categoría que tiende a convertir el debate sobre la diferencia en el fetichismo de la pluralidad normativa<sup>2</sup>.

Hace algún tiempo que este problema de la cultura y de la identidad andan circulando por las autopistas del conocimiento. Ya hace al menos tres décadas desde que estas vías se ven saturadas por la política intelectual encargada de criticar la racionalidad y salvarle la cara a una economía política hegemónica perversa para nuestro mundo y delicada en particular para nuestras universidades. Bien pensado, uno no se da cuenta de lo problemática que es la división del conocimiento y cómo atraviesa nuestro mundo académico, hasta que cae en la cuenta de cómo los debates corren paralelos, cómo los análisis sobre la cultura con dificultad rozan los debates más actuales de la economía política, y viceversa. Este fenómeno, que caracteriza buena parte de los trabajos sobre multiculturalismo, produce el efecto per-

verso de pensar en la cultura como si fuera comprensible por sí misma, como si pudiera entenderse y observarse como fenómeno autónomo. Esto es lo que venimos llamando desde hace algún tiempo las trampas de la cultura pensada en solitario<sup>3</sup>.

Esto no significa que no existan discusiones en que las desigualdades económicas no estén presentes. Todo el debate en torno a las políticas de reconocimiento y las políticas de redistribución, de alguna manera han puesto en la agenda del multiculturalismo también la cuestión de las desigualdades sociales ligadas a las clases. Pero hablo de la cultura pensada en solitario porque en muchos razonamientos se obvian aspectos generales de la evolución económica, social y política internacional que no tienen en cuenta el proceso de mercantilización global de la existencia humana en su conjunto, y las irremisibles fuerzas que, aunque con contradicciones, no cejan en una constante e imperturbable dinámica de globalización y homogeneización cultural. Por más que la introducción del informe de la UNESCO sobre la cultura, adelante la necesidad de la diversidad como fenómeno imprescindible para la supervivencia humana («los sistemas complejos extraen su fuerza de la diversidad»<sup>4</sup>); lo cierto es que el conjunto de datos que se ofrecen al respecto, no dan lugar a salvaguardar tales esperanzas.

Las trampas de la cultura pensada en solitario no es un fenómeno casual. Tiene profundas raíces en cómo se ha conformado el escenario intelectual que lo ha acogido, y lo que es peor, es incapaz de salir de tal representación sin reacomodar nuevamente el debate sobre la racionalidad en un panorama que escape de la hegemonía de la semiótica y profundice nuevamente en el terreno de la crítica de la economía política (de la lucha de frases a la lucha de clases<sup>5</sup>). De hecho, nos atrevemos a defender en este trabajo que buena parte del debate sobre el multiculturalismo se desarrolla en el terreno de juego del liberalismo. El empeño por ver el mercado como un fenómeno benéfico e incuestionable (sin contradicciones y efectos graves); por arbitrar las categorías fundamentales del debate sobre la cultura (democracia, libertad, ciudadanía); por ligar el problema de la injusticia a la diversidad (modos autóctonos de existencia); por desarrollar una visión confrontativa entre autonomía indivi-

dual y cultura nacional, etc. Este empeño, decimos, fuerza un diagnóstico sobre la complejidad cultural que elude el problema fundamental entre modernidad y modernización. Los liberales se resisten a comprender que buena parte de la problemática vinculada a la cultura a nivel internacional tiene que ver con la exportación de una modernidad sin suelo que la constituya, sin la modernización que le otorgue los beneficios de un desarrollo equilibrado en el que pueda pensarse la democracia junto al bienestar social a escala global. Esto, por supuesto, significaría revisar la agenda de los problemas, y situar en el corazón de los debates sobre la cultura la cuestión de la producción y reproducción de las condiciones de desarrollo en el capitalismo a escala internacional a finales de siglo XX. Esta agenda está por construir, y cuanto más tarde la izquierda en hacerle frente, más concesiones se le seguirá haciendo al pensamiento liberal.

Mientras tanto, la respuesta de la izquierda a semejante envite, aunque es plural, tiende a seguir mirándose el ombligo de una racionalidad que se autoflagela y convertir el debate de la cultura en un debate sobre la razón fundante y la imposibilidad de conciliar documento de cultura con documento sin barbarie. Es en este sentido en el que la deconstrucción esgrime su espectacular aportación pero su pírrica victoria. Se mira la diferencia con lupa mientras el elefante de la desigualdad internacional se nos escapa por la ventana. Jamás han existido análisis más sofisticados sobre la dominación y el reconomiento cultural, jamás hemos estado tan lejos del concepto de explotación y de la idea de redistribución con estos empeños intelectuales.

Las trampas de la cultura pensadas en solitario no sólo tienen consecuencias en el tablero del debate intelectual de mayor rango. También tiene consecuencias sobre fenómenos sociales y las múltiples interpretaciones que parecen darse sobre los mismos. De hecho pensamos en esta idea de la cultura como trampa revisando analíticamente los sucesos de El Ejido (España). En aquella ocasión las líneas de explicación dominantes ensalzaban la diferencia cultural y la cuestión racial (ambas piezas maestras del multiculturalismo) en la cuestión fundamental que explicaba los sucesos acontecidos en ese invierno. La respuesta vecinal fue catalogada de racista sin

que en ningún momento el fenómeno oliera ni de lejos a conflicto social de redistribución. Las líneas de visibilidad fueron trazadas con eficiencia, y nunca realmente se pudo ver tanto, sin comprender tan poco. Fue así como los responsables fundamentales salvaron la cara (burguesía agrícola y Estado), no sin antes dejar bien claro de qué parte estaban las fuerzas de seguridad del Estado.

La cultura o la comprendemos en su sentido dialéctico con la economía política o no la entenderemos jamás, sobre todo si además intentamos interpretar los hechos aisladamente y no los procesos. El debate entre los clásicos de la sociología por la importancia de la articulación entre la economía y la cultura, no cesa en el empeño de indicarnos sólo la importancia de pensarlas a la vez, cuanto la incompreensión que se genera al pensarlas por separado. De alguna manera este trabajo se siente cerca de aquellos incomprendidos que en un lado y otro del conflicto de El Ejido, no cesaron de sentirse instrumentalizados.

## 2. Cultura, modernidad y modernización <sup>6</sup>

La cultura es una idea desarrollada en los últimos dos siglos, lo que quiere decir que lleva en términos históricos no demasiado tiempo entre nosotros. De hecho según algunos analistas su composición es indisociable del surgimiento de los Estado-Nación en el tránsito entre el siglo XVIII y XIX <sup>7</sup>. Es desde la perspectiva de la cultura como oportunidad política, que se va haciendo efectiva la idea de una cultura de la patria, de un conjunto de referencias que empiezan a funcionar desde el plano instrumental de la política partidaria. Así comienza a dotarse de sentido la idea de un proyecto de cultura nacional, ligado claro está, al concepto de identidad nacional.

El concepto de cultura es profundamente complicado en sus propios términos, pues avanza la idea de afirmación en el plano del reconocimiento a la vez que establece las bases de la homogeneización por el proyecto que apuesta. Este doble juego funciona pues

como política de la afirmación y del reconocimiento en una forma difícil de disociar. La pregunta inmediata que procede de tal aseveración es, qué intereses articularon esas apuestas políticas y qué fuerzas las llevaron a cabo. Sin lugar a dudas, para el caso de la constitución de los Estado-Nación occidentales, la necesidad de vertebrar los mercados propios de un territorio, así como la homogeneización de una ciudadanía entendida como fuerza de trabajo imprescindible para los procesos de acumulación (entre otras necesidades), establecieron las bases de una transformación que el mismo mercado iba a necesitar a través de la iniciativa del propio Estado emergente (como bien demuestra Karl Polanyi, el mercado y la regulación estatal han ido históricamente de la mano <sup>8</sup>). La cultura fue sin lugar a dudas el sustrato fundamental que necesitó la burguesía nacional para avanzar en sus proyectos de acumulación y modernización <sup>9</sup>.

En tal sentido disociar cultura de modernidad y modernización a la vez que constituir una contradicción en sus propios términos, no ayuda en nada a la comprensión de nuestras sociedades como demostraremos más adelante. Junto al concepto de cultura y ya en el siglo XX, se va conformando también otro concepto que posee connotaciones antropológicas pero que prepara el terreno para que la cultura se convierta en un arma política de primera línea. Nos referimos al concepto de identidad. Como dice Hobsbawm, «estamos tan acostumbrados a términos como identidad colectiva, grupos de identidad, políticas de identidad, o, inclusive, etnicidad, que cuesta recordar que sólo en fecha reciente empezaron a formar parte del vocabulario o jerga actual del discurso político» <sup>10</sup>. De hecho el mismo intelectual sitúa a la década de los sesenta como el momento en el que se incorpora esta idea a todos los debates sobre la política cultural. No es casualidad que este fenómeno se dé justo en un momento en el que vivimos una auténtica revolución de las identidades.

El concepto de identidad remite a una estructura de lealtades afectivas y racionales (no exenta de violencias materiales y simbólicas) que se ponen en funcionamiento con unas reglas muy particulares. Podríamos circunscribirlas a cuatro fundamentalmente <sup>11</sup>:

a) Las identidades colectivas se definen negativamente, es decir, contra otros. La

estructura es conformada como enfrentamiento entre nosotros-ellos. Insisten en lo único que los divide o se construyen las diferencias que conforman los dos polos.

b) Nadie tiene una única identidad. La política de la identidad asume que una entre las diversas identidades que todos tenemos es la que determina, o por lo menos domina, nuestra acción política.

c) Las identidades son móviles, se desplazan constantemente y pueden cambiar su marco de referencia político.

d) La identidad depende del contexto que está en constante cambio.

Estas reglas no se ponen en movimiento en abstracto. Tienen un marco histórico y social en el que funcionan articulando movimientos sociales, desarrollando estrategias locales de funcionamiento, generando opciones individuales de comportamiento, etc. Las identidades van desde el puro plano de lo individual (¿quién soy?) hasta dimensiones comunitaristas mejor o peor organizadas (¿quiénes somos?). En tal sentido, el problema de la cultura y la identidad se convierten en el corazón mismo de los recientes análisis políticos, no ya porque dichos análisis reclamen un sujeto de la acción, sino porque construyen un motivo para la acción, un sentido que parte de la memoria y se proyecta hacia una utopía realizable a través del diagnóstico político del presente <sup>12</sup>. Da igual si esa memoria se constituye desde la melancolía, o tiene cimientos más sólidos en la historia, lo cierto es que la identidad y la cultura están tan ligadas al análisis de coyuntura que se hace imposible desmarcarlas de las urgencias del presente.

El Informe de la UNESCO define la libertad cultural como aquella «capacidad colectiva para satisfacer una de nuestras necesidades más fundamentales, el derecho a definir cuáles son justamente esas necesidades» <sup>13</sup>. Y por otro lado defiende con fervor que la cultura «no es un medio para alcanzar el progreso material; es el fin y el objetivo del desarrollo considerado como el florecimiento de la existencia humana en todas sus formas y en su conjunto» <sup>14</sup>. O mucho nos equivocamos o juegan estas definiciones a invertir el marco general de constitución de la misma cultura que hemos descrito hasta el momento. La cultura es un concepto que ha sido utilizado como arma a través de los procesos de modernidad y modernización que

lo reclamaban. Son estas mismas fuerzas las que avanzan a marcha martillo disolviendo identidades por la sencilla razón de que los agentes sociales prefieren sacrificar la identidad a las posibilidades de promoción social. Para muchas colectividades, en este capitalismo desarrollado, la cultura es un impedimento. Aquellos marcos de referencia en los que han nacido les resultan una rémora para alcanzar el estatus de ciudadano que la modernidad les ofrece. Sólo en los países desarrollados, aquellos que han podido conjugar desarrollo económico con desarrollo social, han creado las condiciones para el respeto de las identidades minoritarias. A escala internacional, y en particular en los países subdesarrollados o desarrollados con fuertes desequilibrios sociales, el estatuto de ciudadanía en muchas ocasiones impone la aculturación y el desarraigo. Las explosiones identitarias, que se traducen en políticas de reconocimiento y redistribución, tienen visos de compensación real en los países occidentales, en el resto del mundo es una fuerza debilitada por la lógica de la modernidad sin modernización que se impone.

Si el futuro se percibe bajo la lógica de la promoción y el bienestar, en el tercer mundo esto requiere de emigración, aculturación, aprendizaje de otro idioma, desarraigo, etc. Esta es la lógica cultural del capitalismo avanzado, por más que las expresiones de tolerancia y de cantos a la diversidad impulsen imágenes contradictorias en otros sentidos. Mientras que en España, para un catalán el reclamo de la cultura le otorga nuevas posibilidades de reconocimiento y redistribución; para un indio Huichol (Méjico), la conservación de su cosmovisión es una penalización. Es posible que vivamos como dice el Informe de la UNESCO en un mundo multipolar, desde el punto de vista de la conformación de los poderes geopolíticos a escala planetaria, pero la lógica de la globalización neoliberal es profundamente unipolar. Constituye la fuerza de gravedad sobre la cual la diversidad cultural se seleccionará a través de un descarte de validación homogeneizante. Es posible que las reacciones a esta globalización conduzcan a respuestas locales de resistencia o reacomodo cultural, pero la lógica general del contexto nos empujan irremisiblemente a la eliminación de la diversidad (incluida la biodiversidad) bajo la lógica de la acumulación y la concentración internacional de capitales.

Pensar en la cultura como empuje de la emancipación, es sinónimo de declarar la guerra contando con las armas del enemigo. No queremos decir que la cultura no sea importante en los procesos de emancipación social. La historia nos ha demostrado una y otra vez la importancia de la memoria colectiva para hacer efectiva la movilización social. Lo que queremos decir es que con frecuencia se ha convertido a la cultura en el marco incomparable en el que se pueden sumar las fuerzas necesarias para la réplica política y social al capitalismo avanzado. La cultura es el lugar desde el que la izquierda se ha forzado en este final de siglo a pensar las alternativas, la cultura como ya sugerimos parece el refugio de los nuevos movimientos sociales. No se trata aquí de pensar que ésta es una nueva forma de fetichización del debate político, pues han aportado mucha visibilidad en el análisis de la diferencia, pero sí hay que empezar a pensar en los límites que este tipo de estrategia conlleva y en los bloques en que nos movemos cuando olvidamos el análisis global de la situación. El problema no es pensar sólo la globalización como globalización cultural, el problema es pensar la globalización cultural como globalización neoliberal.

Robert Borofsky<sup>15</sup> dice que, «la cultura es un concepto, más que una realidad, un arma ficticia más que un fenómeno social identificable». Un concepto que ha posibilitado ya varias realidades y del que ya nos resulta imposible prescindir, añadimos nosotros. Un concepto que junto con el de identidad recorren definiendo buena parte de los debates contemporáneos sobre la política, la economía y la sociedad. Hoy se hace impensable un debate sin contar con los conceptos mencionados. El reto consiste en hacerlo sin disociar esferas. El reto, aunque les pese a los hipercríticos de la cultura y la racionalidad, es recuperar la idea de la dialéctica de la totalidad (aunque a ellos les suene a totalización, una vieja versión de la perversa racionalidad)<sup>16</sup>.

### 3. El liberalismo como campo de comprensión

**E**l liberalismo es una corriente del pensamiento político contemporáneo muy compleja. Su constitución tiene raíces muy profundas en el pensamiento occi-

dental y abarca a grandes rasgos, en los dos últimos siglos, el grueso de su plural definición. Por pensamiento liberal debe entenderse un conjunto de ideas que tienden a poner en el centro del debate las cuestiones fundamentales de la propiedad privada, la libertad y la igualdad (por ese orden). Esto, junto a una honda preocupación por la democracia formal, auspicia un pensamiento político que se mueve ideológicamente entre un liberalismo social (capaz de poner ciertos límites a los derechos de propiedad; defensa fuerte de la igualdad de oportunidades; justicia social; cierto grado de intervencionismo estatal; y una concepción fuerte de la democracia participativa; etc.) y un liberalismo conservador que avanza sus propuestas entre ideas neoliberales, neoconservadoras y libertarianas (exacerbación de los derechos de propiedad; estricta igualdad ante la ley; igualdad de partida y no de resultado; ausencia total de intervencionismo estatal; y una concepción débil de una democracia concebida de forma más o menos elitista; etc.). De alguna manera (y junto a otros debates más amplios) este es el margen en que se reconocen y se enfrentan los distintos liberalismos.

El liberalismo es sin lugar a dudas el pensamiento hegemónico contemporáneo. Avalado por el triunfo del capitalismo en su enfrentamiento histórico con el socialismo y por los márgenes de desarrollo y crecimiento económicos sostenidos que ha conseguido en las últimas décadas, el pensamiento liberal constituye la *ratio* en la que cualquier propuesta intelectual debe moverse si quiere manejarse dentro de lo políticamente viable. Este aire de eficaz contendiente en la teoría y en la práctica política y económica ha desgranado, desde la crisis del estado del bienestar y la ruptura del consenso socialdemócrata, un conjunto de ideas que han servido de suelo para pensar la sociedad en su conjunto y particularmente la cultura, pues el pensamiento liberal no deja zonas en blanco por afirmar. La economía, la política, la cultura, la sociedad en su conjunto es pensada en una articulación de razonamientos que se proyectan (con matices diferenciales) sobre un debate en el que no parece haber más contendiente que la hipercrítica deconstruccionista y su razón de lo políticamente correcto. Es esa dialéctica entre lo políticamente correcto y lo políticamente viable lo que

define mejor que ninguna expresión los límites (y la contradicción) en que nos vemos envueltos muchos intelectuales. Y claro entre la ética de lo deseable y la ética de lo posible, ya se sabe quien sale victorioso a corto plazo.

Esta hegemonía del pensamiento liberal tiene como consecuencia imponer los estilos y las formas en las que cualquier debate debe ser presentado. Es algo así como unas reglas de constitución que todo campo intelectual debe asumir si quiere tener notoriedad y visos de ser considerado un debate serio. Este suelo, esta episteme (que nos diría intuitivamente Michel Foucault <sup>17</sup>) al proyectarse como campo de inteligibilidad, fuerza un marco de relaciones que nos colocan ante una regulación de fuerzas que acaban limitando los debates o cuanto menos dándoles un sello muy particular. Eso es creo lo que ocurre con el debate sobre el multiculturalismo. Es en ese sentido que debemos describir, aunque someramente, la constitución de este campo intelectual para poder realizar una crítica eficaz de sus presupuestos de partida y poder desvelar las fuerzas con las que condiciona y determina ciertas visibilidades.

A finales de siglo XX las concepciones liberales hace tiempo que han dejado de caminar solas. Sus reformulaciones constantes en los debates con su propia tradición y su necesaria puesta al día ante la crisis de legitimidad de las sociedades contemporáneas, han desarrollado las condiciones para la realización de un diagnóstico del capitalismo avanzado como sociedades en riesgo. Este riesgo viene propiciado por los propios éxitos de la sociedad liberal. Si cada sociedad establece las condiciones de nacimiento de su propio enterrador, el pensamiento liberal parece reconocerse en la evolución de esta propia crisis: sociedades satisfechas, mesocráticas, que suplen los valores tradicionales por valores postmateriales, con altos índices de crecimiento y redistribución de la riqueza, la exigencia de nuevos y más desarrollados derechos civiles, con crisis de autoridad, con el desarrollo de una sociedad informacional, y cambios tecnológicos que nos prometen unos tiempos más acelerados aún en una sociedad de cambio vertiginoso (sociedad nómada con respecto a su cultura), etc. Este diagnóstico crítico de la situación contemporánea desarrollada por los liberales constituye la base para unas líneas programáti-

cas que, como describe Rodríguez, pasa por la idea de ingobernabilidad sobrecarga del Estado y exceso de democracia de las sociedades occidentales <sup>18</sup>. Esto se traduce en una fuerte desconfianza hacia el liderazgo gubernamental que es caracterizado como la emergencia de una cultura adversaria <sup>19</sup>. Es en este sentido en el que la autoridad queda cuestionada y como dicen Crozier, Huntington y Watanuki:

El sistema democrático comienza así a convertirse en una democracia anómica en la que la política democrática llega a ser más un campo para la lucha entre intereses en conflicto que para un proceso de construcción de intereses o propósitos comunes <sup>20</sup>

Es curioso que, cuando el desarrollo social capitalista deviene fragmentación social a consecuencia de la mercantilización de las relaciones sociales y de la vida cotidiana en su conjunto, sean los liberales los que redescubran la necesidad de vertebración social, y hablen del consenso y tradición como núcleo fundamental para la estabilidad social y para sentar las bases de una sociedad coherente y legítima. El peligro no es sólo un problema de gobernabilidad, sino de supervivencia del sistema político a través de la sobrecarga del Estado. En este sentido, los liberales saben a la perfección que cualquier debate sobre la cultura política de una sociedad pasa por garantizar las condiciones de producción y reproducción del mismo sistema económico que lo sostiene. Así, la crisis fiscal y la crisis de acumulación <sup>21</sup> ligados al desarrollo «excesivo» del Estado, marcan la pauta de la crítica de base sobre la que se sostiene la gobernabilidad de una ciudadanía, que expande precipitadamente sus derechos económicos y políticos cada vez más. En conclusión, demasiadas libertades.

Hace ya bastante tiempo que esta fusión entre pensamiento liberal y pensamiento neoconservador se hizo presente. La crisis de los setenta engendró las condiciones de reconocimiento oportunas para que limaran sus diferencias <sup>22</sup>. Como la salvaguarda de la propiedad privada está en el primer punto de la agenda de ambos pensamientos, importa ya menos si el fundamento de la misma es la libertad individual (como afirman los liberales) o la defensa de la tradición propietista (como afirman los neoconservadores). Tam-

co parece ofrecer resistencias la desigual defensa del Estado, siempre más reacios los liberales que los conservadores a su conservación. En cualquier caso como la reducción del Estado marca el principal objetivo para mejorar las condiciones de acumulación, en este caso también el problema de la vinculación entre Estado, orden y legitimidad siguen aproximadas pautas de razonamiento.

En el terreno estrictamente de la política, la concepción liberal siempre fue más abierta. De forma abundante ligó la política a la conflictividad social, no tanto como el reconocimiento del conflicto entre clases, cuanto su imagen de una ciudadanía con intereses individuales y contradictorios. El poder se hace así un fenómeno fragmentario que deviene pluralidad social y libertad civil y mercantil. Por el contrario, muchos conservadores clásicos al priorizar la estabilidad en una coyuntura histórica que carecía de ella, pensaron lo social en clave de orden, y la estabilidad en clave de paz social. En una sociedad que arrastraba todavía el primado del honor (y por tanto la desigualdad) frente al concepto de dignidad (ligado a la universalidad del derecho) <sup>23</sup> resultaba comprensible que la idea de ciudadanía tuviera aún un campo de desarrollo limitado. Toda vez que la idea de ciudadanía ha afrontado su futuro de forma más expansiva (ciudadanía sustantiva <sup>24</sup>), el pensamiento neoconservador ha tenido que albergar en su ideario la idea de universalización de la dignidad como puesta al día en su agenda política. A modo de síntesis y siguiendo a Rodríguez, el ideario liberal-conservador concreta la política como: «forma de actividad y relación social basada en la lucha entre individuos y grupos que, con intereses generalmente contrapuestos, compiten entre sí por el poder y la influencia». Como él mismo expresa, esto se concreta en: una imagen *polémica* de la política; una imagen *reduccionista* y *tradicional* de la política; *instrumental*, como simple medio para maximización de utilidades privadas; *protectora*, como salvaguarda del orden y la estabilidad sociopolítica; y *elitista*, pues es tarea de unos pocos.

La idea más importante de este razonamiento es que los liberal-conservadores persiguen la aniquilación de la política. Que ésta desaparezca de la agenda de la ciudadanía. El fin de la política no es más que una metáfora ampliada del fin de un Estado que se concibe

capidismínuido. Un Estado sin política cuya labor debe quedar circunscrita a la aplicación y la defensa del estado de derecho que es el que protege las libertades individuales, la propiedad privada y la igualdad ante la ley. Todo esto debe traducirse en «la despolitización de la cultura, la sociedad, la economía, los individuos e, incluso, a favor de la despolitización de la propia política» <sup>25</sup>. Así concibe M. Friedman la solución para su escenificación dramática de los estados de derecho a finales de siglo XX en su teoría del triángulo de hierro:

La vuelta a la religión fiscal de los viejos tiempos es imprescindible en tanto que implica la destrucción del triángulo de hierro: la eliminación de la tiranía de los beneficios, que exige más prestaciones y ayudas, de las políticas, que compran votos y electores ofertando tales prestaciones y ayudas, y, por último, de la burocracia, que es numerosa, poderosa y gasta el dinero de los otros sin estar sometidos a controles de eficacia <sup>26</sup>.

Esta desconfianza de la política se traslada con claridad al campo de la cultura. De hecho su concepción de la ciudadanía se ve proyectada como atravesada por una cultura de la demanda, una cultura de la subvención, como una cultura de la ayuda y la dependencia, propiciada por un Estado de Bienestar concebido como instancia que agobia las libertades de los ciudadanos. El Estado así se representa como *leviatán* que desarrolla una cultura de la irresponsabilidad en el que el hedonismo socava las bases de una sociedad que, es lo que es, gracias al liberalismo. Pero los juegos de los liberal-conservadores con la cultura son más complejos que la mera crítica de la cultura del bienestar y sientan las bases para representar la cultura y el multiculturalismo de una manera dialécticamente más compleja. Veamos en qué consiste esa complejidad.

#### 4. El liberalismo y el multiculturalismo

**H**emos visto como el liberalismo siente una profunda desconfianza hacia una sociedad que se proyecta con efervescencia democrática. Con fuerza

para romper las fronteras de la ciudadanía e incluir los derechos sociales y económicos como parte de esa ciudadanía sustantiva de la que ya hablamos. Hemos visto como esto se ha traducido por parte del pensamiento liberal en una desconfianza que se traduce en reclamo de despolitización de la sociedad, la economía y la propia política. Diagnostica que la clave de las nuevas anomias sociales se concreta en una cultura del reclamo que se fundamenta en la desresponsabilidad de la ciudadanía para con las bases que sustentan las condiciones estructurales de nuestras sociedades. Pero esta visión de la cultura, aunque en sus formas básicas permanece como suelo desde el que erosionar al Estado, no es más que un momento de crítica ligado al estancamiento económico de los años setenta (la llamada crisis del petróleo). Con el triunfo del orden económico y social capitalista, y la derrota del llamado socialismo real, se han sentado las bases de un cambio de imagen con respecto a la cultura.

Uno de los rasgos más característicos de la representación de la cultura por parte del liberalismo es que la intenta comprender desvinculada de su fetichización mercantil. Siendo el mercado un fenómeno complejo por universal (en especial a finales de este siglo) la cultura se representa habitualmente de dos formas: o bien como el idealizado vínculo que permite el contacto entre culturas sin necesidad de establecer renuncias a cambios culturales propios; o bien como ámbito expansivo que trasciende las fronteras y los espacios culturales para constituir algo así como una ciudadanía universal. En ambos casos queda disuelta la imagen de la cultura como progresiva fetichización de los espacios propios identitarios en constante progresión de un mercado que consolida su carácter planetario. Para los liberales es impensable escindir cultura de mercado. Y en buena medida tienen razón (a poco que investiguemos en los territorios de la antropología o de la sociología de la cultura nos damos cuenta de que cultura y mercado son ya casi inseparables para gran parte de la humanidad: esto es así porque uno de los rasgos esenciales de la cultura es su capacidad de fusión, y uno de los rasgos fundamentales del mercado es su capacidad para expandirse), sólo que se ciegan al ver en este proceso algo sin contradicción esencial, algo que tiene connotaciones sólo positivas y en ningún caso

negativas o, al menos, contradictorias para el orden internacional.

El primero de los elementos descritos, es poco más que un canto de sirena que imagina una representación planetaria repleta de civilizaciones que puján por proyectarse en un ámbito de competencia internacional, como si el mercado permitiera comunicaciones sin injerencias o pérdidas de poder en un marco obvio de suma-cero<sup>27</sup>. El segundo expresa con claridad la línea dominante en estas interpretaciones del papel de la cultura por parte de algunos liberales. Para estos la lógica de la acumulación de capitales expresa con optimismo la conquista de un mundo que empieza a verse limitado en este grandioso proceso de crecimiento de finales de siglo. De aquí derivan a su vez dos representaciones: la pesimista, es aquella que en momentos de crisis de corto alcance se atrinchera en los límites de lo nacional para recabar fuerzas y coherencia de cara a superar la crisis (en estos momentos el pensamiento liberal se vuelve más nacionalista, confiando más en la cultura como tradición); la segunda representación es la optimista, en este caso todos los temores quedan hechizados por una concepción planetaria del crecimiento y sometida a la lógica de la expansión de capitales, su optimismo es tal que ve lo nacional (generalmente el «otro» nacional) como limitación a su propio crecimiento, y en este sentido la cultura se representa como un subproducto de la resistencia local a la modernización del mundo (toda la filosofía del GATT entra dentro de este marco de comprensión). Es en este sentido, que el discurso expansionista de una cultura del mercado mundial y de la constitución de una ciudadanía universal corresponde al proceso de la globalización neoliberal<sup>28</sup>, el cual se articula sobre el imaginario del crecimiento indefinido y la superación definitiva de la crisis.

Quizás por todo ello, los liberales se manejan con cuidado cuando se trata de hablar de nacionalismo. Para ellos, la modernidad socava las bases de la identidad nacional de manera inexorable. Pero cometen un error de fondo al pensar que la expansión de la autonomía individual está en contradicción profunda con la cultura nacional. Este error toma su presencia de un conjunto de visiones distorsionadas sobre la conformación de la cultura y el significativo papel que el Estado ha jugado en ellas.

Así por ejemplo, Michael Walzer, destaca dos perspectivas universalistas del liberalismo democrático frente a la multiculturalidad: el llamado primer liberalismo, que caracteriza la posición del Estado como ejercitante de políticas neutras con respecto a la diversidad («...un Estado sin perspectivas culturales o religiosas o, en realidad, con cualquier clase de metas colectivas que vayan más allá de la libertad personal y la seguridad física, el bienestar y la seguridad de sus ciudadanos»<sup>29</sup>), es el modelo de la separación iglesia-estado. El segundo liberalismo, permite que el Estado tome partido por propuestas político-culturales de diversa índole siempre y cuando se protejan los derechos individuales y no se obligue a aceptar valores culturales promocionados por las administraciones públicas («Estado comprometido con la supervivencia y el florecimiento de una nación, cultura o religión en particular»<sup>30</sup>), es el modelo de cualquier apuesta pública en el terreno de la educación.

Esta doble caracterización, oculta esta confusión de la que hablamos. Al pensar la autonomía individual como abstracción al margen o en oposición a la cultura (percibida aquí como lastre tradicional que limita la libertad), los liberales olvidan que la autonomía individual es un producto histórico indisociable de la conformación de la cultura y la tradición occidental. De hecho, la autonomía individual, es hija de esa cultura que con tan mal rostro se representa. Además, una somera revisión historiográfica rompería con ese imaginario de un Estado neutral que no toma partido por apuestas políticas y socioculturales concretas. De hecho, el nacimiento del Estado-Nación es incomprensible sin el ejercicio legítimo de una violencia que fuerza las condiciones de sociabilidad para articular una nación y unos mercados, a través de lo que se denomina, el desarrollo de la «cultura social»<sup>31</sup>. La despolitización no es una realidad asequible a la función del Estado. La propia función de reproducción social hace añicos cualquier posibilidad de pensar una sociedad equilibrada por el simple ejercicio de unas libertades individuales arbitradas por un Estado que se mantiene al margen. En ese sentido, toda concepción de liberalismo, que sostenga con principios sólidos los límites de su reflexión, debe entrar a aceptar con claridad que no existe más modelo liberal de enfrentar al multiculturalismo que el llamado segundo liberalismo. Un

Estado es un proyecto, y un proyecto implica violencias (simbólicas y físicas), tal es su sentido, tal es su reclamo.

Pero las identidades nacionales no perderán relevancia. Aunque la modernidad establece las bases para socavar la cultura nacional y difundir la autonomía individual, lo cierto es que tal proceso se torna siempre inacabado. Al disociarse modernidad y modernización, al no poder cumplir la agenda de desarrollo que las propios estados reclaman, la identidad de la autonomía individual correrá pareja a las condiciones frustradas de desarrollo de esta autonomía, dando como resultado una contradicción fundamental no entre ambas, sino desde ambas. Pues como ya advertimos, toda autonomía individual se hace inteligible desde una cultura nacional o local propia. Como explica convenientemente W. Kymlicka:

El deseo moderno de libertad y autonomía lejos de debilitar el compromiso de la gente con su propia identidad cultural, lo ha reforzado en muchos casos. La gente que valora su autonomía valora también su cultura nacional, ya que su cultura nacional aporta el marco más importante dentro del cual desarrolla y ejercita la gente su autonomía<sup>32</sup>.

Como defiende este mismo autor, el liberalismo no es más que un producto de un pasado antiliberal, una construcción intelectual avanzada en un tiempo con pies de autoritarismo. En ese sentido, hablar de culturas antiliberales y culturas liberales no es más que construir catálogos etnocéntricos y juicios atemporales sin entender la memoria de la dialéctica de la dominación internacional sobre la que se constituye.

Este enfrentarse a la cultura con grandes dosis de universalismo ha desarrollado una cierta insensibilización del pensamiento liberal con respecto al multiculturalismo y el problema de la diferencia. Como el enemigo ha sido tradicionalmente el ideario socialista, el problema de la diferencia se ha comprendido tradicionalmente como preocupación por las políticas de redistribución. Así por ejemplo, como comenta Rodríguez con relación al pensamiento de Von Mises:

Los hombres somos naturalmente desiguales y esas desigualdades no pueden ni deben eliminarse en tanto que forman parte de la inevitable y necesaria diversidad

humana (...) la única igualdad que necesitamos y a la que, por tanto, cabe legítimamente aspirar en una sociedad libre y justa es la igualdad ante la ley, la igualdad de derechos jurídicos y políticos <sup>33</sup>.

Así, desde hace mucho tiempo, el multiculturalismo liberal cuenta con herramientas que le permiten sentar las bases para pensar la diferencia en clave de diversidad, y la diversidad en clave de desigualdad natural. Dado que todas las personas contamos con cualidades distintas, con competencias disímiles, la diversidad es en realidad un reflejo natural de las cosas, que se traduce en un marco de igualdad ante la ley e igualdad de oportunidades (no de resultados), en desigualdades más que justificadas. De hecho, la multiculturalidad no es más que la expresión de esa autonomía individual de la que gozan todos los ciudadanos, mediada por la historia de unos logros que se convierten en expresión de su devenir como seres humanos. Aquí, el poder se representa como capacidad individual en un marco regulado por la ley, jamás se representa como fenómeno que atraviesa sujetos colectivos, o se ejercita una mirada sobre la relación entre cultura y dominación más allá de la precavida advertencia de que el Estado no debe inmiscuirse en el devenir conflictivo del libre ejercicio de las libertades y derechos civiles y mercantiles.

El reclamo de la diversidad trabaja en muchos casos a favor de la similitud (seres humanos, sólo existe una raza: la raza humana, etc.), pero en no pocos casos lo encontramos como fuerte abanderado de la diversidad. De hecho, es este multiculturalismo liberal de la diversidad, el que con más presencia se hace fuerte en el debate del multiculturalismo en el terreno de la sociología de la educación y la cultura. Este multiculturalismo no proclama con fervor la expansión asimilacionista de la cultura occidental como gran conquista de la humanidad, no habla de la necesidad de una ciudadanía postnacional, más bien, realiza una exaltación de la diversidad cultural en clave de lucha contra los prejuicios y las imágenes que definen en forma de tópicos a los «otros». Su afirmación culturalista, como dicen Kincheloe y Steinberg <sup>34</sup>, tiene el gusto postilustrado por despertar el orgullo por las diferentes tradiciones, pero desde un plano estrictamente exótico

y fetichista, confundiendo la afirmación psicológica del sujeto con la necesidad política de estos por afirmarse. Pero desde ningún postulado se realiza una autocritica de la historia que han propiciado diversos tipos de dominación y explotación humana (clase, etnia, género, raza, religión, nacionalidad, etc.). La historia del sufrimiento humano no se entiende desde las condiciones estructurales de una organización social profundamente injusta, sino más bien desde el malentendido culturalista que puede resolverse a base de diálogo y comprensión.

Es este multiculturalismo, el que domina el concepto de cultura para establecer los campos de comprensión de las explicaciones de los fenómenos sociales. Es este sujeto intelectual, el que se empeña en pensar la cultura en solitario, como si todo conflicto pudiera ser interpretado en clave de incompreensión. Que duda cabe que la propensión a ver en la cultura el pilar que explique los problemas fundamentales del mundo contemporáneo, ya sea en forma de choque civilizatorio o en forma de falta de tolerancia y buenas intenciones ilustradas, tiene por solución la dialéctica de la multiculturalidad tramposa: aquella que sitúa la cultura en el eje de las soluciones a través de la diversidad y proclama la necesidad, en una época de expansión capitalista depredadora, de una ciudadanía abierta y tolerante. Así, junto a la paradoja del nacionalismo liberal, descrita por W. Kymlicka: «Cuando una cultura se hace más liberal, es cada vez menos probable que sus miembros compartan la misma concepción sustantiva de la buena vida y es cada vez más probable que compartan valores básicos con gentes de otras culturas» <sup>35</sup>, se produce la paradoja antiliberal capitalista, aquella que al exportar modernidad junto a una modernización insuficiente, crea las condiciones para que la ideología de la autonomía individual, se ligue a la cultura nacional en clave de conflicto con un orden social que es incapaz de realizar esta síntesis fuera de las fronteras de Occidente.

Se hace imprescindible, por tanto, pensar la cultura y la asimetría del poder conjuntamente. Esta asimetría es ininteligible sin un marco de interpretación que tenga presente la economía política. Así, escindir globalización económica y globalización cultural, contribuye a la sinfonía de incompreensiones y complicida-

des ideológicas diversas <sup>36</sup>. Muchos autores han denunciado ya que la globalización es una «máquina estratificante» <sup>37</sup>, que opera no sólo para borrar las diferencias, sino también para reordenarlas a fin de producir nuevas escisiones. En tal sentido las cifras hablan por sí solas: los procesos de urbanización y metropolización a escala internacional (en 1950, el 29% de la población mundial vivía en zonas urbanas, cifras que alcanzaron el 44% en 1994 y se estima que alcanzará el 61% para el año 2005 <sup>38</sup>); los procesos de desigualdad internacional (el número de personas en situación de pobreza absoluta habría aumentado al mismo ritmo que la población mundial, según datos del Banco Mundial <sup>39</sup>); un desequilibrio mundial en el contacto cultural (América Latina ocupa el 0,8 de las exportaciones mundiales de bienes culturales teniendo el 9% de la población mundial, en tanto que la Unión Europea, con el 7% de la población mundial exporta el 37% <sup>40</sup>), etc.

Tampoco debemos quedarnos en el estudio de las contratendencias culturales y la crítica de la racionalidad al por menor, debemos desvelar los juegos que establecen campos de visibilidad que contribuyen a desresponsabilizar al capitalismo de sus profundas contradicciones. El discurso liberal posee un alcance de comprensión que está más allá del sentido común en las sociedades actuales, nutre con frecuencia a la prensa de argumentos a favor de su mirada. Pero esa mirada es tramposa y unilateral, y extrae su fuerza de una forma particular de ocultar y hacer visible los fenómenos que la cuestionan. Encontramos un ejemplo paradigmático de lo que queremos decir en los sucesos de El Ejido y especialmente en la cabalgata de opiniones, discusiones y controversias surgidas al calor de los acontecimientos.

## 5. Un caso práctico: El Ejido

**S**an Juan de la Cruz describía los ejidos como «un lugar común, donde la gente se suele juntar a tomar solaz y recreación, y donde también los pastores apacentan los ganados» <sup>41</sup>. Aquí El Ejido dista de representar algo tan bucólico como un

lugar de recreo o encuentro campestre, más bien, y a tenor de lo acontecido en los primeros días de febrero del año 2000, el pueblo de El Ejido se ha convertido en la referencia de un enfrentamiento civil de gran impacto en España.

El Ejido es un pueblo de Almería que se encuentra en el sur de la península Ibérica (Andalucía). Tierra desértica que conoció la aniquilación de los indios norteamericanos a través de los *spagetti western* que allí se rodaron. Años han transcurrido desde que la industria del cine ha abandonado el lugar y la economía local ha enfocado su desarrollo hacia la agricultura capitalista de invernadero. Allí, cientos de inmigrantes de otras provincias cercanas primero y magrebíes después hicieron crecer la industria agrícola de frutas y hortalizas al mismo ritmo que aumentaba la población de la zona en condiciones infrahumanas. La sustitución de mano de obra nacional por la de inmigrantes norteafricanos ha sido progresiva conforme los niveles de vida de la población española han ido aumentando y estableciendo las condiciones para que los españoles hicieran oídos sordos a cierto tipo de trabajos de peonazgo muy mal pagados.

La escabrosa y riesgosa (por ilegal) huida del norte de Africa tiene mucho que ver con la búsqueda de mejores condiciones de existencia de una población norteafricana alejada de las ventajas de la modernización. El desarraigo que supone la huida al norte se ve compensada en el mejor de los casos con la posibilidad de aumentar el nivel de ingresos y la necesidad de enviar recursos a sus propias familias en su país de origen. Son de hecho las condiciones de la división internacional del trabajo y el ciclo de concentración de la riqueza a nivel internacional las que engendran las condiciones de un contacto cultural distorsionado por disimétrico. De la misma manera que ayer los andaluces acudían a la campaña francesa para las diversas zafras (fresas, duraznos, etc.), el norteafricano acude hoy a los invernaderos almerienses para mejorar sus condiciones de vida.

Son las mismas condiciones de clandestinidad las que limpian el camino a todo tipo de abusos y violaciones a los derechos humanos. La misma llegada en pateras a través de mafias organizadas y la resistencia del Estado Español a conceder a estas personas un estatuto de

reconocimiento civil (recordemos las indignantes declaraciones de un famoso ministro del gobierno afirmando que los ilegales no existen en España, si son invisibles es imposible intervenir sobre ellos incluso desde el punto de vista de sus necesidades) sentaron las bases para el conflicto. Es el repliegue y la inhibición del Estado el cómplice principal en el establecimiento de este contacto cultural tan desigual. Dejemos espacio a algún relato local:

Podemos empezar recordando cómo empezó nuestro pueblo, seguramente mi abuelo Gracián, que esta semana hubiera cumplido 95 años, lo habría hecho fenomenal. El pueblo de El Ejido ha sido siempre muy buena gente, muy noble, muy trabajador y emprendedor. Con pocos y escasos recursos han investigado e invertido todo lo que tenían para sacar sus familias adelante. La primera generación ha sido la más dura, no tuvo tiempo para la formación, sólo para trabajar el campo, las antiguas parras y después los primeros invernaderos. Los padres, los hijos, todos dedicados al campo, de sol a sol, sólo con sus manos. Se crearon las primeras comercializadoras, las alhóndigas, y después las cooperativas, ahora las nuevas SOCC y SAT. Este pueblo, con una fuerza imparable, dio paso a todo clase de comercios relacionados con la agricultura; se instalaron bancos y demás servicios paralelos, y las instituciones necesarias para su propio desarrollo. Por supuesto, hubo una gran avalancha de gente en los años 70 y 80 de todas las comarcas limítrofes, así como inmigrantes de distintas razas (...) 70 etnias diferentes en 30 km. es algo muy poco usual...<sup>42</sup>.

No todos los norteafricanos son ilegales, se estima que al menos la mitad tienen permisos de residencia o están pendientes de adquirirlo. Pero una buena parte de los inmigrantes sí esta en situación de invisibilidad para el Estado. De hecho es esta circunstancia la que permite a los empresarios agrícolas explotar la fuerza de trabajo humana en condiciones de máxima rentabilidad y mínimo coste de inversión laboral. Este rápido y certero negocio está contribuyendo de forma destacada a alzar a la región almeriense a uno de los primeros puestos en la renta *per capita* del sur de España. Las condiciones de explotación de la fuerza de trabajo en estos invernaderos son terribles. Acuerdos verbales sin contrato legal (trabajo negro que

no cotiza a la seguridad social e incumple la legislación laboral al completo), rentas del trabajo por debajo del salario mínimo interprofesional, jornadas intensivas de zafra, paros forzados por ciclos agrícolas, condiciones de trabajo peligrosas e insanas (los invernaderos llegan a superar en muchos casos los 40° centígrados), etc. Por otro lado, las condiciones de existencia fuera del horario de trabajo se caracterizan por la convivencia masiva en espacios reducidos (naves, pisos deteriorados, barracones insalubres, sin higiene y con un desequilibrio de género manifiesto, se estima que cerca del 90% de los inmigrantes sin papeles son varones), con ingresos precarios que se ven menguados por la necesidad de enviar sustento familiar a los países de origen, es decir, con condiciones para enfrentar el contacto cultural que los sitúa o en la pura marginalidad o próximo a la misma. El Ejido era prácticamente, «Eldorado del trabajo clandestino, de la superexplotación»<sup>43</sup>.

Los empresarios argumentan que ellos no son los responsables de la descapitalización de sus mismos peones, que no son responsables de la oleada de inmigrantes sin papeles que atraviesan el estrecho de Gibraltar, o que los trabajos como braceros cuesta mucho formarlos porque los africanos no saben lo que es una mata de invernadero, no saben cuidarla, rompen numerosas matas y todo esto es un coste añadido al negocio agrícola. Pero pese a este tipo de argumentos, son los primeros en callar frente a la situación de terrible ilegalidad a que se ven sometidos los peones que contratan.

En estas condiciones, a principios de febrero de año 2000 la muerte de una muchacha, Encarnación López «a manos de un inmigrante magrebí»<sup>44</sup>, días después de otro siniestro ocurrido entre los invernaderos<sup>45</sup>, sueltan la chispa que dispara el enfrentamiento civil entre población local e inmigrantes. La llamada «caza del moro» se concretó en enfrentamientos entre grupos de uno y otro bando, con la ruptura de inmuebles y negocios ligados a los inmigrantes, destrozos de vehículos, quema de invernaderos, palizas, la sede de la organización Almería Acoge fue saqueada, etc. Buena parte de los inmigrantes magrebies huyeron a zonas en las que se consideraron a salvo de la cacería, mientras que la atenta mirada de la policía hacía honores a su función de convidado de piedra. Sólo cuando la situa-

ción de violencia se extendía en tiempo y lugar, las fuerzas de seguridad del estado se vieron forzadas a intervenir con tímidas detenciones que no tuvieron trascendencia.

«¿Qué ha sucedido en este país?» Se preguntaba la prensa vespertina. Nos acostamos siendo los más solidarios de Europa y nos levantamos con el fantasma del racismo a la mañana siguiente. La presencia de la ultraderecha en el Gobierno de Haider, y lo ocurrido en el sur de España de repente adquirieron un sentido unitario. Las acusaciones sobre el pueblo de El Ejido se elevaron como un coherente clamor: ¡este pueblo es racista! De donde se deduce que el conflicto allí vivido es fundamentalmente un choque civilizatorio por supuesto (para qué buscar explicaciones socio-políticas si está ahí la cultura, si está ahí el «hecho islámico»<sup>46</sup>). Para algunos, el *homo islamicus* anda suelto y resulta necesario ponerlo una vez más en su lugar. Para otros, la serpiente del fascismo y la *kristalnacht*<sup>47</sup> vuelve a recorrer Europa haciendo doblegar a la civilización más avanzada su rodilla en el barro del desgarró ultranacionalista.

El Ministro portavoz del gobierno español, J. Piqué, medió en el asunto intentando tranquilizar a los sectores más xenófobos del electorado conservador, mandando el mensaje subliminar de que la responsabilidad de las agresiones de ese tipo no corresponden en última instancia al agresor, que vive en su propia casa, sino al agredido que desea compartirla. Lo que recuerda sin lugar a dudas a la posición de algún liberal radical (libertariano), como Rothbard, justificando la violencia defensiva como herramienta para limitar la violencia del agresor, como expresa Rodríguez: «Rothbard indica que la única violencia que viola la libertad negativa de los individuos es la violencia física *agresiva* y no la *defensiva*, pues cree que la violencia física como defensa ante una agresión es perfectamente legítima y no supone una violación de la libertad del agresor»<sup>48</sup>. Pero, ¿quién define qué es violencia y quién lo que es violencia agresiva, defensiva, legítima o ilegítima si no son los poderes del Estado...?

Para la mayoría de la población autóctona el problema no es exclusivamente de incompreensión cultural, no rechazan necesariamente la cultura ni el origen de los inmigrantes sino más bien las consecuencias de su marginación y falta de integración social. La descomposi-

ción social es producto de unas condiciones materiales de existencia que propiciaron el desencuentro hasta convertirlo en enfrentamiento civil. Un enfrentamiento multiétnico que es el resultado y no el origen del fenómeno descrito. De alguna manera las famosas tesis del choque civilizatorio del conservador Huntington<sup>49</sup>, ha propiciado la puesta de largo de la cultura como fenómeno sobreexplicatorio de cualquier análisis de los conflictos (ahora llamados desencuentros). Es posible que este elemento sirva de justificación a la administración norteamericana para establecer el perfil de sus ingerencias estratégicas en este mundo unipolar. Pero en nada contribuye a clarificar los problemas que esta modernidad arrastra. Esta administración, tan acostumbrada a ser autosuficiente en el fondo y en la forma para enfrentar los conflictos y los derechos, ha mostrado tener un gran aprendizaje en el actual presidente de España, un hombre resolutivo cuyo primer acto político en la presidencia del gobierno fue: fletar un avión con varios inmigrantes (a los que se les inyectó sedante), y enviarlos a algún país del continente africano. Cuando se le preguntó por la violación de los derechos humanos, respondió: «Había un problema y lo hemos solucionado»<sup>50</sup>.

## 6. Conclusiones

*No hay mejor ejemplo en el mundo de lo que significa un equipo multiétnico, multirracial, multicultural que el ejército de los Estados Unidos. Basta mirar a los hombres y mujeres que hay aquí reunidos.*

**Hillary R. Clinton** (intervención en su visita a las tropas estadounidenses destacadas en Bosnia, en marzo de 1996).

**S**i un ejército es la condición y el modelo de la convivencia multiétnica, multirracial y multicultural, es que realmente es una gran pista del multiculturalismo que nos espera. Un multiculturalismo aniquilante que sienta las bases de su condición sobre la prosaica y alienante disciplina castrense. En un mundo desencantado, con la racionalidad instrumental en su máximo esplendor, resulta fácil reconocer en los ejércitos la vanguardia del futuro. De hecho, ya K. Marx y F. Engels, situaban en

los ejércitos las vanguardias burocráticas que experimentaría el mundo venidero<sup>51</sup>. No comparámos de ningún modo que este sea necesariamente el futuro de la multiculturalidad, aunque sí vemos rasgos homogeneizantes que señalan hacia ese punto. Pero necesitamos tener presente que la historia es tan abierta como imprevisible y que recuperar la esperanza es la primer condición para enfrentar un futuro incierto.

Hemos intentado explorar los problemas que se ligan a un desarrollo desmesurado del multiculturalismo en su vertiente más liberal. Hemos intentado destacar, que es una variante de este liberalismo el que sienta las bases del sentido común sobre la diversidad, a costa de ocultar las terribles contradicciones que el mercado genera. El desgarramiento entre modernidad y modernización, está en el fondo de un conflicto civilizatorio que tiene más que ver con la economía política que con el choque entre culturas antagónicas. Algunos multiculturalismos nos ha abierto los ojos respecto a procesos y espacios de dominación que no conocíamos, hemos comprendido que el dolor por la falta de reconocimiento puede ser tan terrible como la explotación o la esclavitud, pero hemos comprendido también, que buena parte de las reivindicaciones por el reconocimiento no son nada si no van acompañadas de unas políticas de redistribución.

Aunque la cultura esté de moda, no creemos que tal fenómeno derive necesariamente en la fragmentación de los sujetos civiles de cambio y en la fetichización de unas luchas concebidas como distraídas de lo fundamental (como afirma Eric Hobsbawm: «La izquierda no puede basarse en la política de la identidad»<sup>52</sup>). La ciudadanía social está amenazada y son muchos los puntos de enfrentamiento que desarrollar, en tal sentido, el futuro de un sujeto colectivo de cambio tendrá que enfrentarse a una tarea más compleja que la simple lucha contra el poder económico, tendrá que afrontar la complejidad de la dominación, cualquiera que sea la forma que ésta adquiera. En tal sentido, el reto consiste en, como dice N. Fraser: «atenuar el dilema buscando perspectivas que minimicen los conflictos entre redistribución y reconocimiento»<sup>53</sup>. Ahora bien, este trabajo debe hacerse sin caer en el diagrama liberal de la ciudadanía multicultural, tendrá que construirse combatiendo los espacios que nos limitan y nos distorsionan en nuestras interpretaciones de los fenómenos sociales.

Aunque el proyecto político de la izquierda ha sido siempre universalista, no creemos que exista contradicción entre universalismo e identidades particulares, como tampoco (como hemos visto) existe contradicción entre autonomía individual e identidad nacional. Estos nudos, estas contradicciones, sólo pueden pervivir en las cabezas de aquellos que piensan que este modelo de desarrollo es ilimitado y que la historia ya ha llegado a su fin. Al fin y al cabo, esto no es más que el espejismo de toda civilización que justo al pensarse eterna, quizás anuncia su inevitable declinar.

Se nos podrá reclamar, que siendo el problema principal la hegemonía liberal y sus trampas con el culturalismo contemporáneo, ¿por qué no titular este trabajo «el multiculturalismo y las trampas de la cultura liberal»? A semejante pregunta sólo se nos ocurre contestar esto: mucho nos tememos que las trampas del culturalismo no están en un solo lado de los contendientes. Creemos, como ya defendimos en otro trabajo<sup>54</sup>, que la izquierda intelectual culturalista, tanto en su vertiente deconstruccionista como en su vertiente más romántica, en su intento de construir una respuesta elaborada sobre la cultura, ha consolidado una aporía hipercrítica de la racionalidad y ha creado las condiciones para que el mito sustituya a la razón como arma fundamental. Las consecuencias de estos caminos se han traducido en una nueva forma de idealismo que imagina como problemática unilateral la racionalidad instrumental (un arma de la que se ha dotado la humanidad para transformar el mundo), olvidando ingenuamente en todo caso, que el mito, como la magia (bien lo saben los antropólogos), no es más que otra forma, más intuitiva y pretérita, de intentar controlar un universo, una naturaleza que nos supera.

## NOTAS

\* Este estudio es fruto de una estancia en Méjico (Guadalajara) financiada por la Comunidad Autónoma de Canarias en el marco de su política de apoyo a la investigación. Dicha experiencia tuvo lugar en los meses de octubre y noviembre del 2000 en el seno de dos cátedras del ITESO (Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente): la Cátedra de Desarrollo Humano de la UNESCO y la Cátedra Paulo Freire. Agradezco desde aquí el entrañable cariño con el que me acogieron... a ellos/as se dedica este trabajo...

\* Citado por Robert Borofsky, en su trabajo «Posibilidades culturales», en VV.AA.: *Informe mundial sobre la cultura: Cultura, Creatividad y Mercados*, Madrid, Ediciones UNESCO-Fundación Santa María, 1999, p. 65.

<sup>1</sup> Tal y como cita el informe sobre la cultura de la UNESCO (Kroeber y Kluckhohn: «Culture: a critical review of concepts and definitions», *Papers of the Peabody Museum*, Harvard University, Vol. 47, N.º 1), estos autores registraron más de 150 definiciones de la cultura. En Borofsky, R.: «Posibilidades culturales», art. cit., p. 65.

<sup>2</sup> Citado por McLaren, P.J.: «Prólogo», en Kincheloe, J.L.-Steinberg, S.R.: *Repensar el multiculturalismo*, Barcelona, Octaedro, 1999, p. 21.

<sup>3</sup> En este trabajo vamos a entender por multiculturalismo, el fenómeno de la pluralidad cultural en toda su extensión (no solamente la étnica ligada al fenómeno racial). Este concepto tiene su desarrollo sobre todo en los años ochenta en Estados Unidos y ha tenido un peso relevante en la Sociología de la Cultura desde entonces. Puede verse una buena aproximación de esta voz en el trabajo de: Coelho, T.: *Diccionario crítico de política cultural: cultura e imaginario*, Guadalajara, ITESO/CNCA/SCGJ, 2000.

<sup>4</sup> VV.AA.: Informe mundial sobre la cultura..., op. cit., p. 5.

<sup>5</sup> Aquí citamos al revés un famoso estudio de ciencias políticas de Ferrer Rodríguez, E.: *De la lucha de clases a la lucha de frases: de la propaganda a la publicidad*, México, Taurus, 1995.

<sup>6</sup> Siguiendo a A. Hargraves, distinguimos entre: modernidad, modernismo y modernización. Modernidad describe una determinada condición social con componentes sociales, políticos, culturales y económicos. Por modernismo entendemos una forma intelectual, de componente fundamentalmente intelectual y estético-cultural, expresada en ocasiones a través de un movimiento que recibe la misma denominación. Y, por último, entendemos modernización como un proceso económico y político de desarrollo y cambio en el contexto de desarrollo del capitalismo internacional. Hargraves, A.: *Profesorado, cultura y postmodernidad*, Morata, Madrid, 1996, p. 51. Para una elaboración más desarrollada de las transformaciones del concepto de modernidad y modernización ligados al discurso filosófico contemporáneo, puede consultarse: Habermas, J.: *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1991.

<sup>7</sup> Borofsky, R.: «Posibilidades culturales...», art. cit., p. 64.

<sup>8</sup> Polanyi, K.: *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*, Madrid, La Piqueta, 1989.

<sup>9</sup> Según testimonio de L. Trotsky, Lenin había dicho que: «En la medida en que una cultura es proletaria no es aún cultura. En la medida en que existe una cultura ya no es proletaria». Citado en Bueno, G.: *El mito de la cultura*, Editorial Prensa Ibérica, 1996, p. 12.

<sup>10</sup> Hobsbawm, E.: «La izquierda y la política de la identidad», en *New Left Review*, N.º 0, Ediciones Akal, 2000, p. 114.

<sup>11</sup> *Ibidem*, pp. 117-119.

<sup>12</sup> Como ya advierte Amy Gutmann: «Las cuestiones acerca de la posibilidad y la forma de reconocimiento de los grupos culturales en la política se encuentran entre las más grandes y preocupantes del programa político de

muchas sociedades democráticas». Gutmann, A.: «Introducción», en VV.AA.: *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, F.C.E., 1992, p. 17.

<sup>13</sup> Mohan Raho, J.: «Cultura y desarrollo económico», en VV.AA.: *Informe mundial sobre la cultura...*, op. cit., p. 28.

<sup>14</sup> VV.AA.: *Comisión mundial de la cultura y desarrollo: nuestra diversidad creativa*, París, UNESCO, 1995.

<sup>15</sup> Borofsky, R.: «Posibilidades culturales», art. cit., p. 64.

<sup>16</sup> Puede verse una exposición de este problema en el trabajo de Varela, J.: «Aproximación al análisis genealógico de la escuela en el marco de la sociología francesa de la educación», *Cuadernos de Realidades Sociales*, N.º 14-15, 1979, pp. 20-21.

<sup>17</sup> Foucault, M.: *Las palabras y las cosas*, Madrid, Siglo XXI, 1989.

<sup>18</sup> Rodríguez, R.: *El liberalismo conservador contemporáneo*, La Laguna, Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna, 1998, p. 205.

<sup>19</sup> Trilling, L.: *Beyond Culture. Essays on Literature and Learning*, Londres, Penguin Books, 1965, pp. 12-13.

<sup>20</sup> Crozier, M.; Huntington, S.P.; Watanuki, J.: *The crisis of democracy. Report on the governability of democracies to the Trilateral Commission*, Nueva York, New York University Press. Citado en, Rodríguez, R.: *El liberalismo conservador...*, op. cit., p. 205.

<sup>21</sup> Se puede consultar en este sentido los trabajos de O'Connor, J.: *The fiscal crisis of the state*, Nueva York, St. Martin's Press, 1973; y también, *Accumulation Crisis*, Nueva York, Basil Blackwell, 1984.

<sup>22</sup> Una de las diferencias más importantes a destacar entre el pensamiento liberal y el conservador es la noción de tiempo y el signo del mismo desde una perspectiva diametralmente distinta. Como dice Robert Nisbet, en intelectuales como E. Burke, de talante profundamente conservador, subyace toda una filosofía de la historia, una filosofía en contra del progreso, que ve el pasado reciente como un deterioro irremediable de la grandeza, especialmente de la grandeza medieval, de la grandeza de una religión que no ha sido superada, de la caballería, de grandes instituciones elitistas como fueron las universidades, las corporaciones, los feudos y los monasterios. La grandeza, en definitiva, de un cuerpo de pensamiento unificado y sintético. Por el contrario el pensamiento liberal tiene una raíz enteramente moderna y se mueve en clave de la propia Dialéctica de la Ilustración. Para una buen contraste entre el pensamiento liberal y el conservador pueden explorarse las obras de, Gray, J.: *Liberalismo*, Madrid, Alianza, 1992 y de Nisbet, R.: *Conservadurismo*, Madrid, Alianza, 1995, p. 34.

<sup>23</sup> Para obtener una aproximación más detallada ver, Taylor, Ch.: *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, FCE, México, 1993. Si se quiere consultar un trabajo más sistemático sobre los orígenes de la identidad contemporánea occidental, se puede ver: Taylor, Ch.: *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 1996.

<sup>24</sup> Por ciudadanía sustantiva entendemos, siguiendo a S. García y Lukes, S., la conjunción de tres elementos importantes de la ciudadanía actual: la posesión de ciertos derechos así como la obligación de cumplir ciertos deberes en una sociedad específica; la pertenencia a una

comunidad política y, por último, la oportunidad de contribuir a la vida pública de esa comunidad a través de la participación. Como ellos mismo dicen, la ciudadanía así entendida: «...es resultado de conflictos sociales y luchas por el poder que se producen en coyunturas históricas concretas. Algunas han sido luchas de clases, otras el resultado de enfrentamientos étnicos y geopolíticos». En, García, S.- Lukes, S. (Comp.): *Ciudadanía: justicia social, identidad y participación*, Madrid, Siglo XXI, 1999, pp. 1-2.

<sup>25</sup> Rodríguez, R.: *El liberalismo conservador...*, op. cit., p. 245.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 128.

<sup>27</sup> Para una representación conservadora y atroz del problema puede consultarse el trabajo de Huntington, S.P.: *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, Barcelona, 1997. Para una caracterización idealizada de cierto liberalismo ingenuo, puede consultarse el trabajo, Touraine, A.: «Iguales y diferentes», en VV.AA.: *Informe mundial...* op. cit.

<sup>28</sup> Siguiendo a Mohan Rao, por globalización neoliberal entendemos un proceso que tiene las siguientes características fundamentales:

a) Crecimiento de los flujos internacionales de bienes y recursos.

b) Crecimiento económico de los últimos cincuenta años.

c) Cambios tecnológicos y políticos trascendentales.

d) Revolución de la información y las comunicaciones (reducción del costo de las transacciones).

e) Derribo de barreras comerciales y liberalización.

En, Mohan Rao, J.: «Cultura y desarrollo económico», art. cit., p. 33.

<sup>29</sup> Walzer, M.: «Comentario», en Taylor, Ch.: *El multiculturalismo...* op. cit., p. 139.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 140.

<sup>31</sup> Kymlicka, W.: «Nacionalismo minoritario dentro de las democracias liberales», en García, S. – Lukes, S.: *Ciudadanía: justicia social...*, op. cit., p. 131.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 129.

<sup>33</sup> Rodríguez, R.: *El liberalismo conservador...*, op. cit., pp. 62-63.

<sup>34</sup> Kincheloe, J.L.- Steinberg, S.R.: *Repensar el multiculturalismo*, Barcelona, Octaedro, 2000, pp. 39-43.

<sup>35</sup> Kymlicka, W.: «Nacionalismo minoritario dentro de las democracias liberales», art. cit., p. 150.

<sup>36</sup> Es curiosa esta escisión tendente a pensar los elementos por separado cuando la primera convergencia cultural es la convergencia de las políticas económicas internacionales (con instituciones que velan por la disciplina de las políticas económicas, la vigilancia de liquidez de fondos y divisas, y los pagos puntuales de deudas públicas y privadas internacionales). Además se habla ya desde el punto de vista del mercado de la presencia imprescindible de una cultura del ahorro para un crecimiento estable. Las consecuencias de este tipo de escisiones las hemos tratado en, Castilla, J.L.: «¿Qué globalización económica para qué globalización cultural?», (pendiente de publicación).

<sup>37</sup> Grossberg, L.: «Cultural Studies, modern logics, and theories of globalisation», en McRobbie (Ed.): *Back to reality: social experience and Cultural Studies*, Manchester University Press, citado, en VV.AA.: *Informe mundial sobre la cultura...*, op. cit., p. 169.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 105.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 170.

<sup>41</sup> Esta descripción de San Juan de la Cruz de lo que es un ejido, aparece junto a esta precisión: «terreno inculto en las afueras de una población, destinado a usos comunes diversos, como lugar de recreo, para establecer las eras, para estacionar ganado, etc.», en la voz correspondiente en la *Gran Enciclopedia Larousse*, Barcelona, Planeta, 1988.

<sup>42</sup> María José Albesa (Funcionaria del Ministerio de Educación y Ciencia, y empresaria), El Ejido (Almería). Comentario extraído de *El País Digital* (Sección Debates: Xenofobia en España). Marzo, 2000.

<sup>43</sup> Joaquín Estefanía: «El racismo de las mil caras», *El País Digital*, Debates, Febrero, 2000.

<sup>44</sup> La prensa ha sido, como siempre, parte responsable en la capacidad para estigmatizar y hacer lecturas políticas de los acontecimientos. De hecho, como sabemos, acaban conduciendo el sentido político que adquieren los mismos. Esta perversión está tan incrustada en la vida profesional de los periodistas que acaban viendo como natural y dentro del orden lógico de las cosas los fenómenos más rocambolescos. Así por ejemplo, en México, los periodistas tienden a distinguir entre «muerto» o «cadáver», según sea el carácter ilustre de la persona siniestrada.

<sup>45</sup> Estos dos acontecimientos no son más que un punto de la conflictiva situación que vivía el pueblo desde hacía bastantes años. La inseguridad ciudadana, los robos, los asaltos, las violaciones, entre otras cuestiones definieron el carácter del encuentro cultural que se producía.

<sup>46</sup> Gema Martín Muñoz: «El Ejido o el fracaso de una política», *El País Digital*, Febrero, 2000.

<sup>47</sup> *Kristalnacht* o noche de los cristales rotos ocurrida en Alemania como antesala de la persecución judía.

<sup>48</sup> Rodríguez Guerra, R.: *El liberalismo conservador contemporáneo...* op. cit., p. 134.

<sup>49</sup> Huntington, S.: *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós, 1997.

<sup>50</sup> Joaquín Estefanía: «El racismo de las mil caras», art. cit.

<sup>51</sup> «En general, el ejército es importante para el desarrollo económico. Por ejemplo, fue en el ejército donde primero se desarrolló en la Antigüedad el sistema de salarios. En forma similar, entre los romanos, el *peculium* castrense fue la primera forma legal en la que fue reconocido el derecho a la transferencia de propiedad de quienes no eran padres de familia. Asimismo el sistema de gremios entre la corporación de *Fabri*. Aquí también se inició el uso de maquinaria en gran escala. Aun el valor especial de los metales y su uso como moneda parece haber estado basado originalmente... en su significación militar. La división del trabajo dentro de una rama, se llevó a cabo primero en los ejércitos. Toda la historia de las formas de la sociedad burguesa está sorprendentemente resumida aquí». Marx & Engels, septiembre 25 de 1857. Selected Correspondence, pp. 98-99. Citado en, Baran, P.A.-Sweezy, P.M.: *El capital monopolista*, México, Siglo XXI, 1986, p. 144.

<sup>52</sup> Hobsbawm, E.: «La izquierda y la política de la identidad», art. cit., p. 120.

<sup>53</sup> Fraser, N.: «¿De la redistribución al reconocimiento?», *New Left Review*, N.º 0, Madrid, Akal, 2000, p. 153.

<sup>54</sup> Castilla, J.L.: «De una Sociología de la Cultura a una Sociología por las Culturas: lecciones de la Educación Popular», *Tempora, Pasado y Presente de la Educación*, N.º 3 (Segunda Época), La Laguna, 2000. Para un análisis más complejo sobre las implicaciones del poder en el pensamiento postmoderno: Castilla, J.L.: *Análisis del poder en Michel Foucault. Crítica del poder y consecuencias para la Sociología de la Educación*, La Laguna, Servicio de Publicaciones de la Univ. de La Laguna, 1999.

## BIBLIOGRAFÍA

- BUENO, G.: *El mito de la cultura*, Editorial Prensa Ibérica, 1996.
- CASTILLA, J.L.: «De una Sociología de la Cultura a una Sociología por las Culturas: lecciones de la Educación Popular», *Tempora, Pasado y Presente de la Educación*, N.º 3 (Segunda Época), La Laguna, 2000.
- CASTILLA, J.L.: *Análisis del poder en Michel Foucault. Crítica del poder y consecuencias para la Sociología de la Educación*, La Laguna, Servicio de Publicaciones de la Univ. De La Laguna, 1999.
- COELHO, T.: *Diccionario crítico de política cultural: cultura e imaginario*, Guadalajara, 2000. ITESO/CNCA/SCGJ,
- CROZIER, M; HUNTINGTON, S.P., y WATANUKI, J.: *The crisis of democracy. Report on the governability of democracies to the Trilateral Commission*, Nueva York, New York University Press.
- FERRER RODRÍGUEZ, E.: *De la lucha de clases a la lucha de frases: de la propaganda a la publicidad*, México, Taurus, 1995.
- FOUCAULT, M.: *Las palabras y las cosas*, Madrid, Siglo XXI, 1989.
- FRASER, N.: «¿De la redistribución al reconocimiento?», *New Left Review*, N.º 0, Madrid, Akal, 2000.
- GARCÍA, S., y LUKES, S. (Comp.): *Ciudadanía: justicia social, identidad y participación*, Madrid, Siglo XXI, 1999.
- GRAY, J.: *Liberalismo*, Madrid, Alianza, 1992.
- HABERMAS, J.: *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1991.
- HARGRAVES, A.: *Profesorado, cultura y postmodernidad*, Madrid, Morata, 1996.
- HOBBSAWM, E.: «La izquierda y la política de la identidad», en *New Left Review*, N.º 0, Ediciones Akal, 2000.
- HUNTINGTON, S.P.: *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós, 1997.
- KINCHELOE, J.L., y STEINBERG, S.R.: *Repensar el multiculturalismo*, Barcelona, Octaedro, 1999.
- KROEBER y KLUCKOHN: «Culture: a critical review of concepts and definitions», *Papers of the Peabody Museum*, Harvard University, Vol. 47, N.º 1.
- NISBET, R.: *Conservadurismo*, Madrid, Alianza, 1995, p. 34.
- O'CONNOR, J.: *The fiscal crisis of the state*, Nueva York, St. Martin's Press, 1973.
- O'CONNORS, J.: *Accumulation Crisis*, Nueva York, Basil Blackwell, 1984.
- POLANYI, K.: *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*, Madrid, La Piqueta, 1989.
- RODRÍGUEZ, R.: *El liberalismo conservador contemporáneo*, La Laguna, Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna, 1998, p. 205.
- TAYLOR, Ch.: *El multiculturalismo y «la política del reconocimiento»*, México, FCE, 1993.
- TAYLOR, Ch.: *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 1996.
- TRILLING, L.: *Beyond Culture. Essays on Literature and Learning*, Londres, Penguin Books, 1965.
- VARELA, J.: «Aproximación al análisis genealógico de la escuela en el marco de la sociología francesa de la educación», *Cuadernos de Realidades Sociales*, N.º 14-15, 1979.
- VV.AA.: *Informe mundial sobre la cultura: cultura, creatividad y mercados*, Madrid, UNESCO/Fundación Santa María, 1999.
- VV.AA.: *Comisión mundial de la cultura y desarrollo: nuestra diversidad creativa*, París, UNESCO, 1995.