



# Del multiculturalismo a la interculturalidad: evolución y perspectivas

**Gunther Dietz**, Laboratorio de estudios interculturales, Universidad de Granada

A partir de una definición amplia del fenómeno del multiculturalismo, el presente capítulo traza la evolución de dicho conjunto de preceptos académicos y políticos desde sus orígenes como un movimiento social que reivindica el reconocimiento de la "diferencia cultural" y la pluralización de los "patrimonios culturales" específicos de las diferentes minorías que componen una determinada sociedad. Tras este análisis diacrónico de las diversas influencias que los discursos postmodernos y postcoloniales han ejercido en el multiculturalismo, en una segunda parte se reconstruye el proceso de institucionalización académica de este movimiento, sus políticas de cuotas para minorías y de discriminación positiva desarrolladas a partir de los Estudios Étnicos y Culturales para "conquistar" ámbitos educativos y culturales de la sociedad mayoritaria así como para transformar el discurso multiculturalista en un nuevo ámbito no sólo académico, sino también social y político en las sociedades contemporáneas: el aún emergente y ya debatido campo de la interculturalidad.

## **From multiculturalism to interculturality: evolution and perspectives**

This chapter offers a broad definition of the phenomenon of multiculturalism, charting the evolution of this set of academic and political rules, from its origins as a social movement vindicating the recognition of the "cultural difference" and pluralisation of specific "cultural heritages" of different minority groups in specific societies. After this diachronic analysis of the different influences of post-modern and post-colonial discourses on multiculturalism, the second section of the study reconstructs the process of academic institutionalisation of this movement, its policies of quotas for minorities and positive discrimination based on Ethical and Cultural Studies to "conquer" educational and cultural circles of the majority society and to transform multiculturalism into a new line of academic and social and political discourse in contemporary societies: the still fledgling and already hotly debated issue of interculturality.

El debate actual acerca de la interculturalidad y de sus repercusiones en las sociedades contemporáneas tanto como en sus conceptos predominantes de “cultura nacional” y “patrimonio cultural”, se desencadena a partir de los años ochenta. En aquel momento, inicialmente sobre todo en Estados Unidos, un conjunto altamente heterogéneo de movimientos contestatarios surgidos a partir del ya mítico “68” emprenden el camino de la institucionalización social, política, cultural y académica. Las confluencias programáticas de estos así denominados “nuevos” movimientos sociales – afroamericanos, indígenas, chicanos, feministas, gay-lesbianos, “tercermundistas” etc. – se han dado a conocer a partir de entonces bajo el a menudo ambiguo lema del “multiculturalismo”.

Recurriré en lo siguiente a dicho término para designar a este heterogéneo conjunto de movimientos, asociaciones, comunidades y - posteriormente - instituciones que confluyen en la reivindicación del valor de la “diferencia” étnica y/o cultural así como en la lucha por la pluralización cultural e identitaria de las sociedades que acogen a dichas comunidades y movimientos<sup>1</sup>. Mientras que en la primera parte de este capítulo se trazan desde un punto de vista diacrónico los orígenes del multiculturalismo como movimiento social, de sus estrategias institucionales y sus pautas discursivas, la segunda parte está dedicada a analizar las aportaciones disciplinares e interdisciplinares que desde los estudios étnicos y culturales así como desde la pedagogía y la antropología han permitido transformar el discurso multiculturalista en un nuevo ámbito no sólo académico, sino también social y político en las sociedades contemporáneas: el aún emergente y ya debatido campo de la interculturalidad<sup>2</sup>.

### La evolución del discurso multiculturalista

Para poder abarcar este discurso y su impacto en las sociedades contemporáneas, a continuación se analizan sus orígenes y su gradual proceso de institucionalización. Empleo para ello un marco conceptual de análisis de los movimientos sociales ya elaborado y empíricamente aplicado al caso de los movimientos indígenas mexicanos (Dietz 1999) así como al caso de los movimientos asociativos de apoyo a los inmigrantes extracomunitarios en el sur de España (Dietz 2000).

La interpretación del multiculturalismo como un determinado tipo de movimiento social ha de enfren-

tarse al reto de la reflexividad (Bourdieu 1991) - una reflexividad característica de todo actor social, pero cuya complejidad discursiva se incrementa al tratarse aquí de un movimiento que ha ido generando su propia academización y teorización (Touraine 1996). La confluencia de paradigmas teóricos y epistemológicos como el “postestructuralismo” y la “postmodernidad” con determinados movimientos políticos y culturales a menudo desdibuja las fronteras conceptuales entre la programática de un movimiento y su (auto-) análisis académico. En los siguientes apartados, sin embargo, procuraré discernir ambos componentes acudiendo a la constatación de Eagleton (1997a:253), según la cual “los procesos por los que se enmascaran, racionalizan, naturalizan y universalizan cierto tipo de intereses, legitimándolos en nombre de cierta forma de poder político” se subsumirán bajo el - admitidamente poco “postmoderno” - concepto de “ideología”.

### Los orígenes como nuevo movimiento social

Partiendo de definiciones de Raschke (1988) y Muro & Canto Chac (1991), entendemos por movimiento social a todo aquel actor colectivo que despliega - con cierta permanencia en el tiempo y en el espacio - una capacidad de movilización que se basa en la elaboración de una identidad propia y en formas de organización muy flexibles y escasamente especializadas, con el objetivo de impactar en el desarrollo de la sociedad contemporánea y de sus instituciones. Ya desde los años setenta, sobre todo en el contexto político posterior al “68”, surge una vertiente teórica que rechaza el énfasis puesto hasta entonces en el actor individual completamente racional para explicar el surgimiento de movimientos sociales. Desde la sociología, sobre todo Touraine y Melucci parten de la necesidad de estudiar los subyacentes conflictos estructurales de las sociedades contemporáneas, de los cuales los movimientos sociales son sólo su expresión visible como “conductas conflictuales al interior de un sistema social” (Melucci 1985:99). Los cambios estructurales que experimentan las sociedades occidentales, su paso de un modelo de producción industrial “fordista” a una sociedad “post-industrial” (Touraine 1996), genera nuevas pautas de movilización, mismas que no son reducibles a una “metafísica del actor” (Melucci 1995:110).

Los nuevos movimientos que reivindicarán la multiculturalización de la sociedad contemporánea y que cuestionarán su patrimonio cultural supuestamente

homogéneo son el producto de dichas transformaciones estructurales (Giménez 1994, Gledhill 1994). La terciarización del sistema económico traslada los conflictos socio-culturales del sector productivo al sector de consumo, con lo cual el “adversario de clase” ya no constituye el destinatario directo de los movimientos sociales (Touraine 1981). Las dimensiones culturales y simbólicas cobran una mayor importancia: las acciones - a menudo directas y espontáneas - se vuelven auto-reflexivas, conciben “la acción como mensaje” (Melucci 1995:113).

La literatura teórica desde los años setenta refleja una intensa discusión acerca del concepto de los “nuevos” movimientos sociales. Reaccionando a las mencionadas transformaciones contemporáneas de las sociedades occidentales, este nuevo tipo de movimientos de “estilos de vida” (Hetherington 1998) pretende agrupar a movimientos estudiantiles, urbanos, feministas, ecologistas, pacifistas y multiculturalistas –bajo un denominador común que se caracterizaría por los siguientes rasgos<sup>3</sup>.

- una estructura organizativa altamente flexible, expresada mediante redes escasamente jerarquizadas y un rechazo abierto a liderazgos explícitos, producto del legado “anti-autoritario” de la revuelta estudiantil que desencadenó este tipo de movimiento;
- > la insistencia en la autonomía del movimiento específico frente a otros actores políticos, sobre todo frente al Estado y a los partidos políticos, interpretados como “aliados” o representantes del viejo establishment y de los movimientos sociales de origen decimonónico;
- la carencia de una ideología de transformación de la sociedad en su totalidad, como lo fuera el proyecto marxista; el rechazo a los amplios proyectos de cambio societal será el punto de partida de la confluencia entre los movimientos multiculturalistas y los discursos “postmodernos”; no la política revolucionaria, sino la *life politics* (Giddens 1991), la individualizada política vital, se convertirá en el lema común;
- la consecuente limitación a temáticas específicas que no abarcan un proyecto societal global, sino que sólo se articula como *single-issue-movement*; para el caso de los movimientos multiculturalistas, sólo su institucionalización y academización posterior implicará el intento de trascender esta limitante “monotemática” mediante el establecimiento de coaliciones “inter-disciplinarias”;
- una composición social heterogénea, “multiclasista”,

con un fuerte componente procedente de las clases medias, lo cual para algunos analistas plantea el problema de cómo identificar el “sujeto histórico” (Alonso 1988);

-y, probablemente como consecuencia de dicha composición plural, una constante tematización de la identidad y la subjetividad (Raschke 1988).

### La aportación del postmodernismo

La contribución “europea” al multiculturalismo no se limita a los análisis sociológicos de Touraine, Melucci, Giddens et al. Es el ámbito filosófico y sobre todo epistemológico en el que los movimientos multiculturalistas y su reivindicación de una nueva “política de la diferencia” encuentran un peculiar aliado académico: el giro “postmoderno” o “post-estructuralista”, que ha protagonizado la filosofía francesa de los años setenta y ochenta (Frank 1989). El punto de partida de dicho giro - la crítica a la “metafísica” universalista de las omnipresentes “estructuras elementales” que según Lévi-Strauss (1979) operan de forma subyacente en todo tipo de sociedad humana - y su consecuencia epistemológica - la ruptura con las nociones occidentales, supuestamente eurocéntricas y reificadas, de “individuo”, “sociedad” e “historia” -, constituyen, a la vez, un punto de llegada de los primeros movimientos multiculturalistas de finales de los años sesenta. La disidencia filosófica confluye con la disidencia política, social y cultural en su énfasis en el carácter construido y por tanto arbitrario de los actores sociales (de Castell & Bryson 1997). Es sobre todo el feminismo tanto académico como político quien ofrece una primera crítica sistematizada al universalismo y esencialismo subyacentes en las nociones occidentales del análisis social (Kincheloe & Steinberg 1997).

Partiendo de esta crítica feminista de la supuesta neutralidad genérica del pensamiento occidental, que camufla su carácter patriarcal y autoritario bajo la singularización y monopolización del “Conocimiento” (Singh 1995), las diferentes corrientes postestructuralistas coinciden en su afán de deconstruir los grandes “relatos” hegemónicos, las autorizadas “narrativas” occidentales que dotan de sentido a la “nación”, su “cultura” y “patrimonio” común y con ello legitiman los poderes fácticos vigentes en las sociedades contemporáneas (Dreyfus & Rabinow 1982). Este afán “deconstructivista”, crítico y disidente del postestructuralismo es retomado y aprovechado por los protagonistas de los movimien-

tos multiculturalistas en su intento de demostrar el carácter subversivo y potencialmente contrahegemónico del propio multiculturalismo<sup>4</sup>.

Dos conceptos nucleares del nuevo paradigma discursivo – las nociones de identidad y de poder – ilustran el grado de confluencia alcanzado entre los nuevos movimientos sociales y sus exequetas postestructuralistas. La corriente postestructuralista retoma la noción de los “nuevos movimientos sociales” haciendo especial hincapié en su faz identitaria. La identidad se vuelve una preocupación constante de los movimientos. Lejos de ser simple expresión de los intereses comunes de un grupo, la identidad se convierte en “política identitaria”, en negociación de múltiples identidades frente a diversos contrincantes sociales (Slater 1994). La correspondiente “política de la diferencia” es liberadora y emancipadora mientras desenmascara los falsos esencialismos reduccionistas que bajo la “estrategia de la asimilación” (Zarlunga Kerchis & Young 1995:9) reúne tanto a los nacionalismos burgueses como al marxismo clásico. Como las identidades ya no son simples expresiones fidedignas de las posiciones que ocupan los individuos en el proceso de producción, estas identidades se diluyen: ya no corresponden a sujetos identificables, sino a meras “posiciones de sujeto” (Laclau 1985:32).

A lo largo del subsiguiente proceso tanto conceptual como político-cultural, los “sujetos sociales” son descentrados y des-esencializados. El individuo ya no es concebible como un “agente completamente coherente, ‘racional’, auto-consciente y capaz de acceder directamente a la realidad y a la verdad”, sino que se reduce a un “conjunto de potenciales y actuales posiciones de sujeto” (Rattansi 1999:78). Por consiguiente, para que un determinado movimiento multiculturalista se afiance y sobreviva los vaivenes de sus manifestaciones espontáneas y puntuales, tendrá que inventar, generar y/o nuevos sujetos sociales que, a su vez, necesitarán engendrar prácticas culturales específicas del grupo o movimiento en cuestión. Como demuestra Eyerman (1999) para el la iniciativa afroamericana Harlem Renaissance y su vinculación a los movimientos de derechos ciudadanos de los años sesenta y setenta, la praxis cultural genera nuevas identidades colectivas mediante la ritualización del propio quehacer asociativo.

Con ello, los heterogéneos movimientos que desde los años sesenta comienzan a articular los intereses

específicos de las minorías subalternas de las sociedades contemporáneas pronto adquieren un matiz eminentemente cultural. Varios estudiosos de los nuevos movimientos contestatarios tanto norteamericanos como europeos y latinoamericanos afirman la necesidad de indagar en la relación entre un determinado movimiento social y las prácticas culturales de sus miembros. Sobre todo en contextos de marginación socioeconómica y/o política, la cultura se puede convertir en pilar básico de una acción colectiva (Eckstein 1989). Recreando prácticas culturales locales y adaptándolas a nuevas situaciones extralocales, el movimiento es “re-significado”, genera su propia identidad y puede convertirse con ello en una nueva “comunidad” para sus miembros (Escobar 1992, Alvarez & Escobar 1992). Surgirían así “patrimonios culturales” plurales, alternativos y contestatarios.

Este proceso, no obstante, se encuentra limitado y condicionado por la influencia y vigencia ejercida por el segundo de los conceptos teóricos aportados por el postestructuralismo: la noción básicamente foucaultiana del “poder”, formulada para superar la excesiva fijación en el Estado - supuestamente todopoderoso - frente al actor social, reducido a mera víctima. Tanto el Estado como la sociedad son actores que actualizan relaciones de poder (Laclau & Mouffe 1987). Un concepto no substantivista, sino relacional del poder evita objetivarlo en instituciones cuasi-personalizadas y permite “coger al poder en sus extremidades, allí donde se vuelve capilar” (Foucault 1992:14). El correspondiente enfoque se centraría no en las instituciones en sí, sino en las desiguales relaciones que existen entre ellas; en estas relaciones, el poder conformaría “una estructura total de acciones cargada encima de las acciones posibles” (Foucault 1982:220). El Estado, por consiguiente, ya no es el destinatario preferencial de las “prácticas discursivas” de los nuevos movimientos sociales, puesto que las identidades individuales se construyen a partir de “adversarios” polifacéticos y oblicuos, no de un poder central.

En el terreno del multiculturalismo, la relacionalidad y ubicuidad de esta definición del poder, “des-centrada” de la tradicional fijación monotemática en el Estado como antagonista, acaba relativizando las fronteras entre “nosotros” y “los otros” (Kristeva 1990). No obstante, los movimientos multiculturalistas en defensa de determinados derechos de las “minorías” que conforman sus activistas y/o destina-

tarios requieren de un “otro” imaginario para sostener su capacidad de convocatoria y movilización colectiva, dado que “toda identidad es más bien contra alguien que a favor de alguien” (Lamo de Espinoza 1995:29). Así, la problematización del concepto de poder por extensión también problematiza la distinción entre la sociedad mayoritaria y dominante, por un lado, y las minorías dominadas, por otro (Brah 1996).

Precisamente por las consecuencias políticas que tiene esta relativización anti-esencialista de las identidades hasta entonces binarias y antagónicas de los movimientos sociales en su capacidad de movilización, el encuentro con el postestructuralismo será un parteaguas para el conjunto de este tipo de movimientos. Como se demostrará a continuación, una vertiente del multiculturalismo procurará redefinir y “domesticar” la crítica postestructuralista en lo que habitualmente se etiqueta como teorización acerca de la “condición postmoderna” (Lyotard 1984), mientras que otra vertiente radicalizará dicha crítica conceptual del esencialismo y su aplicación multicultural en un discurso autodenominado “post-colonial” (cfr. abajo).

Existen obvias “afinidades electivas” entre el multiculturalismo y la corriente postmoderna. Cuando desde los años ochenta el desafío postestructuralista paulatinamente comienza a institucionalizarse en el ambiente académico primero francés y luego anglosajón como “pensamiento postmoderno”, el punto de partida será la crítica del proyecto moderno de la Ilustración, entendido ahora como un intento hegemónico de subyugar, uniformizar y – en última instancia – silenciar una multiplicidad de culturas, patrimonios, identidades y narraciones bajo la canonización del racionalismo cartesiano y del criticismo kantiano<sup>5</sup>.

Aunque el subsecuente debate acerca del carácter potencialmente represivo versus emancipatorio de la modernidad europea en lo fundamental acaba replanteando el ya “clásico” análisis de Horkheimer & Adorno (1997) sobre la dialéctica ambigüedad inherente desde sus orígenes en el proyecto de Ilustración, el enfrentamiento teórico desencadenado sobre todo entre la segunda generación de la Escuela de Frankfurt (Habermas 1985, 1996) y los “nuevos” filósofos franceses (Lyotard 1984) se profundiza gracias a la aportación de los movimientos multiculturalistas. Las estructuras “totalizadoras” del discurso

moderno son criticadas por su inherente esencialismo conceptual, evidenciado en la oposición semiótica de “significado” y “significante”, en la dicotomía marxiana de “base” y “superestructura”, en la distinción freudiana entre “lo latente” y “lo manifiesto” así como en las explicaciones supuestamente mono-causales de Habermas (1982) acerca de la “colonización” del “mundo vivencial” por la “lógica del sistema” (Sarup 1996, Žizek 1999). Estos enfoques “modernistas” son rechazados porque su tendencia a dicotomizar los fenómenos sociales acaba “binarizando” la diversidad existente (Rattansi 1999).

### Institucionalizando el multiculturalismo

Como ya mencionamos, el énfasis postmoderno en la pluralidad de identidades, géneros y culturas conforma el parteaguas del multiculturalismo. Todos los “nuevos” movimientos sociales recurren a la acción colectiva para construir nuevas identidades; las “identidades proyecto” (Castells 1998) de dichos movimientos no son el punto de partida, sino el objetivo y resultado de la movilización. Esto implica que para consolidarse como movimiento social y para impactar en el conjunto de la sociedad, el multiculturalismo requerirá de una fase de construcción y estabilización de las identidades de los nuevos actores sociales cuyo surgimiento y consolidación alberga. Sin embargo, el afán de construir nuevas identidades delimitables es un “clásico” anhelo de la época moderna, no del lúdico juego postmoderno con identidades múltiples y heterogéneas (Bauman 1996). Estas identidades permanentemente “recicladas”, sin embargo, no generan discrecionalidad identitaria: el movimiento social corre el riesgo de diluirse a través de la paulatina individualización de “estilos de vida personales y un consumismo cosmopolita” (Modood 1997:21). Por ello, los movimientos multiculturalistas, como los demás “nuevos” movimientos sociales, refuncionalizan la cultura como un recurso emancipatorio (Habermas 1996:246).

Las nuevas identidades se construyen precisamente en el “gozne entre sistema y mundo vivencial” (Habermas 1981:581), de cuya confrontación surge un potencial de protesta que convierte la cultura, la forma de vida, la identidad diferencial, en su panacea, en su patrimonio diferencial. Por ello, ya en los años ochenta la gran mayoría de los protagonistas del multiculturalismo sobre todo anglosajón comienza a distanciarse del discurso postmoderno de la filosofía



1. XXX

tanto francesa como estadounidense y de su radical de-construcción de todo tipo de esencia conceptual (Willett 1998).

Mientras que el constructivismo filosófico profundiza en la noción “híbrida”, “poli-contextual”, “escenificada” y por tanto “construida” (Schmidt 1997) de las identidades sociales, cuyo carácter ontológico se reduce a entidades lingüísticas (Searle 1997), el discurso dominante de los movimientos multiculturalistas rompe con la de-construcción filosófica y retorna a sus inicios como disidencia ética, cultural y política.

El resultado de este giro hacia la praxis política es un “pragmatismo moral” (Willett 1998) que deliberadamente mezcla el desciframiento y la deconstrucción crítica de la ideología esencialista occidental con enfoques “constructivos” provenientes sobre todo de la tradición dialéctica de la filosofía europea. Tanto del marxismo clásico como de la Escuela de Francfort se adoptan nociones poco “postmodernas” como “represión”, “alienación” y “hegemonía” (Willett 1998).

Para el autoanálisis de los propios movimientos afro-americanos, indígenas, feministas, gay-lesbianos etc., se postula la necesidad de partir de antagonismos realmente existentes en el seno de la sociedad y de la

relación que mantienen los diversos actores sociales con el Estado. Sobre todo en contextos de desigualdad socioeconómica, incluso la actividad meramente “cultural”, no política, desplegada por un determinado actor social se inserta en procesos hegemónicos, de lucha por la distribución y apropiación de poderes entre grupos dominantes y subordinados.

Superando el maniqueísmo originalmente implícito en la noción de hegemonía (Gramsci 1977), en su reformulación “multicultural” es posible aplicarla a todo tipo de prácticas y patrimonios culturales que constituyen sistemas de sentidos y valores generados en contextos de dominación y subordinación y que por tanto han internalizado dichas desigualdades<sup>6</sup>. Lo distintivo de esta noción de hegemonía es su “doble cara” - paradójicamente, lo hegemónico es tanto un proceso como el resultado de dicho proceso (Mallon 1995).

Sin embargo, los generadores y portadores de las prácticas culturales que conforman un determinado movimiento no son simples víctimas de imposiciones hegemónicas, sino que son, a la vez, artífices creativos de estas prácticas; se trata por tanto de una “dinámica de doble vía” (Stephen 1993:28). La elaboración de una identidad propia en un proceso de recreación de prácticas culturales y de apropiación de espacios de auto-

nomía, característica fundamental de los nuevos movimientos sociales de cuño multiculturalista, también es, por consiguiente, una “construcción hegemónica” (Laclau & Mouffe 1987:162), que bajo determinadas circunstancias puede convertirse en resorte de una estrategia “contrahegemónica” frente a los poderes dominantes (Varese 1988, Mallon 1995). Como “fuentes de sentido”, las identidades construidas a lo largo de una movilización social, proyectadas hacia el futuro pueden confluir con identidades residuales, producto de resistencias generadas por “comunidades” contrahegemónicas (Castells 1998).

Para los movimientos multiculturalistas, el afianzamiento normativo de estas nuevas identidades ha pasado por una fase de “re-esencialización” de diferencias originalmente construidas. De forma paralela al inicio de la institucionalización cultural, educativa, académica y luego política del multiculturalismo, es sobre todo en el contexto de los estudios étnicos y culturales (cfr. abajo) donde las diferencias “raciales”, “étnicas” y/o “culturales” se utilizan como argumentos en la lucha por el acceso a los poderes fácticos (Grillo 1998).

En esta estrategia, nuevamente se acude al prototipo del feminismo, cuya noción de “cuotas” de acceso al poder es retomada por el multiculturalismo para generar un sistema altamente complejo de trato diferencial de grupos minoritarios. El objetivo de esta política de “acción afirmativa”, aplicada primero en los órganos de representación y toma de decisiones de los propios movimientos y posteriormente trasladada al ámbito académico, cultural y educativo, consiste en paliar las persistentes discriminaciones que por criterios de sexo, color de piel, religión, etnicidad etc. sufren las minorías a través de una deliberada política de “discriminación positiva” (Pincus 1994).

Ante las críticas formuladas desde el ámbito tanto académico como político contra este trato diferencial y su distinción un tanto artificial entre discriminaciones “negativas” versus “positivas”<sup>7</sup>, el multiculturalismo reivindica la diferencia normativa entre las discriminaciones históricamente sufridas por los miembros de un colectivo estigmatizado, por un lado, y las discriminaciones que a nivel individual puede generar la política de “acción afirmativa” para determinados miembros del grupo hegemónico, por otro (Mosley & Capaldi 1996).

Transferida de su inicial contexto feminista y su análisis de las diferencias generizadas al nuevo contexto

multicultural, para ser efectiva la política de cuotas requiere de cierta estabilidad en las “fronteras” y delimitaciones establecidas no sólo entre la mayoría hegemónica y las minorías subalternas, sino asimismo entre cada uno de dichos grupos minoritarios. Con ello, paradójicamente, cuanto más éxito tiene el movimiento multiculturalista en la praxis social, más profundiza en una noción estática y esencialista de “cultura”. Subsumiendo diferencias “raciales”, “étnicas”, “culturales”, “subculturales” y relativas a los “estilos de vida”, el nuevo concepto multiculturalista de “cultura” se asemeja cada vez más a la noción estática que la antropología había generado en el siglo XIX y que pretendía definitivamente superar a finales del siglo XX (Vertovec 1998).

La evidente culturalización detectable en los discursos públicos que en los años ochenta giran en torno a cualquier problema social constituye, a la vez, el principal logro y el mayor peligro de los movimientos multiculturalistas (Giroux 1994). Al tratar a las minorías como “especies en vías de extinción” (Vertovec 1998:36) y diseñar políticas exclusivamente orientadas hacia su “conservación”, el multiculturalismo aplicado a la intervención educativa y social corre el riesgo de “etnificar” la diversidad cultural de sus destinatarios originales.

Como alertan Balibar & Wallerstein (1988) y Giroux (1994), la apropiación de este tipo de discurso esencialista de la diferencia por parte de los grupos hegemónicos genera nuevas ideologías de supremacía grupal que basan sus privilegios en un culturalismo difícil de distinguir del “nuevo racismo cultural”. A menudo, autores sobre todo europeos critican la indirecta confluencia entre la tendencia segregacionista del multiculturalismo recién institucionalizado en Estados Unidos y un incremento de la xenofobia y el racismo: ambos coinciden en relativizar la vigencia universal de los derechos humanos más allá de las - supuestas o reales - diferencias culturales (Martiniello 1998).

### En busca de la sociedad

Cuando el discurso multiculturalista pasa así del ámbito meramente académico a adquirir una creciente influencia en la opinión pública sobre todo norteamericana, a finales de los años ochenta e inicios de los noventa surge un debate político acerca del futuro de las sociedades occidentales. La confluencia de los “discursos de la diferencia”, por un lado, con cambios cua-

litativos en la composición y por tanto la autopercepción de las clásicas sociedades de inmigración, por otro lado, impregna este debate de un fuerte carácter normativo: ¿hacia dónde deberían evolucionar las sociedades contemporáneas de composición multicultural?

Al inicio de la confrontación se percibe un fuerte maniqueísmo entre posiciones universalistas y particularistas a ultranza. Mientras que los defensores del liberalismo clásico y del antiguo asimilacionismo sostienen que la única alternativa al clásico paradigma integracionista del *melting pot* son las neotribales “comunidades cercadas” (Blakeley & Snyder 1997), que acabarán descomponiendo el “proyecto” común del “sueño americano” (Miller 1998), sus antagonistas - ubicados sobre todo en la ideología de la afrocentricity - resaltan el carácter nada neutro, sino eurocéntrico del supuesto universalismo estadounidense (Scharenberg 1998). Frente a esta interpretación, la tradición liberal del pensamiento político defiende la democracia “universalista” como un mecanismo meramente procedural, exento de contenidos culturales particulares (Eller 1997). Este supuesto axiomático del universalismo es rechazado por el discurso multiculturalista. A pesar del proceso de secularización y del laicismo como principio de las democracias contemporáneas, su trasfondo sigue revelando una determinada matriz cultural, la cristiana. En este sentido, la separación liberal de lo público y lo privado no establece un “terreno neutro”, sino que impone una forma específica de concebir la política (Taylor 1993).

Sin embargo, la crítica que desde el particularismo se formula contra el proyecto integracionista estadounidense no se restringe a las minorías étnicas, sino que es retomada por aquellos sectores de la sociedad mayoritaria que rechazan las ingerencias públicas - tachadas como “centralistas” - en sus ámbitos locales y regionales. Según una percepción creciente en estos sectores, “todos somos minorías”, por lo cual somos “propietarios” de determinados patrimonios culturales y portadores de derechos y obligaciones únicamente en función de nuestra pertenencia a determinadas comunidades integradas de forma segmentada en el conjunto de la nación. La correspondiente noción de ciudadanía tampoco puede ser neutra o meramente formal, como lo estipula el ideal del “patriotismo constitucional” (Habermas 1996), sino que ha de tener una faz comunitaria, definida en términos culturales y/o nacionales, según sus particulares “valores subyacentes” (Miller 1997:174).

Durante los años noventa, el resultante “comunitarismo” se establece como el movimiento políticamente más influyente que ha surgido de forma indirecta en los confines del multiculturalismo<sup>8</sup> y que desafía el “monopolio” discursivo del que hasta entonces disfrutaba el liberalismo en la teoría política sobre todo estadounidense. Sin embargo, sus consecuencias prácticas para el multiculturalismo en su afán de institucionalización permanecen reducidas (Martiniello 1998).

La a menudo simplificante dicotomización entre universalismo occidental hegemónico y particularismos étnicos y culturales potencialmente contrahegemónicos se acentúa aún más en el ámbito afín de las relaciones internacionales (Martiniello 1998). Las polémicas tesis de Huntington (1997) acerca del inevitable “choque de civilizaciones” entre el “bloque cristiano-occidental” y sobre todo “el Islam” profundizan y parovechan la estereotípica visión de “Oriente” como otredad incomensurable con “Occidente” (Hunter 1998); a la vez, desencadenan - ya antes del 11 de septiembre de 2001 y más aún posterior al mismo - toda una serie de especulaciones acerca del impacto que ocasiona el “peligro del Islam” en un mundo cada vez más globalizado y pluricéntrico (Barber 1995, Humphrey 1998).

En dicho debate sobre universalismo y particularismo, ambas partes coinciden en identificar a “Occidente” con el proyecto moderno y con la concepción universalista e individualista de los derechos humanos, por un lado, y a las culturas no-occidentales con tradicionalismo, colectivismo y el rechazo de los derechos humanos, por otro lado (Schulte 1992, Gelfand & Holcombe 1998). Contra esta tendencia maniquea, cabe recordar que el universalismo no es más que “un localismo globalizado” (de Sousa Santos 1997:9), cuya noción de derecho humanos ha surgido en un determinado contexto cultural. A raíz de este tipo de amonestación relativizante surge un segundo debate menos dicotómico en sus conclusiones políticas y más directamente enfocado hacia el multiculturalismo. Partiendo del citado reconocimiento de que el universalismo como forma específica de conceptualizar derechos y obligaciones es producto de una determinada tradición occidental, cabe preguntarse si ello automáticamente debe hacer sospechar de todo planteamiento universalista (de Lucas 1998).

Desde esta perspectiva, “el imperialismo escondido y el monoculturalismo implícito” (Pinxten 1997:155) en la

tradicional concepción de los derechos humanos ha de ser des-contextualizado y separado de los derechos humanos como tales, para rescatar la aportación –incidentalmente “occidental”, pero en principio universalizable– que realiza la original Declaración de Derechos Humanos a la formulación de un nuevo concepto inclusivo de ciudadanía (Donald 1996).

La subsecuente tarea, en la que coinciden los liberales y comunitarios menos dogmáticos <sup>9</sup>, consiste en reconocer el pluralismo cultural existente en las sociedades contemporáneas y formular nuevos mecanismos de negociación y “criterios procedimentales transculturales” (de Souza Santos 1997:9) que respeten el principio de que “sólo puede haber consenso a partir de la diversidad” (de Lucas 1998:205).

Una “ciudadanía multicultural” deberá basarse, por una parte, en los derechos individuales *qua* ciudadanos, y, por otra parte, en el reconocimiento mutuo de “derechos grupales diferenciales” por todos los componentes de una sociedad. La concreción específica de estos derechos sólo será factible si en cada contexto multicultural los derechos universales se traducen en derechos particulares de determinados grupos (Kymlicka 1995).

Como el punto de partida para este diálogo multicultural-liberal es la negociación del reconocimiento de derechos colectivos por parte de un Estado basado en la concesión de derechos individuales, los partícipes de dicho diálogo necesariamente serán las “comunidades” que se consideran portadoras de estos derechos diferenciales. Con ello, el propuesto “compromiso” liberal-multicultural llevado a la práctica desencadenaría una “invención”, institucionalización y “reificación” de las comunidades culturalmente “diferentes” (Caglar 1997:179).

### **El multiculturalismo entre establishment y disidencia**

Cuando a finales de los años ochenta las elites académicas de estas diferentes comunidades sexuales, étnicas y/o culturales que originalmente habían impulsado a los nuevos movimientos sociales logran asentarse en una gran mayoría de los espacios educativos y académicos estadounidenses (cfr. abajo), el multiculturalismo y su expresión política, la “acción afirmativa”, se establecen como un discurso hegemónico en gran parte de la opinión pública sobre todo anglosajona. A partir de ahora, muchos de los prota-

gonistas de estos movimientos se dedicarán a defender las “cuotas” de poder conquistadas dentro de las instituciones públicas no sólo frente al antiguo anti-multiculturalismo asimilacionista de la “dercha histórica”, sino sobre todo frente a dos corrientes críticas, articuladas desde posiciones políticas muy próximas al primer multiculturalismo como movimiento social.

En primer lugar, se trata de aquellos que coinciden con el multiculturalismo institucionalizado y hegemónico en la necesidad de superar el anárquico *anything goes* (Feyerabend 1976) del pensamiento postmoderno, pero que – a diferencia del multiculturalismo “oficializado” – insisten en la necesidad de distinguir entre identidades subjetivas, por una parte, y relaciones de poder objetivamente existentes en el seno de la sociedad, por otra.

Desde su “giro postestructuralista”, el multiculturalismo se enfrenta a una creciente crítica formulada desde la tradición marxista de los estudios culturales (cfr. abajo) y desde la Escuela de Francfort. Mientras que algunas corrientes sobre todo postestructuralistas hacían hincapié en el carácter no esencial, sino construido y aleatorio de todo tipo de fenómeno social, otra vertiente luego hegemónica del multiculturalismo por razones estratégicas recurre a un concepto nuevamente esencialista de la cultura y la identidad (cfr. abajo).

Entre estas posiciones constructivistas versus esencialistas, la teoría crítica sostiene que es preciso distinguir entre aspectos esenciales, “materiales” de la realidad social y otros aspectos, no “materiales”, sino “culturales”, para analizar la dialéctica relación que enlaza a ambos – algo que el multiculturalismo ha marginado por completo (Eagleton 1997b).

Ante la proliferación de identidades parciales y excluyentes promovidas por los nuevos movimientos sociales, la teoría crítica de la sociedad recuerda “el peligro de un desarmante descuido del análisis del ‘sistema’ como totalidad articulada” (Grüner 1998:38). Por consecuencia, este tipo del análisis postula la necesidad de “restituir a la teoría el eje de las clases y sus luchas” (Grüner 1998:38), puesto que la equiparación - supuestamente horizontal e integral - de las diferencias culturales, étnicas y de género con las desigualdades sociales resulta ideológicamente interesada (Eagleton 1997b).

Esta vertiente abiertamente disidente del multiculturalismo recuerda la creciente “compatibilidad” entre

el éxito del discurso multicultural de la diferencia, por un lado, y la universalista transnacionalización del capitalismo, por otro lado, que logra mercantili- zar todo tipo de faceta identitaria y cultural (Jameson 1991). Como resultado de este proceso de incorporación “diferencial” en el mercado, el multi- culturalismo imperante asume “una nueva y poderosa forma de fetichismo ideológico” (Grüner 1998:26).

Una vez extendido tras la caída del muro de Berlín el sistema capitalista a lo largo y ancho del planeta y diluidas las dependencias unilaterales entre “metró- polis” colonialistas y “periferias” dependientes, el único desafío restante reside en la “autocolonización” (Zizek 1998). El carácter autorreferencial del discurso “tolerante” con las diferencias culturales revela un nuevo tipo de eurocentrismo.

La segunda corriente crítica con la ya institucionaliza- da “política de diferencia” cuestiona dos de los prin- cipales postulados del multiculturalismo: por un lado, su elección del ámbito educativo y académico anglo- sajón como campo preferencial de actuación y reivin- dicación, y, por otro lado, su insistencia en la necesi- dad de construir comunidades delimitables y portado- ras de identidades discernibles.

En primer lugar, un grupo de intelectuales, historiado- res y estudiosos del subcontinente indio, conocido luego como el Subaltern Studies Group, desencadena a finales de los años ochenta y comienzos de los noventa un debate criticando la excesiva fijación - pri- mero de la historiografía, pero luego por extensión de la academia anglosajona en general - hacia el elitis- mo y eurocentrismo en los estudios de los países del sur (Prakash 1994). Los representantes de este grupo constatan que a pesar de todos los intentos de “mul- ticulturalizar” el ámbito académico anglosajón, la mirada hacia “el otro” externo y lejano apenas se dis- tingue de la clásica percepción colonial de la diversi- dad cultural.

El “orientalismo” ya analizado por Said (1978) como estructurante de la percepción occidental del otro per- siste incluso en la teorización multicultural y anticol- onialista de las relaciones norte-sur (Dirlik 1997)<sup>10</sup>. Mediante el multiculturalismo, esta mirada eurocéntri- ca pretende re-substancializar las identidades post- coloniales que están surgiendo en los países de las antiguas colonias de Occidente. La tarea consiste por

tanto en “provincializar” la mirada occidental, a la vez que se redimensiona y “reterritorializa” el mundo no- occidental (Gandhi 1998).

Contra el generalizado victimismo cultivado acerca de la “condición colonial” por las elites académicas tanto en el ámbito anglosajón como en el propio Tercer Mundo, una nueva generación - a menudo formada entre uni- versidades del norte y del sur - reivindica la memoria histórica ante la “mistificante amnesia colectiva acerca de las secuelas coloniales” (Gandhi 1998:4). El resul- tante discurso “post-colonial” problematiza la lógica binaria de colonizadores versus colonizados, aún pre- sente en el análisis de Said (Sarup 1996). En vez de reproducir de forma acrítica los postulados occidentales - multiculturalistas o asimilacionistas - acerca de la sociedad contemporánea, una reconceptualización de la dialéctica relación entre colonizadores y colonizados y su persistencia en los países post-coloniales cuestio- nará asimismo las nociones occidentales de “identi- dad”, “cultura” y “nación” (Gandhi 1998).

Las identidades que se están generando en la época post-colonial no corresponden a límites territoriales o a delimitaciones culturales. Los nuevos sujetos parti- cipan de varias tradiciones culturales - occidentales, autóctonas y/o mestizas - a la vez; por ello, no es posible postular, tal como lo hacía el multiculturalis- mo, una tendencia a la congruencia entre sujetos, identidades, culturas y comunidades. Las identidades se tornan “límitrofes” y parciales, se constituyen como “puntos de sutura” (Hall 1996:5) entre culturas y comunidades (Bhabha 1996:54).

El sujeto post-colonial simultáneamente está “dentro y fuera” de su ámbito cultural de origen, creando así un “tercer espacio” entre la cultura hegemónica y la cultura subalterna. Como sujeto colectivo, surgirá una comunidad identitaria necesariamente híbrida y auto- rreflexiva, que rehúsa las exigencias externas de leal- tades antagónicamente enfrentadas (Bhabha 1998). Sus facetas de identidad serán producto de un proce- so de “hibridación” o “creolización” cultural. La hibri- dez cultural no es un producto privilegiado de los paí- ses del sur, dado que la persistente condición post- colonial enlaza profundamente la suerte de Occidente con la de sus antiguos espacios de imaginación col- onial (Bhabha 1994).

La consecuente hibridación de las identidades arti- culadas en las metrópolis de los antiguos imperios



2. XXX

coloniales desafía el credo multicultural, ya que sus actores a menudo se resisten a cualquier tipo de clasificación. Ni siquiera las denominadas *hyphenated identities*, las “identidades escritas con guión” para expresar la ambigua lealtad e identidad de sus portadores “afro-caribeños”, “paquistaníes-británicos” o “franco-argelinos”, logran reflejar el abanico posible de identificaciones, puesto que nuevamente equiparan identidad con cultura y nacionalidad (Caglar 1997).

Es aquí donde sus propios críticos también detectan una limitación importante del potencial explicativo del discurso postcolonial: la celebración de la multiplicidad, del solapamiento y de la recíproca fertilización de identidades concebidas como fluidas a veces parece enfocar demasiado una determinada situación histórica, la búsqueda de nuevas identidades en contextos posteriores al derrumbe de los grandes imperios (Friedman 1999). Generalizar a partir de esta situación concreta acerca de las identidades en general adolece de “un exceso metafísico y a la larga historizante” (Grüner 1998:59). La posible transitoriedad de las nuevas identidades ambiguas restringe el valor explicativo del concepto de hibridez (Venn 1999:263).

La contribución principal del discurso postcolonial al debate en torno al multiculturalismo y su institucio-

nalización reside en la cuestión del esencialismo. El énfasis puesto sobre todo por Bhabha en el carácter ambivalente, fluido e híbrido de las diferencias culturales y las consecuentes políticas identitarias desafía las posibilidades de generar sujetos políticos alternativos y de definir sus respectivos patrimonios culturales. Al igual que su antecedente postestructuralista, la deconstrucción postcolonial de las identidades delimitables corre el riesgo de desmovilizar al movimiento social y/o a deslegitimar la institución pública multiculturalizada mediante políticas de acción afirmativa.

Frente a la consecuente sensación de “vacío identitario”, Hall (1996) y Spivak (1998) han resaltado la capacidad de los nuevos actores sociales de recurrir a una especie de “esencialismo estratégico” que temporal y transitoriamente permite a las nuevas comunidades culturalmente híbridas a “encubar” sus múltiples facetas identitarias para poder sobrevivir como colectivo en el conjunto de la sociedad multicultural. Este concepto acerca la crítica postcolonial al multiculturalismo institucionalizado: a pesar de los evidentes riesgos ya mencionados que implica la política de acción afirmativa, en determinadas fases las comunidades étnicas y/o culturales requieren de empowerment, un “empoderamiento” explícito y estratégico que necesariamente fomentará la esencialización identitaria, pero que simultáneamente creará las con-

diciones para que los miembros de estas comunidades puedan acceder a las instituciones de la sociedad mayoritaria (Sleeter 1991).

El pensamiento multiculturalista, originado en una serie de movimientos sociales específicos y monotématicos, se ha constituido así en un influyente factor que participará de forma activa en la reformulación de las políticas públicas de las sociedades contemporáneas (Vertovec 1998).

## Hacia una “interculturalización” del multiculturalismo

Una vez trazados los orígenes del multiculturalismo como un conjunto de movimientos sociales y su posterior proceso de institucionalización, academización y “domesticación” discursiva, a continuación se analiza la relación que dentro del ámbito académico contemporáneo establece el “legado multicultural” con las ciencias sociales y humanidades que estudian fenómenos y temáticas de “lo intercultural”. Por último, esta discusión disciplinaria desemboca en la formulación programática de una futura “antropología de la interculturalidad”.

### Academizando las diferencias

Por razones eminentemente estratégicas y prácticas, los primeros pasos hacia la implantación de medidas destinadas a multiculturalizar a las sociedades contemporáneas se centran en dos ámbitos de actuación: en la escuela pública y en la Universidad (Banks 1986a). Como en los afines movimientos sociales surgidos en torno a la disidencia ciudadana frente a la guerra de Vietnam, ante el escaso impacto directo obtenido en la sociedad estadounidense el multiculturalismo también opta por la “marcha a través de las instituciones” para ampliar su influencia y asegurarse su sobrevivencia y permanencia como movimiento disidente. Las transformaciones que simultáneamente se estaban dando al interior del sistema de educación superior favorecían la rápida integración académica del multiculturalismo.

Antes de la institucionalización de los protagonistas “étnicos” del multiculturalismo a través de la Universidad, en una primera fase de lo que luego se conocería como los “estudios étnicos” la academia es presionada “desde la calle” por las reivindicaciones de

los movimientos afroamericanos, chicanos e indígenas. Como respuesta, se comienza a diversificar y “multiculturalizar” el curriculum de varias ciencias sociales y humanidades (Banks 1986b). El paso de los cursos monográficos sobre determinadas minorías étnicas y/o culturales, aún firmemente integrados en el seno de carreras ya “clásicas” como la antropología, al establecimiento de los “estudios étnicos” como carreras autónomas nuevamente es propiciado con el apoyo indirecto del feminismo. A lo largo de los años setenta e inicios de los ochenta, el programa político-ideológico del feminismo se academiza no a través de los actuales “estudios de género”, sino en su primera vertiente como “estudios de la mujer” (Stolcke 1992). La distinción es significativa, puesto que la implícita noción de estudios realizados “por la mujer y para la mujer” conlleva el postulado metodológico de una supuesta identidad y/o una estrecha interrelación entre el sujeto investigador y el sujeto investigado (Mies 1984).

La resultante política de “acción afirmativa” no sólo es una reivindicación de tipo ético, sino que connota la necesidad de incluir la personalidad y “posicionalidad” (Torres 1999:253) del sujeto investigador en la propia investigación. Este concepto metodológico y en últimas instancias epistemológico también se logrará imponer en los estudios étnicos, que a partir de ahora tenderán a generar autoestudios –monográficos o comparativos– de minorías étnicas realizados por representantes académicos de dichas minorías. Con ello se persigue el afán de “descolonizar” a las ciencias sociales y sobre todo a la antropología de su tradicional mirada jerarquizante y colonial frente al “otro” (Gordon 1991). La multiculturalización de facto de la composición del profesorado y alumnado será el primer resultado palpable de este giro hacia el autoestudio étnico (Torres 1999).

El consecuente “éxito” de los estudios étnicos y su expansión cuantitativa hacia la práctica totalidad de las instituciones primero norteamericanas y luego británicas de educación superior, sin embargo, a la vez demuestra su “fracaso”. En vez de lograr una multiculturalización “transversal” de las disciplinas académicas, se obtiene un “nicho” propio desde el cual teorizar acerca de las políticas de identidad y diferencia. Esta marginalidad estructural es reforzada por la política de acción afirmativa, que acaba imponiendo identidades cada vez más compartamentalizadas y esencializadas a los solicitantes del puesto en cuestión. Las cuotas de trato preferencial frecuentemente establecidas a partir de una rígida y arti-

ficial combinación de características demográficas – sexo, edad, lugar de origen – con adscripciones identitarias – etnia, “raza”, orientación sexual – minoriza, individualiza y, por último, desmoviliza tanto al profesorado como al alumnado involucrado en los movimientos multiculturalistas (Reyes 1997).

Como consecuencia, las “guerras culturales” desencadenadas por la aparición de los estudios étnicos, por la política de discriminación positiva así como por los intentos de multiculturalizar no sólo a la academia, sino a todas las instituciones públicas, a menudo se ha centrado en reducidas “guerras de campus” (Arthur & Shapiro 1994), carentes de un impacto generalizado en la sociedad contemporánea. No obstante, aparte de los nichos de poder académico conquistados, su principal aportación consiste en haber despertado una nueva “sensibilidad” cultural y étnica en la opinión pública y de haber cuestionado por primera vez el “canon cultural” de las sociedades occidentales (Eller 1997).

Aprovechando este “boom” del concepto de cultura, y contra la tendencia hacia una nueva esencialización de las identidades, se dirige el giro protagonizado en los años ochenta y noventa por las autodenominadas “nuevas humanidades” (Gandhi 1998), entre las que predominan los “estudios culturales”, término acuñado por el ya mítico Centre for Contemporary Cultural Studies de la Universidad de Birmingham, fundado en 1964. Este innovador “campo interdisciplinario, transdisciplinario y a veces contra-disciplinario que funciona dentro de la dinámica de definiciones competitivas de cultura” (Kincheloe & Steinberg 1997:85) pretende trascender sus orígenes disciplinarios – a menudo filológicos - fusionando la noción filológica y estética de “texto”, el concepto de “representación” proveniente de los estudios de los medios de comunicación y la teorización antropológica y sociológica en torno a la “cultura” <sup>11</sup>.

La influencia de la antropología llega mediatizada a través de la sociología de la cultura de orientación marxista. Es sobre todo Williams (1976, 1981) quien como precursor directo impacta en la ampliación del concepto de cultura, recurriendo a la noción holística de cuño antropológico para superar las limitaciones del concepto a menudo elitista y estetizante desarrollado por las humanidades.

Más allá de las tradicionales fronteras disciplinarias que suelen dividir artificialmente el objeto de estudio

antropológico, sociológico, historiográfico o filológico, la producción y el consumo de “hechos” y “prácticas” culturales son analizados como “procesos de dotación de sentido” (du Gay et al. 1997:85). Esta confluencia con nociones antropológicas sólo ha sido posible gracias al giro simultáneamente realizado en antropología hacia el “postmodernismo” (Layton 1998). Tanto el enfoque semiótico y simbólico de Geertz (1987) como la “etnografía textual” (Marcus & Cushman 1982) y su reformulación como “crítica cultural” (Marcus & Fisher 1986) acercan la antropología a los estudios culturales.

Sin embargo, la posible confluencia entre los estudios culturales y la antropología fracasa ante el debate generado por el multiculturalismo en torno a la “teoría y política de identidad y diferencia” (Grossberg 1996). A pesar de sus críticas a la tendencia del multiculturalismo institucionalizado de esencializar y predeterminedar las delimitaciones entre grupos, culturas e identidades, los estudios culturales heredan la original reivindicación de los movimientos multiculturalistas de desmascarar todo tipo de identidad como constructo.

Es en este ámbito en el que la mencionada crítica postcolonial al esencialismo es transferida del análisis de las relaciones globales entre metrópoli y periferia colonial hacia el interior de las sociedades occidentales. A diferencia de la teorización antropológica acerca de las identidades (cfr. Dietz 2003), los estudios culturales descubren en la política de identidad el margen de libertad perdido al adoptar el concepto holístico de cultura. La identidad se equipara con la identificación individual, personal y con ello subjetiva y cambiante del actor social (Gilroy 1997), que sólo puede ser condicionada a través del juego dialéctico y relacional entre lo dominante y lo subalterno (Grossberg 1996).

Al aplicarla a las relaciones sociales grupales, esta noción básicamente lingüística de identidad tiende a reducir el análisis de la interacción concreta y empíricamente observable a la inventarización de recursos cuasiliterarios que “representan” y “narran” identidades (Rattansi 1999:83) así como al des-enmascaramiento y “reconocimiento de lo performativo” como procesos dinámicos de identificación (DuBose Brunner 1998:18). A pesar del programático afán de desarrollar nuevos enfoques transdisciplinares, a menudo se evidencia el persistente peso del legado “filológico”. En gran parte de los estudios culturales, la desenfadada discursividad propia del analista se mezcla con el análisis de la reali-

dad circundante, frecuentemente reducida a “texto social”. En este sentido, la identidad se definiría como un mero “espacio multidimensional en el que una variedad de escrituras se solapa y enfrenta, escrituras compuestas de muchas citas provenientes de innumerables centros de cultura, aparatos ideológicos de Estado y prácticas” (Sarup 1996:25).

Es este “pantextualismo” (Grüner 1998), la tendencia a diluir la existencia de poderes fácticos empíricamente estudiables mediante el insistente recurso a paralelismos lingüísticos y metáforas textuales, el que despierta críticas no sólo desde la antropología, sino desde los sectores aún “disciplinarios” de la academia. Por ello, se rechaza la pretensión de trascender las fronteras disciplinares sin antes haber resuelto las implicaciones epistemológicas que surgen de la relación necesariamente establecida con estas disciplinas de origen (Jameson 1998). La crítica se generaliza hacia el supuesto “eclecticismo teórico” (Grüner 1998) de este enfoque, que pretende superar las fronteras disciplinares apropiándose, a la vez, del muy heterogéneo abanico de conceptos y paradigmas que cada una de estas disciplinas había ido generando y sistematizando.

### La pedagogización del multiculturalismo

De forma paralela al debate universitario en torno a los estudios étnicos y culturales, en Estados Unidos y

el Reino Unido, los dos países pioneros en el campo del multiculturalismo, así como también en otros países que tempranamente inician una política abierta o encubiertamente multicultural –de forma explícita en Canadá, Australia y Bélgica, por ejemplo, y de forma implícita en Alemania, Francia, los países escandinavos así como en algunos países latinoamericanos (Cushner 1998b) – el multiculturalismo elige la escuela pública como punto de partida y “aliado” estratégico para influir en el conjunto de las instituciones.

El giro hacia la escuela y la consecuente “pedagogización” del discurso y de la práctica multiculturalistas han asegurado su éxito institucional, dado que desde el multiculturalismo pedagógico se ofrecían “soluciones” institucionales a “problemas sociales” crecientemente visibles. La tendencia a equiparar la presencia de niños provenientes de determinadas minorías en la escuela pública con un específico “problema” pedagógico y la correspondiente tendencia hacia una “etnificación de conflictos sociales” (Dittrich & Radtke 1990:28) mediante la escuela han sido aprovechadas por el multiculturalismo para acceder al debate acerca de las reformas educativas necesarias. Como consecuencia de ello, hasta la fecha se sigue identificando en gran parte de la literatura sobre todo pedagógica la “integración escolar” de los grupos minoritarios en una determinada sociedad con un “desafío” que requiere de adaptaciones compensatorias del sistema

2. XXX



educativo vigente (Radtke 1996). Mientras que en los países latinoamericanos - y en menor medida norteamericanos - son las poblaciones aborígenes las que se convierten en “problema”, en el contexto europeo lo son las poblaciones migrantes y sus descendientes (Glenn & de John 1996, Ramakers 1996). Así, gracias al multiculturalismo la “intervención pedagógica” indirectamente recupera y reactualiza su histórica misión de estigmatizar a “lo ajeno” para integrar y nacionalizar “lo propio”. La educación “multicultural” o “intercultural” recurre a este legado pedagógico en su implícita, pero frecuente distinción entre “lo civilizable” y lo “intrínsecamente malo” dentro de la relación intercultural (Radtke 1995:855)<sup>12</sup>.

La carga normativa que caracteriza al multiculturalismo desde su opción por pedagogizar los discursos reivindicativos provenientes de los movimientos sociales iniciales se convierte en programa explícito a través de la así denominada “pedagogía intercultural”. Esta recientemente establecida subdisciplina de las ciencias de la educación, definida de manera un tanto provisional como “el estudio científico de la educación, condicionada por los factores dinámicos de la identidad y la diversidad, que comprenden y explican la mutua relación entre culturas diferentes, coexistentes simultáneamente en el mismo espacio, como lógica consecuencia de sus distinciones” (Fermoso Estébanez 1998:236), reproduce las mismas características de las que ya pecaba la pedagogía generalista en el siglo XIX: un acusado “didacticismo” combinado con una predilección por la “ingeniería social” de tipo positivista (Juliano 1993:16).

Debido a su legado normativo y a su noción de la “diferencia” cultural o étnica, no sólo se esencializa la diferencia intergrupal, sino que, a la vez, se equiparan fenómenos individuales y grupales, se mezclan indiscriminadamente las perspectivas emic y etic, se confunden nociones tan disímiles como cultura, etnicidad, diferencias fenotípicas y situaciones demográficas como la de minoría y, por último, se recurre al estereotipo de la ya histórica otredad occidental, el topos de lo “gitano”<sup>13</sup>. Otros autores que pretenden basar sus propuestas educativas en supuestos argumentos antropológicos acaban concediendo un estatus cuasi-ontológico a las diferencias culturales (Sánchez Fernández 1996, Pumares Fernández 1998) o equiparando conceptos normativos como el de “educabilidad” con añejas nociones analíticas de la antropología como la de “aculturación” (García Amilburu 1996).

En esta especie de “cortocircuito” terminológico se evidencian las consecuencias prácticas de la estrategia de problematizar la diversidad cultural, impulsada tanto desde el clásico quehacer pedagógico como desde el multiculturalismo diferencial. Al transferir la política de diferencia al aula, la “otredad” se convierte en problema, cuya solución se “culturaliza” mediante la re-interpretación de las desigualdades socioeconómicas, jurídicas y/o políticas como supuestas diferencias culturales (García Castaño et al. 1999).

La consiguiente tarea antes que nada antropológica consistirá en des-cifrar este tipo de discursos pedagógicos culturalistas y “des-culturalizar” las interpretaciones sesgadamente culturalistas (Kalpaka & Wilkening 1997). Un ejemplo es el ya mencionado análisis del “rendimiento escolar” de los alumnos provenientes de contextos migratorios y/o minoritarios. Al contrastar “éxitos” y “fracasos” escolares del alumnado inmigrante con el rendimiento escolar de los alumnos “nativos”, se evidencia que gran parte del llamado “problema pedagógico” planteado por la presencia de niños provenientes de contextos migratorios y/o minoritarios es explicable en términos clásicos de la estratificación social (Jungbluth 1994). La equiparación de “migración” y/o “diversidad cultural en el aula” con problemas escolares es errónea (Fase 1994).

### **La interculturalidad en los Estudios Interculturales**

Además de la proliferación de nociones antropológicas a partir de los estudios étnicos y culturales, por una parte, y de su aplicación por medio de la pedagogía intercultural, por otra, en los últimos años un tercer campo de análisis ha surgido alrededor de los denominados “estudios interculturales”.

El término de “estudios interculturales” ha sido acuñado para designar un campo emergente de preocupaciones transdisciplinarias en torno a los contactos y las relaciones que a nivel tanto individual como colectivo se articulan en contextos de diversidad y heterogeneidad cultural. Esta diversidad cultural, concebida como el producto de la presencia de minorías étnicas y/o culturales o del establecimiento de nuevas comunidades migrantes en el seno de las sociedades contemporáneas, es estudiada en contextos escolares y extraescolares, en situaciones de discriminación que reflejan xenofobia y racismo en los

distintas esferas de las sociedades multiculturalizadas. En dichos estudios se refleja la confluencia de diversos factores que indican transformaciones profundas en el propio quehacer académico:

- Los estudios étnicos pretenden superar su inicial fase de autoaislamiento como nichos de autoestudio por parte de miembros de la misma minoría (Gutierrez 1994).

- Por su parte, bajo la influencia de la teoría crítica los estudios culturales recuperan enfoques teóricos acerca de los conflictos existentes en las sociedades contemporáneas, lo cual genera una nueva dimensión intercultural (Surber 1997).

- Dentro de las “clásicas” disciplinas de las ciencias sociales, el estudio de la diversidad cultural y su relación con las relaciones entre minorías y mayorías así como entre migrantes y no-migrantes propicia un acercamiento interdisciplinar a “lo intercultural” (Malgesini & Giménez 1997, Hart 1999).

- Nuevas subdisciplinas como la pedagogía, la psicología, la lingüística y la filosofía interculturales tienden a desarrollar una dinámica de investigación transdisciplinar que permitirá acercar los respectivos “objetos” de estudio (Nestvogel 1996, Nicklas 1998).

- Por último, disciplinas tradicionalmente poco afines a la temática de la diversidad cultural como la economía y las ciencias empresariales así como la ciencia política descubren “lo intercultural” al internacionalizar su ámbito de estudio (Hofstede 1993).

## ¿Hacia una antropología de la interculturalidad?

De esta forma, los nacientes “estudios interculturales” reflejan el éxito alcanzado por el multiculturalismo en su estrategia de visualizar y tematizar la diversidad cultural en cualquier ámbito de las sociedades contemporáneas (Radtke 1996). El carácter polifónico y multifacético de los fenómenos clasificados como multiculturales o interculturales vuelve imposible cualquier pretensión de abarcarlos desde una perspectiva monodisciplinar. Ello afecta antes que nada a la “mirada antropológica” y su definitiva pérdida del monopolio sobre el concepto de cultura (Hannerz 1996).

El nerviosismo antropológico ante la omnipresencia académica y discursiva de “lo cultural” y “lo intercultural” no sólo se debe a las convencionales vanidades disciplinarias. Los emergentes estudios interculturales demuestran que bajo el manto de los modismos terminológicos persisten importantes diferencias conceptuales, teóricas e incluso epistemológicas. En vez de analizar y discernir dichos modismos académicos<sup>14</sup>, concluiré ejemplificando la posible aportación de la “mirada antropológica” al multiculturalismo y su debate contemporáneo. Sostengo que es en el encuentro entre la tradición hermenéutica y crítica de la filosofía con la emergente “antropología reflexiva” donde más nitidamente se perfilan las perspectivas futuras del estudio de la interculturalidad.

La “hermenéutica intercultural” (Stagl 1993:34) se autoconcibe como una extensión y sistematización de la clásica hermenéutica transcendental que – con evidentes resonancias kantianas – reflexiona acerca de las condiciones que posibilitan la “comprensión” y la comunicación entre seres humanos (Gadamer 1975). Dentro de este paradigma, se entiende todo acto de “comprensión” como un procedimiento tentativo, aproximativo y necesariamente circular de “fusión de horizontes” (Gadamer 1975:289s.). El resultado de dicha operación interpretativa contrastiva es la generación de un “sentido” intersubjetivo, definido como “el significado comprensible de expresiones y acciones así como de formas de vida culturales específicas de un determinado grupo” (Braun 1994:20).

En la antropología dedicada a “lo intercultural” (Masson 1995) así como en la naciente “filología intercultural” (Schmidt 1995), esta noción hermenéutica se amplía recurriendo al concepto originariamente fenomenológico de “mundo de vida”. La pluralidad de “mundos de vida”, compuestos como conjuntos autorreferenciales que dotan de sentido a sus miembros (Schütz 1974), obliga a pluralizar las pautas comprensivas entre sus diversos y a menudo yuxtapuestos patrimonios. Las posibilidades de una comprensión intercultural, que procura “traducir” entre estos mundos de vida, dependen no sólo de las competencias y habilidades lingüísticas, tal y como sugeriría la comunicación intercultural, sino asimismo del desarrollo de “diálogos reflexivos” con el horizonte de comprensión del “otro” (Braun 1994).

Si se establece esta reflexividad dialógica entre sujetos provenientes de diferentes “horizontes de senti-

do”, la comprensión del otro sentará las bases para “modificar la actitud hacia la determinación del sentido propio a raíz de lo ajeno” (Schmied-Kowarzik 1993:73), lo cual inaugura un proceso de interculturalización entre lo propio y lo ajeno y genera competencias interculturales de comprensión mutua. Esta es la contribución genuinamente antropológica, cuyo procedimiento empírico, la etnografía, sistematiza el desafío de traducir entre distintos mundos de vida, “entre varios contextos de tradiciones” (Stagl 1993:34).

Sin embargo, para no reproducir los reduccionismos conceptuales del enfoque de la “comunicación intercultural” ni caer en la tentación filológica de equiparar culturas con “textos” (cfr. arriba), este tipo de hermenéutica intercultural no debe limitarse a estudiar la generación, la traducción, el intercambio y la “fusión” de “horizontes de sentido”. No es posible comprender el sentido sin analizar su inmersión y negociación dentro de los contextos sociales que le confieren validez y legitimidad intragrupal (Geertz 1987).

Por consiguiente, es preciso redireccionar el legado clásico de la hermenéutica, hasta ahora confinado a la dimensión semántica y conceptual, hacia la praxis cultural. Ello requiere una “hermenéutica pragmática” (Braun 1994) que analice las condiciones y posibilidades de la validación práctica del sentido dentro de sus contextos sociales. Desde una perspectiva intercultural, este enfoque hermenéutico-pragmático permite distinguir entre la mera traducción de un sentido culturalmente específico, por un lado, y el análisis de la validez y de las formas de validación de este sentido desplegadas entre diferentes grupos en contacto, por otro lado (Braun 1994:20s.).

Aparte de este giro praxeológico y reflexivo aquí propuesto, y a diferencia de anteriores debates interdisciplinarios, en los cuales la antropología insistía en extender el concepto de cultura y “culturalizar” con ello los discursos disciplinarios vecinos, hoy su tarea en el contexto de los estudios interculturales consiste en “vigilar” los usos terminológicos y sus consecuencias tanto teóricas como metodológicas. El relativismo cultural, magistralmente defendido por Geertz (1984) como un recurso heurístico y metódico indispensable para el estudio de la diversidad cultural, paulatinamente adquiere matices de un recurso ideológico empleado para “camuflar” todo tipo de

desigualdades bajo el “manto” de la cultura (Stolcke 1992). Es aquí donde la tarea antropológica arranca: insiéndose en la necesidad de definir y delimitar “su” concepto de cultura, pero, a la vez, criticando los usos que a este concepto se le confiere sobre todo en el campo de la “interculturalidad”, la antropología deberá “transmitir, promover, facilitar la comprensión crítica de la cultura, de las culturas” (García Castaño et al. 1999:78). Una antropología de la interculturalidad debe por ello renunciar a ambas tentaciones – tanto a la tentación de recluírse en la nostálgica invocación de su monopolio perdido en torno a la teorización sobre la cultura como a la tentación de diluir su perfil propio en el creciente concierto transdisciplinar de estudios a menudo abiertamente culturalistas y esencializantes de la diversidad cultural.

## Notas

<sup>1</sup> Cfr. Lamo de Espinoza (1995), Habermas (1996) y Vertovec (1998).

<sup>2</sup> Una versión más amplia y detallada de la evolución teórica aquí esbozada se encuentra en Dietz (2003).

<sup>3</sup> Resumido de Raschke (1988) y Slater (1994).

<sup>4</sup> Las contradictorias y recíprocas influencias detectables entre el pensamiento postestructuralista y la teoría crítica de la sociedad originalmente surgida como Escuela de Fráncfort son analizadas por Dews (1987) y Horneth (1990).

<sup>5</sup> Cfr. Steiner-Khamsi (1994), Bauman (1997), Best & Kellner (1997) y Rocco (1999).

<sup>6</sup> Cfr. Williams (1977), García Canclini (1984) y Kurtz (1996).

<sup>7</sup> Para detalles acerca de este debate, cfr. Mosley & Capaldi (1996), Glazer (1997) y Nieto (1999).

<sup>8</sup> Para detalles sobre la ideología y programática del comunitarismo, cfr. Bell (1993), Etzioni (1993) y Tam (1998).

<sup>9</sup> Cfr. Taylor (1993), Kymlicka (1995) y Walzer (1998).

<sup>10</sup> Para el caso específico de la antropología, su relación simbiótica e instrumental con el colonialismo es analizada por Leclercq (1973), mientras que Clifford (1988) ilustra su particular contribución al orientalismo occidental.

<sup>11</sup> Cfr. Böhme (1996), du Gay et al. (1997) y Tudor (1999).

<sup>12</sup> Las muy diversas y a menudo antagónicas “soluciones” conceptuales, teóricas y programáticas elaboradas desde la educación multicultural se describen y discuten en Dietz (2003).

<sup>13</sup> Un análisis más detallado de dichas confusiones conceptuales es aportado por García Castaño et al. (1999).

<sup>14</sup> Un análisis detallado de las aportaciones y limitaciones de cada uno de estos enfoques se ofrece en Dietz (2003).

## Bibliografía

**Alonso, J.** 1988 La investigación antropológica y los movimientos políticos. En: CIESAS (ed.): *Teoría e investigación en la antropología social mexicana*, pp. 237-261. (Cuadernos de la Casa Chata, 160). México: CIESAS.

**Alvarez, S.E. & A. Escobar.** 1992 Conclusion: theoretical and political horizons of change in contemporary Latin American social movements. En: A. Escobar & S.E. Alvarez (eds.): *The Making of Social Movements in Latin America: identity, strategy, and democracy*, pp. 315-329. Boulder, CO: Westview Press.

**Arthur, J. & A. Shapiro (eds.)**. 1994 *Campus Wars: multiculturalism and the politics of difference*. Boulder, CO: Westview.

**Auernheimer, G.** 1995 *Einführung in die interkulturelle Erziehung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

**Balibar, E. & I. Wallerstein.** 1988 *Raza, nación y clase*. Madrid: IEPALA.

**Banks, J.A.** 1986a Multicultural Education: development, paradigms and goals. En: J.A. Banks & J. Lynch (eds.): *Multicultural Education in Western Societies*, pp. 2-28. London: Holt, Rinehart & Winston.

1986b Race, Ethnicity and Schooling in the United States: past, present and future. En: J.A. Banks & J. Lynch (eds.): *Multicultural Education in Western Societies*, pp. 30-50. London: Holt, Rinehart & Winston.

**Barber, B.** 1995 *Jihad vs. McWorld*. New York: Times Books.

**Bauman, Z.** 1996 From Pilgrim to Tourist: or a short history of identity. En: S. Hall & P. du Gay (eds.): *Questions of Cultural Identity*, pp. 18-36. London: SAGE.

1997 *Postmodernity and Its Discontents*. New York: New York University Press.

1999 *Culture as Praxis*. London: SAGE (ed. original: 1973).

**Bell, D.** 1993 *Communitarianism and its Critics*. Oxford: Clarendon.

**Best, S. & D. Kellner** 1997 *The Postmodern Turn*. New York: Guilford.

**Bhabha, H.** 1994 *The Location of Culture*. London - New York: Routledge.

1996 Culture's In-Between. En: S. Hall & P. du Gay (eds.): *Questions of Cultural Identity*, pp. 53-60. London: SAGE

1998 One of Us. (Ms., ponencia presentada en el "Stuttgart Seminar in Cultural Studies: The Translatability of Cultures"). Stuttgart: Universität Stuttgart.

**Blakeley, E.J. & M.G. Snyder.** 1997 *Fortress America: gated communities in the United States*. Washington, DC: Brookings Institution Press.

**Böhme, H.** 1996 Vom Cultus zur Kultur(wissenschaft): zur historischen Semantik des Kulturbegriffs. En: R. Glaser & M. Luserke (eds.): *Literaturwissenschaft - Kulturwissenschaft: Positionen, Themen, Perspektiven*, pp. 48-68. Opladen: Westdeutscher Verlag.

**Bourdieu, P.** 1983 Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital. En: R. Kreckel (ed.): *Soziale Ungleichheiten*, pp. 183-198. Göttingen: Otto Schwartz.

1991 *El sentido práctico*. Madrid: Taurus

**Brah, A.** 1996 *Cartographies of Diaspora: contesting identities*. London - New York: Routledge.

**Braun, E.** 1994 Fremde verstehen: ein transzendentalhermeneutischer Beitrag zum Problem interkultureller Verständigung. En: H.-J. Roth (ed.): *Integration als Dialog: interkulturelle Pädagogik im Spannungsfeld von Wissenschaft und Praxis*, pp. 13-34. Baltmannsweiler: Schneider Verlag Hohengehren.

**Caglar, A.S.** 1997 Hyphenated Identities and the Limits of 'Culture'. En: T. Modood & P. Werbner (eds.): *The Politics of Multiculturalism in the New Europe: racism, identity and community*, pp. 169-185. London - New York: Zed Books.

**Camilleri, C.** 1986 *Cultural Anthropology and Education*. London - Paris: Kogan Page - UNESCO.

**Castells, M.** 1998 *La era de la información: economía, sociedad y cultura*. Vol.II: *El poder de la identidad*. Madrid.

**Clifford, J.** 1988 *The Predicament of Culture*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

**Cushner, K.** 1998a Intercultural Education from an International Perspective: an introduction. En: K. Cushner (ed.): *International Perspectives on Intercultural Education*, pp. 1-13. Mahwah, NJ - London: Lawrence Erlbaum.

1998b Intercultural Education from an International Perspective: commonalities and future prospects. En: K. Cushner (ed.): *International Perspectives on Intercultural Education*, pp. 353-370. Mahwah, NJ - London: Lawrence Erlbaum.

**de Castell, S. & M. Bryson.** 1997 Introduction: identity, authority, narrativity. En: S. De Castell & M. Bryson (eds.): *Radical Interventions: identity, politics, and difference/s in educational praxis*, pp. 1-14. Albany, NY: SUNY Press.

**de Lucas, J.** 1998 Los derechos de las minorías: universalismo de los derechos y pluralismo cultural. En: S. Nair & J. de Lucas: *El desplazamiento en el mundo: inmigración y temáticas de identidad*, pp. 179-208. Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales - Instituto de Migraciones y Servicios Sociales.

**de Sousa Santos, B.** 1997 Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos. *Análisis Político* 31: 3-16.

**Dews, P.** 1987 *Logics of Disintegration: post-structuralist thought and the claims of critical theory*. London: Verso.

**Dietz, G.** 1999 "La comunidad purhépecha es nuestra fuerza": etnicidad, cultura y región en un movimiento indígena en Michoacán, México. Quito: Abya-Yala.

2000 *El desafío de la interculturalidad: el voluntariado y las organizaciones no-gubernamentales ante el reto de la inmigración - el caso de la ciudad de Granada*. Granada - Barcelona: Laboratorio de Estudios Interculturales - Fundación "la Caixa".

2003 *Multiculturalismo, interculturalidad y educación: una aproximación antropológica*. Granada - México: Editorial Universidad de Granada - CIESAS.

**Dirlik, A.** 1997 *The Postcolonial Aura: Third World criticism in the age of global capitalism*. Boulder, CO: Westview.

**Dittrich, E.J. & F.-O. Radtke.** 1990 Einleitung: der Beitrag der Wissenschaft zur Konstruktion ethnischer Minderheiten. En: E.J. Dittrich & F.-O. Radtke (eds.): *Ethnizität: Wissenschaft und Minderheiten*, pp. 11-40. Opladen: Westdeutscher Verlag.

**Donald, J.** 1996 The Citizen and the Man About Town. En: S. Hall & P. du Gay (eds.): *Questions of Cultural Identity*, pp. 170-190. London: SAGE.

**Dreyfus, H.L. & P. Rabinow.** 1982 *Michel Foucault - Beyond Structuralism and Hermeneutics*. New York: Harvester Wheatsheaf

**DuBose Brunner, D.** 1998 *Between the Masks: resisting the politics of essentialism*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

**du Gay, P. et al.** 1997 *Doing Cultural Studies: the story of the Sony Walkman*. London: SAGE.

**Eagleton, T.** 1997a *Ideología: una introducción*. Barcelona: Paidós

1997b *Las ilusiones del postmodernismo*. Buenos Aires: Paidós

**Eckstein, S.** 1989 *Power and Popular Protest in Latin America*. En: S. Eckstein (ed.): *Power and Popular Protest: Latin American social movements*, pp.1-60. Berkeley, CA: University of California Press

- Eller, J.D.** 1997 Anti-Anti-Multiculturalism. *American Anthropologist* 99 no.2: 249-260
- Escobar, A.** 1992 Culture, Economics, and Politics in Latin American Social Movements Theory and Research. En: A. Escobar & S.E. Alvarez (eds.): *The Making of Social Movements in Latin America: identity, strategy, and democracy*, pp. 62-85. Boulder, CO: Westview Press.
- Etzioni, A.** 1993 *The Spirit of Community: rights, responsibilities, and the communitarian agenda*. Crown Publishers.
- Eyerman, R.** 1999 Moving Culture. En: M. Featherstone & S. Lash (eds.): *Spaces of Culture: city, nation, world*, pp. 116-137. London: SAGE.
- Fase, W.** 1994 *Ethnic Divisions in Western European Education*. Münster - New York: Waxmann.
- Fermoso Estébanez, P.** 1998 Multiculturalismo, interculturalismo y educación. En: H. Bouché Peris et al.: *Antropología de la educación*, pp. 219-245. Madrid: Dykinson.
- Feyerabend, P.** 1976 *Wider den Methodenzwang*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Fisher, M.J.** 1991 "Anthropology as Cultural Critique": inserts for the 1990s cultural studies of science, visual-virtual realities, and post-trauma politics. *Cultural Anthropology* 6 no.4: 525-537.
- Frank, M.** 1989 *What Is Neostucturalism?* Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Friedman, J.** 1999 The Hybridization of Roots and the Abhorrence of the Bush. En: M. Featherstone & S. Lash (eds.): *Spaces of Culture: city, nation, world*, pp. 230-256. London: SAGE.
- Foucault, M.** 1982 The Subject and Power. En: H.L. Dreyfus & P. Rabinow: *Michel Foucault - beyond structuralism and hermeneutics*, pp. 208-226. New York: Harvester Wheatsheaf.
- 1992 *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones de la Piqueta.
- Gadamer, H.-G.** 1975 *Wahrheit und Methode*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Gandhi, L.** 1998 *Postcolonial Theory: a critical introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Gang, I.N. & K.F. Zimmermann.** 1999 *Is Child Like Parent? Attainment and Ethnic Origin*. Bonn: Universität Bonn - Institut für die Zukunft der Arbeit.
- García Amilburu, M.** 1996 *Aprendiendo a ser humanos: una antropología de la educación*. Pamplona: Ed. Universidad de Navarra.
- García Canclini, N.** 1984 *Cultura y organización popular: Gramsci con Bourdieu*. Cuadernos Políticos 39: 75-82.
- García Castaño, F.J. et al.** 1999 *Lecturas para educación intercultural*. Madrid: Trotta.
- Geertz, C.** 1984 Anti-Anti-Relativism. *American Anthropologist* 86: 263-278.
- 1987 Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura. En: C. Geertz: *La interpretación de las culturas*, pp. 19-40. Barcelona: Gedisa.
- Gelfand, M.J. & K.M. Holcombe.** 1998 Behavioral Patterns of Horizontal and Vertical Individualism and Collectivism. En: T.M. Singelis (ed.): *Teaching About Culture, Ethnicity, and Diversity: exercises and planned activities*, pp. 121-132. Thousand Oaks, CA: SAGE.
- Giddens, A.** 1991 *Modernity and Self-Identity: self and society in the late modern age*. Cambridge: Polity Press.
- Gilroy, P.** 1997 Diaspora and the Detours of Identity. En: K. Woodward (ed.): *Identity and Difference*, pp. 299-343. London: SAGE.
- Giménez, G.** 1994 Modernización, cultura e identidades tradicionales. *Revista Mexicana de Sociología* 56 no.4: 255-272.
- Giroux, H.A.** 1994 Living Dangerously: identity politics and the new cultural racism. En: H.A. Giroux & P. McLaren (eds.): *Between Borders: pedagogy and the politics of cultural studies*, pp. 29-55. New York - London: Routledge.
- Glazer, N.** 1997 *We Are All Multiculturalists Now*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Gledhill, J.** 1994 *Power and its disguises: anthropological perspectives on politics*. London - Boulder, CO: Pluto Press.
- Glenn, C.L. & E.J. de Jong.** 1996 *Educating Immigrant Children: schools and language minorities in twelve nations*. New York - London: Garland.
- Gordon, E.T.** 1991 *Anthropology and Liberation*. En: F.V. Harrison (ed.): *Decolonizing Anthropology: moving further toward an anthropology for liberation*, pp. 149-167. Washington, DC: Association of Black Anthropologists - AAA.
- Gramsci, A.** 1977 *Cultura y literatura*. Selección y prólogo de J. Solé-Tura. Barcelona: Península.
- Grillo, R.D.** 1998 *Pluralism and the Politics of Difference: state, culture, and ethnicity in comparative perspective*. Oxford: Clarendon
- Grossberg, L.** 1996 *Identity and Cultural Studies: is that all there is?* En: S. Hall & P. du Gay (eds.): *Questions of Cultural Identity*, pp. 87-107. London: SAGE.
- Grüner, E.** 1998 El retorno de la teoría crítica de la cultura: una introducción alegórica a Jameson y Zizek. En: F. Jameson & Z. Zizek: *Estudios culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo*, pp. 11-64. Buenos Aires: Paidós.
- Gutierrez, R.A.** 1994 *Ethnic Studies: its evolution in American colleges and universities*. En: D.T. Goldberg (ed.): *Multiculturalism: a critical reader*, pp. 157-167. Cambridge, MA - Oxford: Blackwell.
- Habermas, J.** 1981 *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd.2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Frankfurt: Suhrkamp.
- 1982 *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus
- 1985 *Die neue Unübersichtlichkeit: kleine politische Schriften*. Frankfurt: Suhrkamp.
- 1996 *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Hall, S.** 1996 Introduction: Who needs identity? En: S. Hall & P. du Gay (eds.): *Questions of Cultural Identity*, pp. 1-17. London: SAGE
- Hannerz, U.** 1996 *Transnational Connections: culture, people, places*. London - New York: Routledge.
- Hart, W.B.** 1999 *Interdisciplinary Influences in the Study of Intercultural Relations: a citation analysis of the International Journal of Intercultural Relations*. *International Journal of Intercultural Relations* 23 no.4: 575-589.
- Hetherington, K.** 1998 *Expressions of Identity: space, performance, politics*. London: SAGE.
- Hofstede, G.** 1993 *Interkulturelle Zusammenarbeit: Kulturen - Organisation - Management*. Wiesbaden: Gabler.
- Horkheimer, M. & T.W. Adorno.** 1997 *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta
- Horneth, A.** 1990 Foucault und Adorno: zwei Formen einer Kritik der Moderne. In: A. Horneth: *Die zerrissene Welt des Sozialen: sozialphilosophische Aufsätze*, pp. 73-92. Frankfurt: Suhrkamp.
- Humphrey, M.** 1998 *Islam, Multiculturalism and Globalization*. London: Taurus
- Hunter, S.T.** 1998 *The Future of Islam and the West: clash of civilizations or peaceful coexistence?* Westport, CT: Praeger
- Huntington, S.P.** 1997 El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial. Barcelona: Paidós.
- Jameson, F.** 1991 *Post-Modernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham, NC: Duke University Press

1998 Sobre los "estudios culturales". En: F. Jameson & Z. Zizek: Estudios culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo, pp. 69-136. Buenos Aires: Paidós.

**Juliano, D.** 1993 Educación intercultural: escuela y minorías étnicas. Madrid: Eudema

**Jungbluth, P.** 1994 Lehrererwartungen und Ethnizität: innerschulische Chancendeterminanten bei Migrantenschülern in den Niederlanden. Zeitschrift für Pädagogik 40 no.1: 113-125

**Kalpaka, A. & C. Wilkening.** 1997 Multikulturelle Lerngruppen: veränderte Anforderungen an das pädagogische Handeln – ein Seminarkonzept. Lübeck: Hiba.

**Kincheloe, J.L. & S.R. Steinberg.** 1997 Changing Multiculturalism. Buckingham: Open University Press

**Kristeva, J.** 1990 Extranjeros para nosotros mismos. Barcelona: Plaza y Janés.

**Kurtz, D.W.** 1996 Hegemony and Anthropology: Gramsci, exegesis, transformations. Critique of Anthropology 15 no.2: 103-135.

**Kymlicka, W.** 1995 Multicultural Citizenship: a liberal theory of minority rights. Oxford: Clarendon.

**Laclau, E.** 1985 New Social Movements and the Plurality of the Social. En: D. Slater (ed.): New Social Movements and the State in Latin America, pp. 27-42. Amsterdam: CEDLA.

**Laclau, E. & Ch. Mouffe.** 1987 Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia. Madrid: Siglo XXI.

**Lamo de Espinoza, E.** 1995 Fronteras culturales. En: E. Lamo de Espinoza (ed.): Culturas, estados, ciudadanos: una aproximación al multiculturalismo en Europa, pp. 13-75. Madrid: Alianza.

**Layton, R.** 1998 An Introduction to Theory in Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press.

**Leclercq, G.** 1973 Antropología y colonialismo. Madrid: Alberto Corazón.

**Lévi-Strauss, C.** 1979 Antropología estructural: mito, sociedad, humanidades. México: Siglo XXI.

**Lytard, J.-F.** 1984 The Postmodern Condition. Minneapolis: University of Minnesota Press.

**Malgesini, G. & C. Giménez.** 1997 Guía de conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad. Madrid: La Cueva del Oso.

**Mallon, F.E.** 1995 Peasant and Nation: the making of postcolonial Mexico and Peru. Berkeley, CA: University of California Press.

**Marcus, G.E. & D. Cushman.** 1982 Ethnographies as Texts. Annual Review of Anthropology 11: 25-69.

**Marcus, G.E. & M.J. Fisher.** 1986 Anthropology as Cultural Critique: an experimental moment in the human sciences. Chicago - London: University of Chicago Press.

**Martiniello, M.** 1998 Salir de los guetos culturales. Barcelona: Edicions Bellaterra.

**Masson, P.** 1995 Anthropologische Dimensionen interkultureller verstehensbemühungen. En: René Weiland (ed.): Philosophische anthropologie der Moderne, pp. 234-245. Weinheim: Beltz-Athenäum.

**Melucci, A.** 1985 Las teorías de los movimientos sociales. Estudios Políticos N.E. 4-5 no. 4-1: 92-101.

1995 The New Social Movements Revisited: reflections on a sociological misunderstanding. En: L. Maheu (ed.): Social Movements and Social Classes: the future of collective action, pp. 107-119. London: SAGE.

**Mies, M.** 1984 Methodische Postulate zur Frauenforschung - dargestellt am Beispiel der Gewalt gegen Frauen. Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis 7 no.11: 7-25.

**Miller, D.** 1997 Sobre la nacionalidad: autodeterminación y pluralismo cultural. Barcelona: Paidós.

**Miller, J.** 1998 The Unmaking of America: how multiculturalism has undermined the assimilation ethic. New York: Free Press

**Modood, T.** 1997 Introduction: The Politics of Multiculturalism in the New Europe. En: T. Modood & P. Werbner (eds.): The Politics of Multiculturalism in the New Europe: racism, identity and community, pp. 1-25. London - New York: Zed Books

**Mosley, A. & N. Capaldi.** 1996 Affirmative Action: social justice or unfair preference? Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

**Muro, V.G. & M. Canto Chac.** 1991 Introducción. En: V.G. Muro & M. Canto Chac (coord.): El estudio de los movimientos sociales: teoría y método, pp. 9-18. Zamora, Mich.: Colegio de Michoacán.

**Nauck, B. / H. Diefenbach / K. Petri.** 1998 Intergenerationale Transmission von kulturellem Kapital unter Migrationsbedingungen: zum Bildungserfolg von Kindern und Jugendlichen aus Migrantenfamilien in Deutschland. Zeitschrift für Pädagogik 44 no.5: 701-722.

**Nestvogel, R.** 1996 Der Umgang mit dem Fremden: Materialien zur interkulturellen Konfliktregelung. Frankfurt: IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation.

**Nicklas, H.** 1998 Apprentissages interculturels et problèmes de communication. En: P. Dibie & C. Wulf (dir.): Éthnosociologie des échanges intercultu-

rels, pp. 25-32. Paris: Anthropos.

**Nieto, S.** 1999 "Funny, You Don't Look Puerto Rican", and other musings on developing a philosophical orientation to multicultural education research. En: C.A. Grant (ed.): Multicultural Research: a reflective engagement with race, class, gender and sexual orientation, pp. 145-156. London: Falmer.

**Peiró i Gregòri, S.** 1996 Concepto, características y finalidades de la educación multicultural e intercultural en el marco de la tolerancia. En: J.A. Ortega Carrillo (coord.): Educación multicultural para la tolerancia y la paz: fundamentos y estrategias didácticas, pp. 45-71. Granada: Grupo Editorial Universitario - COM.ED.ES.

**Pincus, F.L.** 1994 The Case for Affirmative Action. En: F.L. Pincus & H.J. Ehrlich (eds.): Race and Ethnic Conflict: contending views on prejudice, discrimination, and ethnoviolence, pp. 368-382. Boulder, CO: Westview.

**Pinxten, R.** 1997 IN and ICE as a Means to Promote a "New Personhood" in Europe. European Journal of Intercultural Studies 8 no.2: 151-59

**Porter Poole, F.J.** 1999 Socialization, Enculturation and the Development of Personal Identity. En: T. Ingold (ed.): Companion Encyclopedia of Anthropology: humanity, culture and social life, pp. 831-857. London - New York: Routledge.

**Prakash, G.** 1994 Subaltern Studies as Postcolonial Criticism. American Historical Review (December, 1994): 1475-1490.

**Pumares Fernández, P.** 1998 ¿Qué es la integración? Reflexiones sobre el concepto de integración de los inmigrantes. En: F. Checa (ed.): Africanos en la otra orilla: trabajo, cultura e integración en la España mediterránea, pp. 289-318. Barcelona: Icaria.

**Radtke, F.-O.** 1995 Interkulturelle Erziehung: über die Gefahren eines pädagogisch halbiernten Antirassismus. Zeitschrift für Pädagogik 41 no.6: 853-864.

1996 Multikulturell: Die Konstruktion eines sozialen Problems und ihre Folgen. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag

**Ramakers, J.** 1996 Bakens of valkuilen: migranten in onderzoeksperspectief. Leuven: Hoger Instituut voor de Arbeid.

**Raschke, J.** 1988 Soziale Bewegungen: ein historisch-systematischer Grundriss. Frankfurt - New York: Campus.

**Rattansi, A.** 1999 Racism, "Postmodernism" and Reflexive Multiculturalism. En: S. May (ed.): Critical Multiculturalism: rethinking multicultural and antiracist education, pp. 77-112. London: Falmer.

**Reyes, M. de la L.** 1997 Chicanas in Academe: an

- endangered species. En: S. de Castell & M. Bryson (eds.): *Radical In-ter>ventions: identity, politics, and difference/s in educational praxis*, pp. 15-38. Albany, NY: SUNY Press.
- Rocco, R.** 1999 Reformulando las construcciones postmodernas de diferencia: espacios subalternos, poder y ciudadanía. En: F. García Selgas & J.B. Monleón (eds.): *Retos de la postmodernidad ciencias sociales y humanidades*, pp. 271-291. Madrid: Trotta.
- Rodríguez Guillén, R.** 1995 Subjetividad y acción colectiva: motín, revuelta y rebelión. *Sociológica* 10 no.27: 179-194.
- Said, E.W.** 1978 *Orientalism*. New York: Pantheon.
- Sánchez Fernández, S.** 1996 Educación multicultural: posibilidades en la práctica. En: J.A. Ortega Carrillo (coord.): *Educación multicultural para la tolerancia y la paz: fundamentos y estrategias didácticas*, pp. 99-118. Granada: Grupo Editorial Universitario – COM.ED.ES.
- Sarup, M.** 1996 *Identity, Culture and the Postmodern World*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Scharenberg, A.** 1998 *Schwarzer Nationalismus in den USA: das Malcolm X-Revival*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Schmidt, H.-W.** 1995 Kulturspezifische Lektüren: interkulturelle Hermeneutik oder Ethnographie des Lesens? En: M. Pechlivanos et al. (eds.): *Einführung in die Literaturwissenschaft*. Stuttgart - Weimar.
- Schmidt, S.S.** 1997 *Die Situation ethnischer Minderheiten aus konstruktivistischer Sicht*. Köln: Universität Köln - Forschungsstelle für Interkulturelle Studien.
- Schmied-Kowarzik, W.** 1993 Philosophische Überlegungen zum Verstehen fremder Kulturen und zu einer Theorie der menschlichen Kultur. En: W. Schmied-Kowarzik & J. Stagl (eds.): *Grundfragen der Ethnologie: Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion*, pp. 51-90. Berlin: Reimer.
- Schubert, G. / R. Tetzlaff / W. Vennewald.** 1994 *Demokratisierung und politischer Wandel: Theorie und Anwendung des Konzeptes der strategischen und konfliktfähigen Gruppen*. Münster - Hamburg: LIT.
- Schulte, A.** 1992 *Multikulturelle Gesellschaft: zu Inhalt und Funktion eines vieldeutigen Begriffs*. En: Friedrich Ebert Stiftung (ed.): *Multikulturelle Gesellschaft: der Weg zwischen Ausgrenzung und Vereinnahmung?*, pp. 11-40. Bonn: Friedrich Ebert Stiftung.
- Schütz, A.** 1974 *Grundzüge einer Theorie des Fremdverstehens*. En: A. Schütz: *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt.: eine Einleitung in die vers-*
- tehende Soziologie*, pp. 137-197. Frankfurt: Suhrkamp.
- Searle, J.** 1997 *Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit: zur Ontologie sozialer Tatsachen*. Reinbek: Rowohlt.
- Singh, P.** 1995 *Voicing the 'Other', Speaking for the 'Self': disrupting the metanarratives of educational theorizing with poststructural feminisms*. En: R. Smith & P. Wexler (eds.): *After Postmodernism: education, politics and identity*, pp. 182-206. London - Washington DC: Falmer Press.
- Slater, D.** 1994 *Power and Social Movements in the Other Occident: Latin America in an international context*. *Latin American Perspectives* 21 no.2 (issue 81): 11-37.
- Sleeter, C.E.** 1991 *Introduction: multicultural education and empowerment*. En: C.E. Sleeter (ed.): *Empowerment Through Multicultural Education*, pp. 1-23. Albany, NY: SUNY Press.
- Spivak, G.C.** 1998 *A Critique of Postcolonial Reason: toward a history of the vanishing present*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Stagl, J.** 1993 *Szientistische, hermeneutische und phänomenologische Grundlagen der Ethnologie*. En: W. Schmied-Kowarzik & J. Stagl (eds.): *Grundfragen der Ethnologie: Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion*, pp. 13-49. Berlin: Reimer.
- Steiner-Khamsi, G.** 1994 *Wie postmodern ist Interkulturelle Pädagogik? Minderheitendiskurs und kritische Pädagogik*. En: C. Allemann-Ghionda (ed.): *Multikultur und Bildung in Europa / Multiculture et Éducation en Europe*, pp. 305-317. Frankfurt: Peter Lang.
- Stephen, L.** 1993 *Weaving in the Fast Lane: class, ethnicity, and gender in Zapotec craft commercialization*. En: J. Nash (ed.): *Crafts in the World Market: the impact of global change on Middle American artisans*, pp. 25-57. Albany, NY: SUNY.
- Stolcke, V.** 1992 *¿Es el sexo para el género como la raza para la etnicidad? Mientras Tanto* 48: 87-111.
- Surber, J.P.** 1997 *Culture and Critique: an introduction to critical theory and cultural studies*. Boulder, CO: Westview Press.
- Tam, H.** 1998 *Communitarianism: a new agenda for politics and citizenship*. New York: New York University Press.
- Taylor, C.** 1993 *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: FCE.
- Torres, C.A.** 1999 *Educación, ciudadanía y multiculturalismo: los dilemas de la ciudadanía en las sociedades multiculturales*. En: F. García Selgas & J.B. Monleón (eds.): *Retos de la postmodernidad ciencias sociales y humanidades*, pp. 251-270. Madrid: Trotta.
- Touraine, A.** 1981 *The Voice and the Eye: an analysis of social movements*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1996 *A Sociology of the Subject*. En: J. Clark & M. Diani (eds.): *Alain Touraine*, pp. 291-342. London - Washington, DC: Falmer Press.
- Tudor, A.** 1999 *Decoding Culture: theory and method in cultural studies*. London: SAGE.
- Varese, S.** 1988 *Multiethnicity and Hegemonic Construction: indian myths and the future*. En: R. Guidieri / F. Pellizzi / S.J. Tambiah (eds.): *Ethnicities and Nations: processes of interethnic relations in Latin America, Southeast Asia, and the Pacific*, pp. 57-77. Houston, TX: The Rothko Chapel.
- Venn, C.** 1999 *Narrating the Postcolonial*. En: M. Featherstone & S. Lash (eds.): *Spaces of Culture: city, nation, world*, pp. 257-281. London: SAGE.
- Vertovec, S.** 1998 *Multi-Multiculturalisms*. En: M. Martiniello (ed.): *Multicultural Policies and the State: a comparison of two European societies*, pp. 25-38. Utrecht: Utrecht University - ERCOMER.
- Walzer, M.** 1998 *Tratado sobre la tolerancia*. Barcelona: Paidós.
- Willett, C.** 1998 *Introduction*. En: C. Willett (ed.): *Theorizing Multiculturalism: a guide to the current debate*, pp. 1-15. Malden, MA - Oxford: Blackwell.
- Williams, R.** 1976 *Keywords: a vocabulary of culture and society*. New York - Oxford: Oxford University Press.
- 1977 *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press
- 1981 *Culture*. London: Fontana
- Zarlenga Kerchis, C. & I.M. Young.** 1995 *Social Movements and the Politics of Difference*. En: D.A. Harris (eds.): *Multiculturalism From the Margins: non-dominant voices on difference and diversity*, pp. 1-27. Westport, CT - London: Bergin & Garvey
- Zizek, S.** 1998 *Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo transnacional*. En: F. Jameson & Z. Zizek: *Estudios culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo*, pp. 188. Buenos Aires: Paidós.
- 1999 *Wer naiv fragt, wird schockiert. Fragen wir also naiv! Skizze eines Forschungsprogramms über die Selbsttäuschungen der Postmoderne*. *Die Zeit* 09/12/99: 61.