

26. La cuestión multicultural

Este capítulo trata muchos de los temas abordados en la Introducción y en otras partes de este libro.¹ Su punto de partida es la observación citada de Homi Bhabha respecto a que la “multiculturalismo” es un término paraguas extendido de manera heterogénea, y que lo “multicultural” se ha convertido en un significante flotante. La primera parte del capítulo pretende hacer una crítica deconstructivista de estos términos clave. Toma en cuenta las condiciones de su surgimiento y su existencia difundida en la sociedad y el discurso político británicos contemporáneos. La segunda mitad surge de la idea de Barnor Hesse sobre los “efectos transruptivos” de la pregunta por lo multicultural y los rastrea en diversos campos. El capítulo termina tratando de rescatar tentativamente una nueva “lógica” política multicultural a partir de los remanentes de los actuales vocabularios políticos que la erupción de la cuestión multicultural ha dejado tras de sí.

El término “multiculturalismo” se utiliza ahora universalmente. Sin embargo, esta proliferación no ha estabilizado ni ha aclarado su sentido. Tal como otros términos relacionados —por ejemplo, “raza”, “etnicidad”, “identidad”, “diáspora”— el multiculturalismo está ahora tan enredada discursivamente que sólo puede usarse “bajo borradura” (Hall 1996). Sin embargo, y ya que no tenemos conceptos menos implicados con los cuales reflexionar sobre este problema, no tenemos más alternativa que seguir usándolo y preguntándonos sobre él.

La distinción entre multicultural / multiculturalismo

Podría ser útil aquí establecer una distinción entre “multicultural” y “multiculturalismo”.² En este caso usamos el término “multicultural” de manera adjetiva. Describe las características sociales y los problemas de gobernabilidad que confronta toda sociedad en la que coexisten comunidades culturales diferentes intentando desarrollar una vida en común y a la vez conservar algo de su identidad “original”. Por el contrario, “multiculturalismo” es un sustantivo. Se refiere a las estrategias y políticas adoptadas para gobernar o administrar los problemas de la diversidad y la multiplicidad en los que se ven envueltas las sociedades multiculturales. El término suele usarse en singular, para significar la filosofía o doctrina característica que sostiene a las estrategias multiculturales. Sin embargo, “multicultural” es plural por definición. Existen muchas clases de sociedades multiculturales. Estados Unidos de

1 Hall se refiere al libro del cual el capítulo aquí traducido es la conclusión. Para la referencia completa del libro, ver Hess (2000). (Nota de los editores).

2 En cierta medida, esta distinción se superpone a la Introducción, pero también se aparta de ella en ciertos aspectos importantes.

América, Canadá, Gran Bretaña, Francia, Malasia, Sri Lanka, Nueva Zelandia, Indonesia, Sudáfrica y Nigeria lo son. Estos países son “multiculturales” de maneras significativamente diferentes. Sin embargo, todos ellos comparten una característica. Son culturalmente heterogéneos por definición. En este aspecto, difieren de los estados-nacionales occidentales liberales constitucionales y “modernos”, sobre los que se predica en la (generalmente tácita) premisa de la homogeneidad cultural articulada en torno a los seculares valores “universales” liberalistas individualistas (Goldberg 1994).

Los dos términos son actualmente tan interdependientes que es virtualmente imposible desimbricarlos. No obstante, la “multiculturalismo” plantea dificultades específicas. Alude a “un amplio rango de articulaciones, ideales y prácticas sociales”. El problema es que la categoría de “-ismo” tiende a convertir la “multiculturalismo” en una doctrina política y “[la] reduce a una singularidad formal, fijándola a una condición cimentada [...] Así convertida [...] la heterogeneidad característica de las condiciones multiculturales se reduce a una doctrina simplona y pedestre” (Caws 1994). En efecto, la “multiculturalismo” no es meramente una doctrina, no caracteriza una estrategia política, y no representa un estado de cosas ya logrado. No es una forma encubierta de endosar algún estado utópico o ideal. Describe una variedad de estrategias y procesos políticos que están inconclusos en todas partes. Así como existen diferentes sociedades multiculturales, también existen muy diferentes “multiculturalismos”. El multiculturalismo conservador sigue a Hume (Goldberg 1994) porque insiste en la asimilación de la diferencia a las tradiciones y costumbres de la mayoría. El multiculturalismo liberal busca integrar a los diferentes grupos culturales lo más rápidamente posible dentro de lo establecido por una ciudadanía individual universal, que sólo en privado tolera ciertas prácticas culturales peculiares. El multiculturalismo pluralista respalda formalmente las diferencias entre grupos a lo largo de líneas culturales y otorga distintos derechos grupales a distintas comunidades dentro de un orden político más comunitario o comunitarista. El multiculturalismo comercial presupone que, si el mercado reconoce la diversidad de individuos provenientes de comunidades diferentes, entonces los problemas de la diferencia cultural serán (di)(re)sueltos a través del consumo privado, sin necesidad alguna de una redistribución del poder y los recursos. El multiculturalismo corporativo (pública o privada) busca “administrar” las diferencias culturales de las minorías en interés o beneficio del centro. El multiculturalismo crítico o “revolucionario” destaca el poder, el privilegio, la jerarquía de las opresiones y los movimientos de resistencia (McLaren 1997). Busca ser “insurgente, polifónico, heteroglósico y antifundacional” (Goldberg 1994). Y así, sucesivamente.

Lejos de ser una doctrina establecida, el “multiculturalismo” es una idea profundamente objetada (May 1999). Es objetada por la derecha conservadora, en defensa de la pureza y la integridad cultural de la nación. Es objetada por los liberales, que proclaman que el culto a la etnicidad y la celebración de la diferencia amenazan el carácter universal y neutral del estado liberal, socavando la autonomía personal, la libertad individual y la igualdad formal. Algunos liberales también dicen que el multiculturalismo legitima la idea de

los “derechos grupales”. Pero esto arruina el sueño de construir una nación y una ciudadanía sobre culturas diversas de pueblos diferentes, *e pluribus unum*.³ El multiculturalismo también es objetado por los modernizadores de diferentes credos políticos. Para éstos, el triunfo del universalismo de la civilización occidental sobre las particularidades de la pertenencia étnica y racial establecido en la época de la Ilustración marcó una transición fatal e irreversible del tradicionalismo a la modernidad. Este avance nunca debería ser alterado. Algunas versiones postmodernas del “cosmopolitismo”, que consideran “el sujeto” como algo totalmente contingente y saneado, se oponen agudamente al multiculturalismo, donde los sujetos están más localizados. El multiculturalismo es desafiado también desde varias posiciones de izquierda. Los antirracistas argumentan que el multiculturalismo equivocadamente privilegia la cultura y la identidad por encima de los aspectos económicos y materiales. Los radicales creen que divide al frente unido de raza-y-clase contra la injusticia y la explotación en términos étnico y racialmente determinados. Otros señalan las diversas versiones de el multiculturalismo “de boutique”, mercantilista y consumista (Fish 1998), que celebran las diferencias sin realmente marcar la diferencia.⁴ Existe también lo que (en trabajo inédito) Sarat Maharaj llama afortunadamente “gerencialismo multicultural”, lo que a menudo es imposible de distinguir de “un horrible fantasma con la racionalidad del Apartheid”.

¿Puede un concepto que significa tantas cosas diferentes y que tan eficazmente atrae enemigos tan diversos y contradictorios tener verdaderamente algo que decirnos? Dicho de otro modo ¿su valor radica acaso en su sitial controversial? Después de todo, “un signo que ha sido retirado de las presiones de la lucha social [...] inevitablemente pierde fuerza, degenerando en una alegoría y convirtiéndose en objeto [...] de una [mera] comprensión filológica” (Volóshinov 1973). Para bien o para mal, estamos inevitablemente implicados en sus prácticas, que caracterizan y definen las “sociedades de la modernidad tardía”. En palabras de Michele Wallace: “Todo el mundo sabe [...] que el multiculturalismo no es la tierra prometida [...] [Sin embargo], aun en su grado más cínico y pragmático, hay en el multiculturalismo algo que vale la pena perseguir [...] Necesitamos encontrar maneras de expresar públicamente la importancia de la diversidad cultural [y] de integrar los aportes de las personas de color en el tejido social” (1994).

3 En efecto, como ha argumentado Kymlicka, los problemas planteados por el multiculturalismo no se representan adecuadamente por la necesidad de una fuerte concepción de los derechos colectivos, ya que según él, los individuos pueden seguir siendo portadores de derechos. Por otra parte, Parekh argumenta que muchos derechos ya reconocidos por las sociedades liberales, por ejemplo, la legislación para los sindicatos gremiales, las leyes de relaciones raciales e igualdad de oportunidades, la exoneración de los sijs de ciertos requerimientos de salud y seguridad en realidad están basados en grupos o son definidos colectivamente.

4 Hazel Carby (1986) ha observado el “fuerte cambio en la visibilidad del cuerpo negro masculino”, por el que las imágenes de hombres de raza negra han transitado notoriamente, desde el gueto infestado de droga hasta las carátulas de revistas de moda, mientras que sus cuerpos reales han permanecido en gran medida donde ya se encontraban, con una cantidad de ellos en prisión.

Condiciones de su aparición

Las sociedades multiculturales no son nuevas. Mucho antes de la época de la expansión europea (desde el siglo XV en adelante) —y desde entonces cada vez con mayor intensidad—, la migración y el movimiento de gente han sido norma más que excepción, produciendo sociedades étnica o culturalmente “mestizas”: “El movimiento y la migración [...] son las condiciones socio-históricas que definen a la humanidad” (Goldberg 1994). La gente se traslada por muchas razones: los desastres naturales, el cambio climático y ecológico, las guerras, las conquistas, la hambruna, la pobreza, la explotación laboral, la colonización, la esclavitud, las contratas, la represión política, la guerra civil, el subdesarrollo económico. Los imperios, producto de la conquista y la dominación, suelen ser multiculturales. Los imperios griego, romano, islámico, otomano y europeo fueron cada cual a su modo tanto multiétnicos como multiculturales. El colonialismo —siempre de doble inscripción— intentó congregar a los colonizados dentro del “tiempo vacío y homogéneo” de la modernidad global, sin borrar las profundas diferencias o desfases de tiempo, lugar y tradición (Bhabha 1994, Hall 1996). Los sistemas de plantaciones del mundo occidental, los sistemas de contratación del sudeste asiático, la India colonial, así como muchos estados-nacionales conscientemente trazados sobre un lienzo étnico más fluido —en África, por las fuerzas colonizadoras; en el Medio Oriente, los Balcanes y Europa Central, por las grandes potencias— todos ellos calzan holgadamente en la descripción de lo multicultural.

Estos ejemplos históricos no son irrelevantes para el mapa creado por el multiculturalismo en el mundo de la postguerra. Más bien, constituyen algunas de las condiciones para su aparición. Pero no hay una conexión lineal entre lo colonial y lo postcolonial. Desde la Segunda Guerra Mundial, la cuestión de lo multi-cultural no sólo ha cambiado de forma sino que se ha intensificado. También se ha vuelto más notoria, asumiendo el centro del escenario en la arena de la confrontación política. Ello es consecuencia de muchos virajes decisivos, de una reconfiguración estratégica de las fuerzas y relaciones sociales a través del planeta.

En primer lugar, el fin del antiguo sistema imperial europeo y la culminación de las luchas anticolonialistas por la independencia nacional. Tras el desmantelamiento de los antiguos imperios, se crearon muchos nuevos estados-nacionales multiétnicos y multiculturales. Sin embargo, siguen reflejando sus antiguas condiciones de vida bajo el colonialismo.⁵ Estos nuevos estados son relativamente débiles, tanto económica como militarmente. Muchos carecen de una sociedad civil desarrollada. Siguen dominados por los imperativos de los movimientos nacionalistas de la incipiente independencia. Gobiernan pueblos de muy diversas tradiciones étnicas, culturales o religiosas. Las culturas indígenas, trastornadas cuando no destruidas por el colonialismo, no son lo suficientemente inclusivas como para sentar las bases de una nueva

5 “En 1983 había 144 naciones reconocidas en el mundo. A fines de la década de 1990 este número había crecido a cerca de 200. Ciertamente unas cuantas más verán la luz en los próximos años, a medida que los grupos étnicos de un lugar y las naciones sin estado presionen en pos de una mayor economía” (Giddens 2000: 153).

cultura nacional o cívica. Estas dificultades radican en la extendida pobreza y el subdesarrollo en el contexto de una desigualdad mundial cada vez más profunda y un orden mundial neoliberal no regulado. Cada vez más, las crisis en estas sociedades asumen una forma multicultural o etnizada.

Existe una estrecha relación entre la reaparición de “la cuestión multicultural” y el fenómeno de lo “postcolonial”. Este último concepto nos podría desviar por un laberinto conceptual del cual pocos retornarían. En este punto, deberá ser suficiente sencillamente afirmar que lo “postcolonial” no designa una simple sucesión cronológica de un antes y un después. La mudanza de los tiempos coloniales hacia los postcoloniales no implica que los problemas del colonialismo se hayan resuelto o que hayan sido reemplazados por una era libre de conflictos. Más bien, lo “postcolonial” marca el pasaje de una configuración de fuerzas o coyuntura histórica a otra (Hall 1996).⁶ Los problemas de la dependencia, el subdesarrollo y la marginación, típicos del período “alto” colonial, persisten en los tiempos postcoloniales. Sin embargo, estas relaciones se retoman en una nueva configuración. Antes se articulaban como relaciones desiguales de poder y explotación entre las sociedades colonizadas y las colonizadoras. Ahora son nuevamente puestas en escena y desplegadas como luchas entre fuerzas sociales indígenas, como contradicciones internas y fuentes de desestabilización dentro de la sociedad descolonizada, o entre ellas y el sistema mundial más amplio. Por ejemplo, los modos en que la inestabilidad del gobierno democrático de Pakistán, Irán, Indonesia, Nigeria o Argelia, o los continuos problemas de legitimidad y estabilidad políticas en Afganistán, Namibia, Mozambique o Angola se arraigan claramente en su reciente historia imperial. Este “doble registro” postcolonial ocurre en un contexto mundial donde el gobierno directo, la gobernanza o el protectorado de una potencia imperial se han visto reemplazados por un sistema globalizado asimétrico de poder, de índole postnacional, transnacional y neoimperialista. Sus principales características son la desigualdad estructural, dentro de un sistema no regulado de libre comercio y de libre flujo de capitales dominado por el Primer Mundo, y los programas de reajuste estructural, en los que prevalecen los intereses y modelos de gobernabilidad occidentales.

El segundo factor es el término de la Guerra Fría. Sus principales rasgos fueron la ruptura, posterior a 1989, de la Unión Soviética como formación transétnica y transnacional, la caída del comunismo estatal como modelo alternativo al desarrollo industrial y el debilitamiento del ámbito de influencia soviética, especialmente en Europa Oriental y el Asia Central. De cierta manera, esto tuvo efectos regionales similares al desmantelamiento de los antiguos sistemas imperiales. A 1989 le siguió el intento, bajo el liderazgo estadounidense, de construir “un nuevo orden mundial”. Un aspecto de este impulso ha sido la indoblegable presión ejercida por Occidente, diseñada para arrastrar de golpe, entre el escándalo y la violencia, a estas muy diferentes y relativamente subdesarrolladas sociedades europeas orientales a aquello que se llama “el mercado”. Esta misteriosa entidad se abre paso dentro de las antiguas

6 Ninguna coyuntura es completamente nueva jamás. Siempre es una combinación transformada de elementos existentes y emergentes; en términos de Gramsci, la rearticulación de una desarticulación (cfr. Gramsci 1971, Hall 1998).

y complejas culturas y formaciones políticas autoritaristas como un principio abstracto y raso, sin ninguna consideración por la inserción cultural, política, social e institucional que los mercados siempre requieren. Una consecuencia es que los problemas irresueltos del desarrollo social se han mezclado con las características reemergentes de los antiguos y aún desadaptados nacionalismos étnicos y religiosos, haciendo que las tensiones de estas sociedades reaparezcan en una forma multicultural.

Debe enfatizarse que no se trata de una simple resurrección de etnicidades arcaicas, aunque dichos elementos persisten. Las viejas características se combinan con nuevas formas emergentes de “etnicidad”, que a menudo son producto de la desigual globalización y de un fracasado proceso de modernización. Esta explosiva mezcla revaloriza discursos más antiguos de manera selectiva, condensando en una combinación letal lo que Hobsbawm y Ranger llamaron la “invención de la tradición” junto con lo que Michael Ignatieff llamó (siguiendo a Freud) el “narcisismo de las pequeñas diferencias” (Hobsbawm y Ranger 1993, Ignatieff 1994). (El nacionalismo serbio y la limpieza étnica en Bosnia y Kosovo son ejemplos obvios). Su reinención del pasado en el presente nos revela la faz de Jano en la esencia del discurso nacionalista (Nairn 1997). Estos movimientos restauracionistas permanecen profundamente anclados a la idea de “la nación”.⁷ Ven la nación como un motor para la modernización y como garantía de un lugar en el nuevo sistema mundial, precisamente en momentos en que la globalización propicia el dubitativo final de la fase de la modernidad capitalista impulsada por los estados-nacionales.

El tercer factor es nuestro antiguo conocido, la “globalización”. Una vez más, la globalización no es algo nuevo. La exploración, la conquista y la colonización europeas fueron formas tempranas del mismo proceso histórico secular (Marx alguna vez lo llamó “la formación del mercado mundial”). Pero desde la década del setenta, el proceso asumió nuevas formas a la vez que se intensificó (Held *et al.* 1999). La globalización contemporánea se asocia con el auge de nuevos mercados financieros desregulados, con flujos de capital global y divisas lo suficientemente fuertes como para desestabilizar economías de mediano volumen, formas transnacionales de producción y consumo, un crecimiento exponencial de las nuevas industrias culturales alimentadas por las nuevas tecnologías de la información y la aparición de “la economía del conocimiento”. Típica de esta fase es la compresión de tiempo-espacio (Harvey 1989), la cual se esfuerza, aunque de manera incompleta, por armonizar tiempos, lugares, historias y mercados específicos dentro de un cronotopo de espacio-tiempo homogéneo y “global”. La globalización también está marcada por una desigual desarticulación de relaciones y procesos sociales de destradicionalización (Giddens 1999), los cuales no se limitan a las sociedades en vías de desarrollo. Las sociedades occidentales ya no son más capaces de defenderse de estos efectos que las sociedades de la periferia.

Este sistema es global en el sentido de que su ámbito de operaciones es el planeta. Pocos lugares están fuera del alcance de sus interdependencias

7 “La globalización en una época post-imperialista tan sólo permite la consciencia post-nacionalista a aquellos cosmopolitas que tienen la suficiente suerte de vivir en el Occidente rico” (Ignatieff 1994).

desestabilizadoras. Ha debilitado significativamente las soberanías nacionales y erosionado el ámbito de los antiguos estados-nacionales occidentales (los motores de las fases tempranas de la globalización), sin desplazarlos completamente. Sin embargo, el sistema no es global si por ello entendemos que el proceso es uniforme en su naturaleza, que tiene el mismo impacto en todas partes, que funciona sin efectos contradictorios o que produce los mismos resultados en el mundo entero. Sigue siendo un sistema de profundas y crecientes desigualdades e inestabilidades, del cual ninguna potencia (ni siquiera Estados Unidos, que es la nación económica y militarmente más poderosa de la tierra) tiene ya el control total.

Tal como lo postcolonial, la globalización contemporánea es novedosa y contradictoria a la vez. Sus circuitos económicos, financieros y culturales están impulsados por Occidente y dominados por Estados Unidos. En lo ideológico está gobernada por un neoliberalismo global que rápidamente está deviniendo sentido común de la época (Fukuyama 1992). Su tendencia cultural dominante es la homogenización. Sin embargo, ésta no es la única corriente. También ha causado vastos efectos *diferenciadores* dentro de algunas sociedades y entre unas y otras. Desde esta perspectiva, la globalización no es un proceso natural e inevitable cuyos imperativos, como el destino, no puedan ser resistidos o modificados sino tan sólo obedecidos.⁸ Se trata, más bien, de un proceso hegemónico en el estricto sentido gramsciano. Se “estructura en la dominación”, pero no puede controlar o saturar todo lo que está en su órbita. De hecho, uno de sus efectos no buscados es producir formaciones subalternas y tendencias emergentes que no puede controlar, pero que debe tratar de “hegemonizar” o domesticar para sus fines, aun mayores. Es un sistema para la *con-figuración de la diferencia* antes que sinónimo de la obliteración de la diferencia. Este argumento es crucial si queremos explicar de qué maneras y en qué ámbitos podrían desarrollarse resistencias y contra-estrategias. Esta perspectiva implica un modelo más discursivo del poder en el nuevo entorno global del que es habitual para los “hiper-globalizadores” (Held *et al.* 1999).

La proliferación subalterna de la diferencia

Junto con las tendencias homogenizadoras de la globalización, está “la proliferación subalterna de la diferencia”. Es una paradoja de la globalización contemporánea que las cosas se vean culturalmente más semejantes (una especie de “norteamericanización” de la cultura global, por así decirlo). Sin embargo, al mismo tiempo, existe una proliferación de “diferencias”. El eje “vertical” del poderío cultural, económico y tecnológico estadounidense parece estar constantemente atravesado y desbalanceado por un conjunto de conexiones laterales, que generan la sensación de un mundo formado por muchas diferencias “locales” que lo “global-vertical” se ve obligado a tomar en cuenta (Hall 1991). En este modelo, la oposición binaria clásica de la Ilustración

8 La globalización-como-destino parece ser una característica clave de la posición Blair / Partido Laborista / Tercera Vía. Giddens, quien también dio argumentos similares, presenta ahora un argumento más fuerte a favor de la regulación del poder corporativo global (cfr. Giddens 2000).

entre tradición y modernidad ha sido desplazada por un conjunto disperso de “modernidades vernáculas”. Veamos, por ejemplo, la forma en que se obligó a *News International* a efectuar una retirada táctica en su esfuerzo por saturar India y China con la dieta básica de la televisión occidental. Pudieron avanzar sólo a través de una “indigenización” de las industrias locales televisivas, lo cual complejiza enormemente la gama de imágenes que se ofrecen localmente y pone en marcha el desarrollo de una industria indígena arraigada en diferentes tradiciones culturales. Algunos ven en esto tan sólo una versión más lenta de la occidentalización de las culturas india y china expuestas al mercado global. Otros lo ven como la manera en que los pueblos de estas zonas tratan de ingresar a la “modernidad”, adquirir los frutos de sus tecnologías, y sin embargo lo hacen en cierta medida en sus propios términos y condiciones. En el contexto global, esta disputa entre intereses “locales” y “globales” aun no ha sido finalmente resuelta.

Esto es lo que, en otro contexto, Derrida (1982) llama *différance*: “el movimiento de juego que ‘produce’ [...] estas diferencias, estos efectos de diferencia”.⁹ Esta no es la forma binaria de la diferencia, entre lo que es absolutamente lo mismo y lo que es absolutamente lo “Otro”. Es un “tejido” de similitudes y diferencias que se niegan a separarse en oposiciones binarias fijas. La *différance* caracteriza un sistema en el que “cada concepto [o significado] se inscribe en una cadena o en un sistema dentro del cual se refiere a otros conceptos [significados], mediante el juego sistemático de las diferencias” (Derrida 1972). El significado aquí no tiene un origen o un destino final, no puede ser fijado de manera definitiva, está siempre en proceso, siempre buscando su “posición” en el espectro. Su valor político no puede determinarse de manera esencial, sino tan sólo relacional.

Las estrategias de la *différance* no pueden inaugurar formas absolutamente distintas de vida (no operan con la noción de una “superación” dialéctica totalizadora). No pueden conservar intactas las formas más antiguas y tradicionales de vida. Funcionan óptimamente en lo que Homi Bhabha llama “el tiempo fronterizo de las minorías” (Bhabha 1994). Sin embargo la *différance* no impide a los sistemas estabilizarse como un todo absolutamente suturado. Surge en las brechas y aporías que constituyen potenciales enclaves de resistencia, intervención y traducción. En estos intersticios yace la posibilidad de un conjunto disperso de modernidades vernáculas. Culturalmente, éstas no pueden remontar de modo frontal la marea de la tecnomodernidad occidentalizadora. No obstante, siguen modulando, desviando y “traduciendo” sus imperativos desde abajo.¹⁰ Constituyen la base para una nueva clase de “localismo”, que no es particularista de manera autosuficiente sino que surge dentro de lo global sin ser simplemente un simulacro de ello mismo (Hall 1991). Este “localismo” no es un mero residuo del pasado. Es algo nuevo: la sombra que acompaña a la globalización; lo que queda luego de su barrido

9 Estoy, por supuesto, traduciendo de términos filosóficos a culturales, y expandiendo el concepto de Derrida, aunque espero que no en contra del espíritu de su significado. También ver Derrida (1972).

10 Para Derrida, *différance* significa tanto “diferir de” como “diferir para después”. Se basa en las estrategias de la demora, el aplazamiento, la referencia, la elisión, la desviación, la postergación y la reserva (cfr. Derrida 1972).

panorámico y que regresa para problematizar y perturbar sus conciliaciones culturales. Es la “externalidad constitutiva” de la globalización (Laclau y Mouffe 1985, Butler 1993). He aquí el “retorno” de lo particular y lo específico —de lo específicamente diferente— en el centro de la aspiración panóptica y universalista de la globalización de alcanzar la completitud. Lo “local” no tiene una naturaleza estable, transhistórica. Resiste el barrido homogenizador del universalismo con tiempos diferentes, coyunturales. No tiene un registro político fijo. Puede ser progresista o regresivo y fundamentalista —abierto o cerrado— en diferentes contextos (Hall 1993). Su impacto político no está determinado por sus contenidos esenciales (usualmente caricaturizados como “La resistencia de la tradición a la modernidad”), sino por su articulación con otras fuerzas. Emerge en muchos lugares, siendo uno de los más significativos la migración planificada y la no planificada, la motivada y la llamada “libre”, la que ha traído a los marginales al centro, lo “particular” multicultural disperso hasta el corazón de la metrópoli occidental. Solo en tal contexto podemos entender por qué lo que amenaza con convertirse en el momento de la completitud global de Occidente —la apoteosis de su misión universalizadora global— es al mismo tiempo el momento del lento, incierto y extenso descentramiento de Occidente.

Los márgenes en el centro: el caso británico

¿Cómo se ha convertido esta aparición imprevista de los márgenes en el centro —el meollo de la cuestión multicultural— en lo que Barnor Hesse (2000) llama “una fuerza transruptiva” dentro de la institución política y social de los estados y sociedades occidentales?

El caso británico puede entenderse brevemente en relación con un argumento más vasto. La historia nacional asume que Gran Bretaña fue una cultura unificada y homogénea hasta las migraciones de la postguerra provenientes del Caribe y el subcontinente asiático. Esta es una versión bastante simplista de una historia compleja (Hall 1999a, 1999b, 1999c, 1999d). Gran Bretaña no es la isla del reino que surgió del mar del norte plenamente formada y separada como estado-nación integral. Aunque se “asumía fija y eterna”, en realidad se constituyó a partir de una serie de conquistas, invasiones y asentamientos (Davis 1999). Fue parte de la masa continental europea hasta el siglo VI A.C., durante siglos dominada por los franceses; e integralmente vinculada a Europa hasta la Reforma. Gran Bretaña ha existido como estado-nación recién desde el siglo XVIII, en virtud del pacto civil (arraigado, de hecho, en una ascendencia anglosajona, protestante) que asoció culturas significativamente diferentes —Escocia y Gales— a Inglaterra. El Acto de Unión con Irlanda (1801) que concluyó en la División nunca logró integrar el pueblo irlandés o el componente celta-católico en el imaginario católico. En realidad, Irlanda había sido la primera “colonia” de Gran Bretaña; y los irlandeses, el primer grupo en ser sistemáticamente “racializado”. La supuesta homogeneidad de la britanidad como cultura nacional ha sido considerablemente exagerada. Siempre fue objetada por los escoceses, galeses e irlandeses; desafiada por lealtades rivales locales y regionales; y atravesada por clases, géneros y generaciones. Siempre

ha habido muchas distintas maneras de ser “británico”. La mayoría de logros nacionales —desde la libertad de expresión y el voto universal hasta el estado de bienestar y el Servicio Nacional de Salud— se obtuvieron tras amargas luchas entre un tipo de persona británica y otro. Sólo en retrospectiva pudieron percibirse estas radicales diferencias como suavemente reintegradas en el tejido sin fisuras de una “britanidad” trascendental. Gran Bretaña fue también el centro del más vasto *imperium* de la era moderna, y gobernó una variedad de culturas diferentes. Esta experiencia imperial marcó profundamente la identidad nacional británica y las ideas británicas de grandeza respecto a su lugar en el mundo (Hall, C. 1992). Este diálogo más o menos continuo con la “diferencia”, que estuvo en el meollo de la colonización, ha enmarcado al “otro” como el elemento constitutivo de la identidad británica.

Ha habido una presencia “negra” en Gran Bretaña desde el siglo XVI y una presencia asiática desde el siglo XVIII. Pero el tipo y la escala de la migración a Gran Bretaña desde la periferia mundial no blanca, que ha desafiado seriamente la noción establecida de la identidad británica y planteado “la cuestión multicultural”, es un fenómeno posterior a la Segunda Guerra Mundial: es postcolonial. Históricamente empezó con el arribo del SS *Empire Windrush* en 1948,¹¹ trayendo del Caribe a los voluntarios que retornaban y a los primeros migrantes civiles que abandonaban las economías deprimidas de esa región en busca de una vida mejor. El flujo fue rápidamente robustecido desde el Caribe, luego desde el subcontinente asiático y por asiáticos expulsados de África Oriental junto con africanos y otras gentes provenientes del Tercer Mundo, hasta fines de la década del setenta, cuando la legislación sobre inmigración cerró las puertas.

Las antiguas relaciones de colonización, esclavismo y gobierno colonial, que vincularon a Gran Bretaña con el imperio por más de cuatrocientos años, delimitaron las rutas que estos migrantes siguieron. Pero estas relaciones históricas de dependencia y su ordenación se *reconfiguraron* —en la ahora clásica manera postcolonial— cuando se reunieron en el suelo nacional británico. Tras la descolonización, y disfrazado por una amnesia colectiva y por un sistemático desconocimiento del “imperio” (que descendió cual nube de ignorancia en los años sesenta), este encuentro se interpretó como “un nuevo comienzo”. La mayoría de los británicos observaban a estos “hijos del imperio” como si no pudieran imaginar de dónde habían venido, por qué lo habían hecho, o qué posible conexión podrían tener con Gran Bretaña.

En general, los migrantes encontraron viviendas pobres y trabajos no calificados y mal pagados en las ciudades y las regiones industriales, que estaban en proceso de recuperación después de la guerra y afectadas por el marcado declive de las fortunas económicas británicas. En la actualidad, los migrantes y su descendencia constituyen alrededor de 7% de la población británica.¹² Sin embargo, ya representan el 25% de la población londinense y reflejan

11 Un barco de vapor que arribó en junio de 1948 al puerto de Tilbury, en Essex, trayendo a miles de personas del Caribe (Nota del traductor).

12 Habría que comparar esta cifra con el tamaño de las poblaciones afroamericana, latina, caribeña, coreana y vietnamita en Estados Unidos para tener una idea de la escala relativa.

la densidad selectiva del asentamiento. Se han visto sometidos a todos los procesos de exclusión social, desventajas de la racialización y racismo informal e institucionalizado, que ahora son típicos de Europa Occidental en la faz de procesos similares que afectan a Francia, España, Portugal, Alemania e Italia. Su historia de la postguerra ha estado enmarcada por las luchas contra las desventajas de la racialización, confrontaciones con grupos racistas y con la policía, y con el racismo institucional de entidades y autoridades públicas que gobiernan y distribuyen con criterio diferencial los sistemas de ayuda de los que las comunidades migrantes dependen en gran medida. En términos generales, la mayoría está hacinada en el extremo inferior del espectro de la deprivación social, caracterizado por altos niveles relativos de pobreza, desempleo y bajo rendimiento educativo. En 1991, menos de dos tercios de los hombres y menos de la mitad de las mujeres en edad laboral trabajaban en realidad.

Sin embargo, su ubicación social y económica ha llegado a ser marcadamente más diferenciada con el paso del tiempo (Modood *et al.* 1997). Algunos ciudadanos indios, asiáticos de África Oriental y chinos, pese a ser altamente calificados, se ven limitados por el “techo de vidrio” del ascenso, bloqueado en los niveles superiores de la escala profesional. Las comunidades paquistaníes son considerablemente activas, empresarialmente hablando, en el sector de la pequeña empresa. No obstante, unos cuantos millonarios asiáticos no pueden ocultar el hecho de que algunas familias indias y muchas familias paquistaníes siguen viviendo en seria pobreza doméstica. Los provenientes de Bangladesh se encuentran en promedio cuatro veces más empobrecidos que cualquier otro grupo identificable. Las diferencias de género cumplen un papel crítico. Los varones jóvenes afrocaribeños son sumamente vulnerables al desempleo y al bajo rendimiento educativo, y están representados en proporción excesiva en los ámbitos de la exclusión escolar, las redadas de personas en la calle y la población de los penales. Las mujeres afrocaribeñas, sin embargo, ahora tienen más alta movilidad laboral y niveles de ingresos que sus contrapartes blancas. El panorama ya no es de pobreza uniforme, aunque la desventaja socioeconómica sigue siendo grande.

¿Qué clases de “comunidad” han desarrollado ellos? ¿Cuán unificadas y homogéneas son sus culturas? ¿Cuál es su relación con la llamada sociedad oficial? ¿Qué estrategias son adecuadas para su más plena integración dentro de la sociedad oficial británica?

El término “comunidad” (tal como se usa en “comunidades de minoría étnica”) refleja con precisión el fuerte sentido de identidad grupal que se encuentra en estos grupos. No obstante, puede ser peligrosamente equívoco. El modelo es una idealización de las relaciones cara a cara del pueblito con una sola clase social, que connota grupos homogéneos con vínculos internos fuertes y vinculantes, y límites muy claros que lo separan del mundo exterior. Las llamadas “minorías étnicas” han desarrollado, en efecto, comunidades culturales fuertemente marcadas y mantienen en la vida cotidiana, especialmente en los contextos familiar y doméstico, costumbres y prácticas sociales distintivas. Existen vínculos de continuidad con sus lugares de origen. Esto es particularmente cierto en el caso de los ámbitos de densa población como las comunidades afrocaribeñas de Brickston, Peckham y Tottenham, en el Moss

Side de Manchester, en Liverpool y en Handsworth; o las comunidades asiáticas en lugares como Southall, Tower Hamlets, Balsall Heath en Birmingham, o Bradford y Leeds. Pero también hay diferencias que se rehúsan a ser consolidadas. Los caribeños provenientes de las diferentes islas vienen de mezclas raciales y étnicas bastantes distintas, aunque todos suelen ser (erróneamente) considerados “jamaíquinos”. A los asiáticos también se los mete en un mismo saco. Sin embargo, “A pesar de compartir algunas características culturales comunes [...] [los asiáticos] pertenecen a diferentes grupos étnicos, religiosos y lingüísticos, y portan diferentes temores y memorias históricas” (Parekh 1999). Todas estas comunidades están mezcladas étnica y racialmente con grandes poblaciones blancas. Ninguna de ellas es un gueto racial o étnicamente segregado. Están significativamente menos segregados que, por decir, las minorías no blancas en muchas ciudades de Estados Unidos. Tal como sucede entre la población blanca, la clase y el género son muy relevantes para determinar un posicionamiento distinto en la sociedad británica (Brah 1997). Una imagen más exacta tendría que empezar con la complejidad vivencial que emerge en estas comunidades de diáspora, en las que los llamados modos “tradicionales” derivados de sus culturas de origen siguen siendo importantes para las autodefiniciones de la comunidad, pero funcionan consistentemente a la par que una vasta interacción cotidiana en todo nivel con la corriente oficial de la vida social británica.

Evidentemente, mantener identidades racializadas, etno-culturales y religiosas es importante para la autocomprensión de estas comunidades. La “negritud” es tan decisiva para la identidad de los afrocaribeños de tercera generación¹³ como la fe hindú o musulmana para algunos asiáticos de segunda generación. Pero éstas, ciertamente, no son comunidades circunscritas por una tradición inmutable. Como en la mayoría de diásporas, las tradiciones varían de una persona a otra e incluso dentro de una misma persona, y son constantemente revisadas y transformadas en respuesta a la experiencia migratoria. Existe una muy importante variación tanto del compromiso como de la práctica entre las diferentes comunidades y dentro de ellas: entre diferentes nacionalidades y grupos lingüísticos, dentro de cada fe religiosa, entre hombres y mujeres y entre una y otra generación. Los jóvenes de todas las comunidades expresan cierta continua fidelidad a sus “tradiciones”, junto con un visible descenso en su práctica efectiva. Las identidades no declaran una identidad primordial sino más bien una opción posicional del grupo con el que quisieran ser asociadas. Las opciones de identidad son más políticas que antropológicas, más “asociacionales”, menos adscritas (Modood *et al.* 1997).

Por lo tanto, ante esta complejidad multicultural, es extremadamente difícil hacer generalizaciones. Bhikhu Parekh, observador agudo, adopta una fuerte definición de “comunidades étnicas”: “las comunidades asiática y afrocaribeña son étnicas en esencia; es decir, físicamente distinguibles y vinculadas por lazos sociales que provienen de costumbres e idioma compartidos y de la práctica del matrimonio entre los grupos, y que tienen cada cual su propia historia,

13 Existen algunas evidencias que sugieren que la “negritud” no estaba tan fuertemente marcada entre los primeros migrantes caribeños y, más bien, se desarrolló en Gran Bretaña en la década de sesenta como respuesta al racismo.

memorias colectivas, orígenes geográficos, visiones de la vida y modos de organización social.” No obstante, reconoce que:

Contrariamente a la impresión popular, hay grandes cambios en vías de realizarse dentro de las comunidades étnicas y todas las familias se han convertido en terreno de luchas discretas o explosivas. En cada familia el esposo y la esposa, los padres e hijos, los hermanos y hermanas tienen que renegociar y redefinir sus esquemas de relación de una manera que incluya tanto sus valores tradicionales como aquellos característicos de su país de adopción. Cada familia llega a sus propias conclusiones inherentemente tentativas (Parekh 1991).

En consecuencia, es un error fundamental confundir sus formas diaspóricas de vida como una simple transición lenta a la plena asimilación (idea sutilmente abandonada, por lo menos en Gran Bretaña, en la década del setenta). Representan una nueva configuración cultural —“comunidades cosmopolitas”— marcadas por una extensa transculturación (Pratt 1992). A su vez, han causado un impacto masivo y plural en la vida social pública y privada en Gran Bretaña, transformando muchas ciudades británicas en metrópolis multiculturales. Ellos fueron lo “cool” en el fenómeno transitorio que fue la “Cool Britannia”, el fenómeno del Partido Laborista.¹⁴ Una señal de que han excedido las categorías del sentido común es que son simultáneamente invocados como representantes de ese “sentido comunitario” que se supone perdido en la sociedad liberal, y al mismo tiempo como los significantes más avanzados de la experiencia metropolitana urbana postmoderna.

Los lectores quizás objeten el detalle del proceso como lo describimos (el cual es, necesariamente, generalizador y abstracto). No obstante, salvo que el panorama fundamental se vea desafiado en lo sustancial, vale la pena reflexionar sobre las enormes consecuencias disruptivas o (como dice Barnor Hesse 2000) “transruptivas” para una estrategia o enfoque político a la cuestión multicultural que estos desarrollos plantean. El resto de este capítulo se ocupará de rastrear algunos de estos efectos transruptivos.

Trastornando el lenguaje de la “raza” y la etnicidad

El primero de estos efectos es el impacto transruptivo sobre las categorías tradicionales de “raza” y etnicidad. El surgimiento de la cuestión multicultural ha producido una “racialización” diferenciada de áreas centrales de la vida y la cultura británicas.¹⁵ Los británicos se han visto cada vez más obligados a pensar en sí mismos y en sus relaciones con otros dentro del Reino Unido en términos racializados. La etnicidad también ha ingresado al vocabulario británico doméstico. Mientras que en la autocomprensión estadounidense, Estados Unidos es una sociedad compuesta por etnicidades, Gran Bretaña (si bien bastante diversa en sus orígenes) siempre ha aplicado el término a

14 “Cool Britannia” fue un término utilizado por los medios durante los años noventa principalmente, para describir la cultura británica bajo el nuevo régimen del Partido Laborista bajo Tony Blair (Nota del traductor).

15 El impacto de la cuestión oficial sobre la muerte de Stephen Lawrence y el Informe Macpherson (1999) es el ejemplo reciente más impactante de estos casos.

todos los demás, siendo la britanidad el significante vacío, la norma por la cual se mide la “diferencia” (la etnicidad). La creciente visibilidad de las comunidades étnicas, junto con una tendencia hacia el gobierno autónomo, plantean interrogantes acerca de la “homogeneidad” de la cultura británica y de la “inglesidad” como etnicidad, precipitando la pregunta por lo multicultural como el centro de una crisis de identidad nacional.

Por supuesto, la britanidad como categoría siempre ha sido racionalizada de cabo a rabo. ¿Y cuándo ha connotado algo distinto de “blancura”? Pero este hecho ha sido cuidadosamente segregado del discurso nacional, en lo popular y lo académico. La “raza” ha luchado por ser reconocida seriamente en la teoría política oficial y en el pensamiento periodístico o académico.¹⁶ El silenciamiento se desmorona a medida que estos términos se abren paso en la consciencia pública. Su creciente visibilidad es inevitablemente un proceso cargado y difícil. Es más, ahora se trata de “razas” entre comillas, “razas” en borradura, “razas” en una nueva configuración con la etnicidad. Este viraje epistemológico es uno de los efectos más transruptivos de lo multicultural.

De las dos mayores comunidades post-migratorias no blancas de Gran Bretaña, “raza” suele aplicarse a los afrocaribeños y “eticidad” a los asiáticos. En efecto, estos términos calzan sólo de manera muy gruesa en estas comunidades reales. La “raza” tiene sentido en cuanto a la experiencia afrocaribeña en razón la importancia del color de la piel, una idea derivada biológicamente. De hecho, el espectro de color entre los afrocaribeños es bastante amplio: resultado del extenso mestizaje de la sociedad de las plantaciones caribeñas y de siglos de “transculturación” (Ortiz 1940, Brathwaite 1971, Glissant 1981, Pratt 1992). Los asiáticos no son una “raza” en absoluto, ni siquiera una sola “eticidad”. La nacionalidad es a menudo tan importante como la etnicidad. Sin embargo, los indios, los pakistaníes, los bangladesíes, los ceilandeses, los ugandeses, los kenianos, los chinos, todos están atravesados por diferencias regionales, urbano/rurales, culturales, étnicas y religiosas.

Conceptualmente, “raza” no es una categoría científica. Las diferencias atribuibles a “raza” dentro de una misma población son tan grandes como aquellas que existen entre poblaciones racialmente definidas. La “raza” es una construcción política y social. Es la categoría discursiva organizadora en torno de la cual se ha construido un sistema de poder socio-económico, de explotación y de exclusión (es decir, el racismo). No obstante, en tanto práctica discursiva, el racismo tiene su propia “lógica” (Hall 1990). Proclama basar las diferencias sociales o culturales que legitiman la exclusión racializada, en unas diferencias genéticas y biológicas: es decir, en la naturaleza. Este “efecto naturalizador” parece volver a convertir la diferencia racial en un “hecho” fijo, científico, que no reacciona al cambio o a la ingeniería social reformista. Esta referencia discursiva a la naturaleza es algo que el racismo antinegro comparte con el antisemitismo y el sexismo (donde también la “biología” es el destino), aunque menos con el concepto de clase. El problema es que el nivel genético no es inmediatamente visible. Por lo tanto, en este

16 Paul Gilroy tiene razón al hablar de la “incapacidad de tomar la raza en serio y de una displicente falta de inclinación a reconocer valor y dignidad humana igual en personas no blancas” (1999).

tipo de discurso las diferencias genéticas (que se suponen escondidas en la estructura genética) se “materializan” y pueden “leerse” en significantes fácilmente reconocibles, visibles, tales como el color de la piel, las características físicas del cabello, las facciones (por ejemplo, la nariz aguileña judía), el tipo corporal, etc., permitiéndoles operar como mecanismos de clausura en situaciones cotidianas.¹⁷

La “etnicidad”, por el contrario, genera un discurso en el que la diferencia se explica por características *culturales y religiosas*. Sobre esta base, a menudo se contraponen a la “raza”. Pero esta oposición binaria podría ser demasiado simplista. El racismo biológico privilegia marcadores como el color de la piel, pero esos significantes han sido también siempre usados por extensión discursiva para connotar las diferencias sociales y culturales. La “negritud” ha operado como un signo de que las personas de ascendencia africana están más cercanas a la naturaleza y, *por lo tanto*, tienen más probabilidades de ser flojos, indolentes, carecer de elevadas facultades intelectuales, dejarse llevar por la emoción y el sentimiento antes que por la razón, ser hipersexuales, tener poco autocontrol y ser proclives a la violencia, etc. De modo correspondiente, quienes son estigmatizados por motivos étnicos, por ser “culturalmente diferentes” y por ende inferiores, a menudo son tipificados como físicamente diferentes de modos significativos (aunque no tan visiblemente como los negros), apuntalados por estereotipos sexuales (se hipermasculiniza a los negros, se feminiza a los orientales). El referente biológico nunca está totalmente ausente de los discursos de la etnicidad, aunque es más indirecto. Mientras más importa la “etnicidad”, más se representan sus características como relativamente fijas, inherentes a un grupo, transmitidas de generación en generación, no sólo por la cultura y la educación sino por la herencia biológica, estabilizadas sobre todo por las reglas del parentesco y el matrimonio endogámico que garantizan que el grupo étnico permanezca “puro” genéticamente y, por lo tanto, puro culturalmente. La etnicidad es sostenida por características que son “físicamente distinguibles [...] surgidas de [...] [la] práctica del matrimonio intergrupal” (Parekh 1991). En resumen, la articulación de la diferencia con la naturaleza (la biología y lo genético) está presente, pero desplazada mediante *el parentesco y el matrimonio intergrupal*.

Ambos discursos, el de “raza” y el de “etnicidad”, entonces, operan estableciendo una articulación discursiva o “cadena de equivalencias” (Laclau y Mouffe 1985) entre los registros socio-culturales y los biológicos, la cual permite que las diferencias de un sistema de significación se puedan “leer en comparación” con los equivalentes de la otra cadena (Hall 1993). Por lo tanto, el racismo biológico y el diferencialismo cultural no constituyen dos sistemas diferentes, sino dos registros del racismo. En la mayoría de situaciones, están simultáneamente en juego el discurso de la diferencia biológica y el de la diferencia cultural. En el antisemitismo a los judíos se

17 En términos discursivos, el racismo tiene una estructura metonímica, donde las diferencias genéticas que están ocultas se desplazan a lo largo de la cadena de significación a través de su registro hacia la superficie del cuerpo, que es visible. Esto es lo que Frantz Fanon quería decir al mencionar la *epidermización* o el “esquema corporal” (cfr. Hall 1996).

les racializaba de muchas maneras, por motivos biológicos, culturales y religiosos. Como explica Wieviorka, el racismo existe “allí donde hay una asociación de estas dos grandes estrategias, cuya combinación particular depende de las especificidades de la experiencia, el momento histórico y de la preferencia individual” (Wieviorka 1995). En consecuencia, parece más adecuado hablar no de “racismo” versus “diferencia cultural”, sino de las “dos lógicas” del racismo.¹⁸

Parece haber tres razones para la actual confusión conceptual. La primera es empírica. Los migrantes afrocaribeños —vistos en gran medida en términos racializados— llegaron antes a Gran Bretaña. Los asiáticos, caracterizados por la diferencia religiosa y cultural, llegaron después o se hicieron visibles como un “problema” más adelante. En la década del setenta, las luchas antirracistas emprendidas por ambos grupos tendían a aglutinarse bajo la identidad afirmativa de “negro”, definida por su diferencia racializada compartida con respecto de la sociedad blanca. Sin embargo, un efecto no buscado fue el privilegiar la experiencia afrocaribeña sobre la experiencia de los asiáticos. Así como ha llegado a sobresalir lo que Taylor llama “la política del reconocimiento” (Taylor 1994), enfatizando el derecho a la diferencia cultural, del mismo modo las dos trayectorias se han separado más entre sí. “Negro” se ha convertido en una descripción estandarizada para las personas de ascendencia africana; y los asiáticos han mostrado una tendencia a volver a términos de identificación étnicamente específicos. De aquí lo anómalo de la actual descripción de “negro y asiático”, que combina “raza” y “etnicidad”. En segundo lugar, en el mundo hay muchas más situaciones en las que la etnicidad antes que la “raza” ha sido el centro de un conflicto violento de exclusión (por ejemplo, Indonesia, Sri Lanka, Ruanda, Bosnia y Kosovo). En tercer lugar, ha habido un importante aumento de la discriminación y la exclusión basadas ya sea en la religión o con un fuerte componente religioso (Richardson 1999), en particular contra las comunidades musulmanas, en relación con la politización mundial del islam. Algunos autores piensan que un multiculturalismo enfocado en el racismo biológico antes que en el diferencialismo cultural ignora esta dimensión religiosa (cfr. Modood *et al.* 1997).

En la década del ochenta, algunos comentaristas observaron un descenso en el racismo de base biológica y un ascenso del “nuevo racismo cultural” (Barker 1981). Modood, en efecto, habla de un “desvanecimiento del racismo de color” y un “fortalecimiento [del] racismo cultural en un nivel micro” en Gran Bretaña. No resulta evidente que los actuales desarrollos respalden empíricamente este balance (los ataques racistas a familias asiáticas y los violentos asaltos en la calle a jóvenes negros continúan en el mismo ritmo), ni que sea particularmente útil canjear un tipo de racismo por el otro con

18 Esta es la posición adoptada por Balibar (1991) en su discusión sobre el “racismo diferencialista”, expresión prestada de Taguieff y de Wieviorka (1995). No obstante, en mi opinión, Modood (1992) se excede al tratar de distinguir el “racismo cultural de cualquier conexión con lo fijo o lo biológico”, y traza una oposición demasiado contrastada entre “el racismo biológico” y el “diferencialismo cultural”. Opino que esta lectura errada proviene de no haber tomado suficientemente en cuenta la naturaleza *discursiva* del racismo. Por lo tanto, Modood se equivoca al tomar el referente biológico de “racismo biológico” de manera demasiado literal.

este criterio de “uno u otro”. Lo que parece más adecuado es una noción más amplia del racismo, que reconozca la manera en la que, en su estructura discursiva, se articulan y se combinan el racismo biológico y el diferencialismo cultural. Estas dos “lógicas” están siempre presentes, aun en diferentes combinaciones y en diferentes planos de cercanía en distintos contextos y en relación con diferentes poblaciones de sujetos. Por supuesto, la historia real de la exclusión racializada y etnizada es muy distinta según el lugar (por ejemplo, en Estados Unidos y en Reino Unido), aparece en diferentes momentos y en diferentes formas, y tiene efectos políticos y sociales muy diferentes. No debería homogeneizarse. Sin embargo, la fusión resultante de discursos biológicos y culturalmente peyorativos parece ser una característica que define el “momento multicultural”.¹⁹

Dada la manera en que lo “negro” —epíteto originalmente negativo— se ha convertido en un término de identificación cultural positiva (Bonnett 1999), aquí podríamos hablar de la “etnificación” de la “raza”.²⁰ Al mismo tiempo, la diferencia cultural ha asumido un significado más violento, politizado y opositor, lo cual podríamos entender como la “racialización” de la etnicidad (por ejemplo, la “limpieza étnica”). La consecuencia es inscribir en la agenda del multiculturalismo británico dos exigencias políticas relacionadas pero distintas, que hasta el momento se habían considerado mutuamente excluyentes: la demanda (contra un racismo diferenciado) de igualdad y justicia social; y la demanda (contra un etnocentrismo universalizador) del reconocimiento de la diferencia cultural. Volveremos luego a la significación política de esta doble exigencia.

Desestabilizando la “cultura”

El segundo efecto transruptivo es el que “la cuestión multicultural” tiene en nuestra comprensión de la cultura. La oposición binaria derivada de la Ilustración —el particularismo versus el universalismo, o la tradición versus la modernidad— produce una cierta manera de comprender la cultura. Existen las culturas fuertemente cohesionadas, distintivas, homogéneas, autocontenidas de las así llamadas sociedades tradicionales. En esta definición antropológica, la tradición cultural satura a toda una comunidad, subordinando a los individuos a una forma de vida determinada por ésta. Ello se contrapone a la “cultura de la modernidad” abierta, racional, universalista e individualista. En ésta, los particulares apegos culturales deben ser dejados de lado en la vida pública —siempre avasallados por la neutralidad del estado cívico— de modo que el individuo sea formalmente libre de escribir su propio guión. Se espera que estas características sean fijadas por el contenido esencializado

19 En esto difiere del modo en que llega a la distinción raza/etnicidad, por ejemplo, Pnina Werbner (1997), en un importante aporte.

20 Esta fue consecuencia de una larga lucha por la resignificación. Judith Butler (1993), argumenta que lo que es importante de términos tales como “negro” [*black*] o “raro” [*weird*], que han pasado de una connotación negativa a una connotación positiva, es que mantienen en sí mismos los rastros de la lucha por el cambio. Esta podría constituir una estrategia alternativa a la “corrección política”, que intenta limpiar el idioma de cualquier rastro de negatividad.

de cada cual. La idea de que la sociedad liberal pueda funcionar de manera “fundamentalista” o que el “tradicionalismo” —por ejemplo, el islam— pueda combinarse con formas modernas de vida parece ser una contradicción de términos. La tradición se representa como grabada en piedra.²¹

Sin embargo, desde el origen del “proyecto” globalizador de Occidente a fines del siglo XV, este binario de tradición/modernidad ha sido progresivamente socavado. Las culturas tradicionales colonizadas permanecieron como algo distintivo; pero inevitablemente devinieron “reclutas de la modernidad” (Scott 1999). Puede que estén más sólidamente cohesionadas que las sociedades llamadas modernas, pero ya no son (si alguna vez lo fueron) entidades orgánicas, fijas, autosostenibles, autosuficientes. A consecuencia de la globalización, en su más extenso sentido histórico, se han convertido más bien en formaciones “híbridas”. La tradición funciona menos como doctrina que como *repertorios de sentido*. Las personas se basan cada vez más en estos marcos de referencia y en los contenidos que insertan en ellos para que colaboren a darle un sentido al mundo sin que aquellos tengan que verse rigurosamente circunscritos por estos en todos los detalles de su vida.²² Éstos se han convertido en parte de una relación dialógica más vasta con el otro. Las culturas precoloniales, en grados muy distintos, fueron primeramente congregadas de manera general bajo la rúbrica de la modernidad capitalista occidental y el sistema imperial, sin que su distintividad se borrara por completo. Esto las dejó (como alguna vez comentó C. L. R. James sobre el Caribe) “como parte de Europa pero sin ser Europa”. Como ha observado Aijaz Ahmad (que no es aliado natural de la intelligentsia hibridizadora): “la fertilización transversal de las culturas ha sido endémica a todos los movimientos de poblaciones [...] y todas estas mudanzas históricas han implicado el viaje, el contacto, la transmutación y la hibridización de ideas, valores y normas de conducta” (Ahmad 1995).

Un término que se ha usado para caracterizar las culturas cada vez más mezcladas y diaspóricas de las comunidades de esas sociedades es “hibridez”. Sin embargo, su sentido ha sido extensamente malentendido.²³ La hibridez no es una referencia a la composición racial mixta de las poblaciones. Es

21 Considerando que necesita entenderse como “lo mismo cambiante” (Gilroy 1993) o como “un concepto discursivo [...] [que] busca autoritariamente establecer dentro de la estructura de su narrativa, una relación entre el pasado, la comunidad y la identidad” (Scott 1999). La fijación es algo que le *sucede* a la tradición bajo ciertas condiciones, en tanto ésta deja de ser creativa y se amuralla en su “autoridad”.

22 Esta es la distinción importante entre la concepción de la cultura como un “modo de vida” y la concepción de la cultura como “práctica de significación” (Hall 1998).

23 En este sentido, no tomo en serio el argumento de Robert Young (1995) acerca de que el uso del término “hibridez” sencillamente restaura el antiguo discurso racializado de la diferencia que se estaba tratando de reemplazar. Éste es un trabalenguas semántico. Con seguridad los términos pueden desarticularse y rearticularse a partir de sus significados imaginarios. ¿Cuál es esta concepción pre/post-estructuralista del idioma, del lenguaje en el que el significado está fijo eternamente a su referente racializado? Claramente, toda mi inquietud se ha referido a la hibridez *cultural*, la cual relaciono a la novedosa combinación de elementos culturales heterogéneos en una nueva síntesis —por ejemplo, “la criollización” y la “transculturación”— y la cual no puede quedar fijada por ni ser dependiente de la llamada naturaleza racial de la gente cuya cultura estoy comentando.

en realidad otro término para designar la lógica cultural de la *traducción*. Esta lógica es cada vez más evidente en las diásporas multiculturales y otras comunidades mixtas y minoritarias del mundo postcolonial. En todas partes se encuentran nuevas y viejas diásporas gobernadas por esta postura ambivalente de interior/exterior. Define la lógica cultural combinada e irregular de la manera en que la llamada “modernidad” occidental ha impactado en el resto del mundo desde que empezó el proyecto globalizador de Europa (Hall 1996).

La hibridez no se refiere a personas híbridas, que puedan contrastarse como sujetos completamente desarrollados en relación con otros individuos “tradicionales” y “modernos”. Es un proceso de traducción cultural, que es agonístico porque nunca culmina, pero, en su vacilación, persiste. Esta

no es simplemente una apropiación o una adaptación; es un proceso a través del cual se exige a las culturas que revisen sus propios sistemas de referencia, sus normas y valores, apartándose de sus reglas de transformación habituales o ‘innatas’. La ambivalencia y el antagonismo acompañan todo acto de traducción cultural, porque el negociar con la ‘diferencia del otro’ revela la insuficiencia radical de nuestros propios sistemas de sentido y significación (Bhabha 1997).

En sus muchas variantes, la “tradición” y la “traducción” se combinan de diversos modos (Robbins 1991). Esta hibridez no es simplemente digna de celebración pues tiene “costos” profundos e incapacitantes que se derivan de sus múltiples formas de dislocación y coexistencia (Clifford 1997). Como lo ha sugerido Homi Bhabha, ésta significa un

momento de [...] transición ambiguo, ansioso, que acompaña nerviosamente a todo modo de transformación social (que) no tenga la promesa de la clausura o la trascendencia festiva de las complejas e incluso conflictivas condiciones que concurren al proceso [...] Insiste en evidenciar [...] las disonancias que hay que atravesar pese a las relaciones de proximidad; las disyunciones de poder o posición que hay que contestar; los valores éticos y estéticos que deben ‘traducirse’ pero que no pasarán imperceptiblemente por el proceso de transferencia (Bhabha 1997).

No obstante, también suele ser “la manera en que la novedad entra al mundo” (Rushdie 1991).

La idea de una cultura insertada en “comunidades de minorías étnicas” no refiere una relación fijada entre tradición y modernidad. Tampoco permanece dentro de una frontera ni trasciende fronteras. En la práctica niega esas oposiciones binarias.²⁴ *Necesariamente*, su noción de “comunidad” cubre una amplia variedad de prácticas reales. Algunas personas permanecen

24 La tradición no es algo fijo. Es, más bien, un reconocimiento de la índole articulada de todo discurso. “Es una clase especial de concepto discursivo en el sentido de que realiza un tipo distinto de trabajo. Pretende conectar autoritariamente, dentro de la estructura de su narrativa, una relación entre el pasado, la comunidad y la identidad [...] Depende de un juego entre conflicto y contención. Es un espacio de discrepancia tanto como de consenso, de discurso tanto como de concertación” (Scott 1999).

profundamente comprometidas con las prácticas y los valores tradicionales (aunque rara vez sin alguna inflexión diaspórica). Para otros, las llamadas identificaciones tradicionales se han transformado a través de una intensificación (por ejemplo, por la hostilidad emanada por la comunidad “anfitriona”, el racismo, o por las condiciones cambiantes del mundo, tales como la emergente relevancia del islam). Y para otros más, sin embargo, la hibridización está bastante avanzada, pero rara vez en un sentido asimilacionista. Ésta es una imagen de la cultura y la comunidad radicalmente dislocada y más compleja que la que se registra en la literatura sociológica o antropológica convencional. La “hibridez” marca el ámbito de esta inconmesurabilidad.

En condiciones diaspóricas a menudo se obliga a la gente a adoptar posturas identificatorias cambiantes, múltiples o acumulativas. Aproximadamente dos tercios de los individuos de comunidades minoritarias a los que la Cuarta encuesta nacional de minorías étnicas les preguntó si pensaban en sí mismos como “británicos” asintieron, aunque también opinaron que ser, por ejemplo, británico o pakistaní no les implicaba ninguna marcada disyuntiva mental (Modood *et al.* 1997). Cada vez más, las identidades negro-británico o británico-asiático son identidades que los jóvenes están dispuestos a asumir. Algunas mujeres, que opinan que sus comunidades tienen derecho a ser respetadas en sus diferencias, no desean que sus vidas en tanto mujeres, sus derechos a la educación o sus opciones conyugales sean gobernados por normas que son reguladas y vigiladas por la comunidad. Aun en los casos en que ello incumbe a los segmentos más orientados a la tradición, el principio de heterogeneidad sigue fuertemente activo. En nuestras propias palabras, entonces, el contador asiático contratado y certificado que Modood vívidamente invoca, que vive en los suburbios, manda a sus hijos a una escuela privada y lee el *Reader's Digest* y el *Bhagavad-Gita*; o el adolescente que es DJ de discoteca, toca música jungle pero apoya al Manchester United; o el estudiante musulmán que usa blue jeans bolsudos de estilo hip-hop callejero pero nunca falta a las oraciones del viernes, todos ellos, a sus distintos modos, están “hibridizados”. Si retornaran a sus ciudades o pueblos de origen, el más tradicional de ellos sería considerado un “occidentalizado”, por no decir irremediabilmente diasporizado. Todos ellos están negociando culturalmente en algún punto del espectro de la *différance*, donde los desfases de tiempo, generación, espacialización y difusión se niegan a estar pulcramente alineados.

Desestabilizando los cimientos del estado liberal constitucional

Un tercer efecto transruptivo de la “cuestión multicultural” es su desafío a los discursos dominantes de la teoría política occidental y a las bases de los estados liberales. En la faz de la diseminación de diferencias inestables, el argumento coordinado entre liberales y comunitaristas que actualmente domina la tradición política occidental, ha sido seriamente perturbado.

El universalismo humanista liberal y racional de la cultura occidental en la post-Ilustración ahora parece, no menos históricamente significativo, sino menos *universal*. La tradición liberal ha gestado muchas grandes nociones,

como libertad, igualdad, autonomía, democracia. Ahora es, sin embargo, evidente que el liberalismo no es la “cultura que se encuentra más allá de las culturas” sino la cultura que ganó: el particularismo que exitosamente se universalizó y se hegemonizó en todo el mundo. En retrospectiva, su triunfo en definir virtualmente los límites del dominio de “lo político” no fue resultado de una desinteresada conversión de las masas al imperio de la Razón Universal, sino algo más próximo a una especie de “juego” más terrestre, foucaultiano, de poder y conocimiento. Antes ha habido críticas teóricas de los aspectos “oscuros” del proyecto de la Ilustración, pero es “la cuestión multicultural” la que más eficazmente ha desnudado su fachada contemporánea.

La ciudadanía universal y la neutralidad cultural del estado son dos piedras angulares del universalismo-liberalismo occidental. Por supuesto, los derechos ciudadanos nunca han sido universalmente aplicables, ni a los afro-estadounidenses por parte de los padres de la patria, ni a los súbditos coloniales sometidos al dominio imperial. Esta brecha entre el ideal y la práctica, entre la igualdad formal y sustancial, entre la libertad negativa y la positiva, ha perseguido a la concepción de ciudadanía que el liberalismo ha sostenido desde su origen. En cuanto a la neutralidad cultural del estado liberal, sus logros no pueden descartarse con ligereza. La tolerancia religiosa, la libertad de expresión, el gobierno de la ley, la igualdad formal y la legalidad procedimental, el voto universal —si bien seriamente objetada— son logros positivos. Sin embargo, la neutralidad del estado funciona sólo cuando puede asumirse una vasta homogeneidad cultural entre los gobernados. En efecto, esta premisa ha sustentado las democracias liberales occidentales hasta hace poco. No obstante, en las nuevas condiciones multiculturales esta premisa parece cada vez menos válida.

La denuncia es que el estado liberal ha mudado su piel étnico-particularista y ha reaparecido en una depurada forma cívica universalista. Sin embargo, Gran Bretaña, como todos los nacionalismos ciudadanos, no es sólo una entidad política y territorial soberana, sino también “una comunidad imaginada”. Este es el centro de la identificación y el sentido de pertenencia. Los diversos discursos nacionales no reflejan un estado unificado y ya logrado, como se nos hace creer. Su propósito es más bien forjar o construir una forma unitaria de identificación sobre la base de numerosas diferencias de clase, género, región, religión y localidad que en realidad dividen la nación (Hall 1992, Bhabha 1990). Para lograrlo, estos discursos deben integrar y entretrejer profundamente el llamado estado “ciudadano” libre de cultura en el denso y enredado tejido de sentidos, tradiciones y valores culturales que sustentan la nación o que la representan. Es sólo dentro de la cultura y de la representación que puede construirse la identificación con esta “comunidad imaginada”.

Todos los estados-nacionales liberales considerados modernos combinan así una forma considerada racional, reflexiva y cívica de lealtad al estado con una forma considerada intuitiva, instintiva o étnica de lealtad a la nación. Tal formación heterogénea, la “britanidad”, ancla al Reino Unido, la entidad política, como “comunidad imaginada”. Como observó el gran patriota Enoch Powell, “la vida de las naciones, no menos que la de los hombres (sic) se vive

en gran medida mentalmente”. Los cimientos nacionales y constitucionales de Gran Bretaña obtienen un sentido y una textura vivenciales de un sistema de representación. Estos cimientos están enraizados en las costumbres, los hábitos y los rituales de la vida cotidiana, los códigos y las convenciones sociales, las versiones dominantes de la masculinidad y la feminidad, la memoria socialmente construida de los triunfos y desastres nacionales, las imágenes, los paisajes imaginados y las características nacionales distintivas que generan la noción de Gran Bretaña. Estos aspectos no son menos importantes por ser gran parte de ellos “inventados” (Hobsbawm y Ranger 1993). Aunque la nación se reinventa a sí misma constantemente en un proceso continuo, se la representa como algo que ha existido desde el origen de los tiempos (cfr. Davis 1999). De ello no se desprende, por supuesto, que, porque el estado “universal” se arraigue en particularidades culturales muy distintas, sea solamente una arena para definiciones rivales del bien. Sin embargo, lo que ya no puede sostenerse en la faz de la “cuestión multicultural” es el contraste binario entre el particularismo de las demandas de “ellos” por el reconocimiento de la diferencia versus el universalismo de “nuestra” racionalidad cívica.²⁵

En realidad, la llamada homogeneidad de la cultura británica ha sido masivamente exagerada. Siempre ha habido formas muy diferentes de “ser británico”. Gran Bretaña siempre ha estado dividida por profundas brechas de género, clase y región. Las graves diferencias de facultades materiales y culturales entre los diferentes “reinos” del Reino Unido fueron ocultadas por la hegemonía de los ingleses sobre el resto, y de la “inglesidad” sobre la “britanidad”. Los irlandeses nunca fueron realmente una parte perteneciente. Los pobres siempre fueron excluidos. A la masa del pueblo no se le reconocieron sus derechos municipales sino hasta principios del siglo XX. A ello debemos agregar la creciente diversidad cultural de la vida social británica en sí misma. Los efectos de la globalización, la decadencia de las fortunas económicas y la posición mundial de Gran Bretaña, el final del imperio, las crecientes presiones para devolver el gobierno y el poder, el crecimiento de los nacionalismos internos, los espíritus locales y regionales, y el reto europeo, todo ello desarticuló la llamada homogeneidad de la britanidad, produciendo una gran crisis interna en la identidad nacional. También está el asombroso ritmo del pluralismo social y del cambio económico y tecnológico que socavó las antiguas configuraciones de clase y género, hizo de la sociedad británica un ámbito menos predecible y dio origen a una masiva diversificación interna de la vida social.²⁶ En la actualidad sería difícil llegar a

25 Rolls hizo una importante concesión a sus críticos comunitaristas al reconocer que su propia teoría de la justicia era particularmente apropiada a una sociedad liberal pluralista en la que ya se encuentra difundido el deseo de cooperación política; es decir, que dependía de ciertas premisas culturales particulares.

26 Esto incluye patrones desiguales de cambio económico y tecnológico, la revolución en la posición de las mujeres y la feminización de la fuerza laboral, el declive de la cultura manual obrera masculina y de las antiguas comunidades ocupacionales; nuevos patrones de consumo y la religión del mercado libre, nuevas formas familiares y estilos de cuidar a los hijos, diferencias generacionales en una población en envejecimiento, el descenso de la religión organizada, profundos cambios en el comportamiento sexual y en la cultura moral, la decadencia de la deferencia, el auge

un consenso nacional significativo respecto a cualquier aspecto social crítico, en torno a los cuales existen profundas diferencias de opinión y experiencias vividas. La gente pertenece a muchas “comunidades” diferentes, superpuestas, que a veces obran como vectores contrarios. Gran Bretaña es una sociedad “multiculturalmente diversa” desde antes que empecemos a considerar el impacto de las comunidades multiétnicas posteriores a la migración. En efecto, a veces parece como si éstas fueran las portadoras simbólicas de un complejo patrón de cambio, diversificación y “pérdida”, de los que son apenas los chivos expiatorios más convenientes.

La cuestión multicultural también ha colaborado a deconstruir algunas de las otras incoherencias de los estados liberales constitucionales. La “neutralidad” del estado liberal (es decir, el hecho de que éste sea representado como algo que persigue en el reino de lo público una noción no definida de “bien”), se dice que está orientada a garantizar la autonomía y libertad personal del individuo, a fin de que cada quien persiga su propia concepción del “bien”, siempre y cuando ello se haga en privado. Así, el orden legal éticamente neutral del estado liberal depende de la estricta separación entre las esferas pública y privada. Esto es cada vez más difícil de mantener de manera estable. La ley y la política intervienen cada vez más en el reino de lo que se considera privado. Las sentencias públicas obtienen su justificación del ámbito privado. En la era postfeminista entendemos mejor cómo el contrato sexual sostiene al contrato social. Ámbitos como la familia, la sexualidad, la salud, el alimento, el vestido, que solían pertenecer quintaesencialmente al dominio privado, se han vuelto parte de un ámbito mayor de contestación pública y política. La fácil distinción entre las esferas pública y doméstica ya no es factible; especialmente desde el ingreso masivo de las mujeres y las actividades “privatizadas” que antes solían asociarse con esa esfera. En todas partes, “lo personal” ha devenido “lo político”.

Lo que Michael Walzer célebremente llamó “Liberalismo 1” representa uno de los grandes sistemas discursivos del mundo moderno, que en años recientes prácticamente ha hecho un exhaustivo barrido de la teoría política. Sólo una escasa definición de cultura y una amortiguada noción de los derechos colectivos serían compatibles con el énfasis individualista que está en el meollo de esta concepción liberal de mercado.²⁷ Ésta no reconoce el

del gerencialismo, la heroización del empresario, el nuevo individualismo y el nuevo hedonismo.

27 Walzer comenta de manera confusa y, en vista de los cambios recientes, optimistamente en que Estados Unidos ha “escogido el Liberalismo 1 a partir del Liberalismo 2.” ¡En realidad, la política pública reciente de Estados Unidos contra los programas de acción afirmativa en nombre de la libertad individual parece más un esfuerzo concertado para arrastrar a Estados Unidos de vuelta al Liberalismo 1, alejándolo de su breve flirteo con el Liberalismo 2! Kymlicka (1989), desde una perspectiva canadiense, argumenta que ciertos derechos grupales individualmente definidos son compatibles con la concepción liberal, y extiende la concepción del liberalismo hasta su límite máximo para que así sea. Taylor (1994) sugiere que no lo son; primeramente, a causa de las premisas fundacionales individualistas del liberalismo y, en segundo lugar, porque la protección de las identidades colectivas entra en conflicto con el derecho de las libertades individuales. Por lo tanto, el liberalismo requiere ser reformado a fin de que pueda albergar la demanda cultural de “reconocimiento”

grado en que la persona es lo que Taylor llama “dialógica”, no en el sentido binario del diálogo entre dos sujetos ya constituidos, sino en el sentido de su relación con el hecho de que el otro es fundamentalmente constitutivo del sujeto, y que puede posicionarse como una “identidad” sólo en relación con aquello de lo cual carece: su otro, su “exterior constitutivo” (Lacan 1997, Laclau y Moufe 1985, Butler 1993). Una vida individual significativa siempre está inserta en contextos culturales, los únicos ámbitos donde tiene sentido la “libre elección”.

Desde un punto de vista normativo, la integridad de la persona legal individual no puede ser garantizada sin proteger las experiencias y contextos vitales intersubjetivamente compartidos en los cuales la persona ha sido socializada y ha desarrollado su propia identidad. La identidad del individuo está entretejida con las identidades colectivas y puede estabilizarse sólo en una red cultural que no puede ser apropiada como propiedad privada, como ello no puede hacerse con la lengua materna. Por ende, el individuo permanece como portador de ‘derechos de membresía cultural’ (Habermas 1994).

En la práctica, bajo la presión de la diferencia multicultural, algunos estados constitucionales occidentales como Gran Bretaña se han visto obligados a virar a lo que Walzer llama “Liberalismo 2”, o lo que en un vocabulario menos especializado en Europa se llamaría un programa reformista “social-demócrata”.²⁸ El estado ha reconocido formalmente y refleja públicamente las necesidades sociales diferenciadas y la creciente diversidad cultural de sus ciudadanos, reconociendo algunos derechos colectivos así como derechos individualmente definidos. Ha debido desarrollar estrategias redistributivas de interés público (por ejemplo, programas de acción legislativa, legislación de igualdad de oportunidades, donaciones compensatorias de financiamiento público y condiciones de bienestar para grupos desfavorecidos, etc.), e incluso asegurar el “suelo parejo”, tan apreciado por el liberalismo formal. Ha adoptado con fuerza de ley algunas definiciones alternativas de “vida buena” y legalizado ciertas “excepciones” sobre la base de motivos esencialmente culturales. Por ejemplo, al reconocer el derecho de los sijs a usar turbantes sin afectar las obligaciones de los empleadores bajo la normatividad de salud y seguridad, o al aceptar como legales los matrimonios arreglados por consenso, pero declarando coercitiva y por lo tanto ilegal la imposición de un matrimonio arreglado a una mujer en desacuerdo, la ley británica ha implementado de alguna manera un equilibrio entre el *pluralismo cultural* definido en relación

(Habermas 1994), no obstante, argumenta que, por supuesto, la individualidad se constituye intersubjetivamente, pero que, correctamente entendida, una teoría de los derechos no sólo alberga sino que requiere una política de reconocimiento que proteja la integridad del individuo como portador de derechos. Esto es compatible con el liberalismo, siempre y cuando exista una “consistente actualización del sistema de derechos”.

28 John Rex, quien apoya la proposición general de la neutralidad del estado, tiene razón al argumentar que este enfoque difiere del enfoque del individualismo liberal. Ha sido sostenido, al menos hasta el advenimiento del Partido Laborista, por un programa de bienestar social-demócrata que incluye medidas redistributivas sustanciales, que sería equívoco sobreentender bajo una rúbrica liberal inclusiva tan solo porque se refiere a los derechos del individuo.

con las comunidades y las *concepciones liberales* de libertad de la persona individual.²⁹ Sin embargo, hasta el momento, en Gran Bretaña este cambio ha sido fragmentario; y, desde la erosión del compromiso del Partido Laborista al estado de bienestar, incierto: una respuesta azarosa a la creciente visibilidad y presencia de las comunidades etnicizadas en el corazón de la vida británica. Ello ha generado una especie de “multiculturalidad a la deriva” (Hall 1999a).

Más allá del vocabulario político existente

¿Qué se requeriría para que esta corriente se convierta en un movimiento sostenible, en un esfuerzo concertado de voluntad política? Para decirlo de otro modo, ¿cuáles son las premisas que sostienen una forma radicalmente distintiva de multiculturalismo británico? Necesitaríamos explicarlo no sobre la base de alguna noción abstracta de nación o de comunidad, sino analizando qué significa realmente “comunidad” y de qué manera interactúan realmente en el terreno las diferentes comunidades que ahora conforman la nación. Al abordar los orígenes de la desventaja, se tendría que reflejar lo que hemos llamado “los dos registros del racismo”: la interdependencia del racismo biológico y el diferencialismo cultural. El compromiso de exponer el racismo y confrontarlo en cualquiera de sus formas tendría que convertirse en el objetivo positivo y en la obligación legal del gobierno; y entonces de ello dependerían sus proclamas de legitimidad representativa. El gobierno tendría que enfrentar la doble demanda política que se deriva de esta relación entre las inmensas desigualdades e injusticias que surgen por la falta de igualdad y justicia sustanciales, y la exclusión y la interiorización que surgen de la falta de reconocimiento y la insensibilidad a la diferencia. Finalmente, más que una estrategia para mejorar el conjunto de las minorías llamadas “étnicas” o simplemente racializadas, tendría que darse una estrategia que quiebre esa lógica mayoritaria e intente reimaginar la nación como un todo, de un modo radical y postnacional (Hall 1999b).

La doble demanda por la igualdad y la diferencia parece exceder nuestro actual vocabulario político. El liberalismo nunca ha armonizado con la diferencia cultural ni ha posibilitado la igualdad y la justicia para los ciudadanos de las minorías. Por el contrario, los comunitaristas argumentan que, como el yo no puede ser independiente de sus fines, la noción de “vida buena” como parte de la comunidad debería tener precedencia sobre el individuo. Los pluralistas culturales anclan esta idea en una definición de comunidad muy fuerte: “distintas culturas que albergan conceptos cargados de recuerdos y asociaciones históricas [...] que dan forma a sus comprensiones y a su visión del mundo, y constituyen culturas de comunidades distintas y cohesionadas” (Parekh 1991).

Como hemos tratado de demostrar, las comunidades de las minorías étnicas no son actores colectivos integrados de modo tal que les permita convertirse en sujetos legales de derechos comunitarios de vasto alcance. Debemos resistir la tentación de esencializar el término “comunidad”;

²⁹ Para un argumento persuasivo sobre las complejidades de evaluar las diferencias entre prácticas culturales de manera no absolutista, ver Parekh (1999).

es una fantasía de plenitud en circunstancias de pérdida imaginaria. Las comunidades migrantes portan la impronta de la diáspora, la hibridización y la “*différance*” en su misma constitución. Su integración vertical en sus propias tradiciones de origen existe junto con vínculos laterales con otras “comunidades” de interés, práctica y aspiración reales y a la vez simbólicas. Los miembros individuales, especialmente de las generaciones más jóvenes, experimentan las atracciones contradictorias que ejercen estas diferentes fuerzas. Muchos desarrollan sus propios “acuerdos” negociados dentro y fuera de sus comunidades. Las mujeres que respetan las tradiciones de sus comunidades se sienten libres de desafiar la naturaleza patriarcal y el sexismo con el que a veces actúan las autoridades. Algunas sencillamente se conforman. Otras, si bien no están dispuestas a mutar su identidad, insisten en su derecho individual a que haya aceptación donde no la hay, al “derecho de salirse”, y al respaldo de la ley y de otros organismos sociales para poder ejercer sus derechos en forma práctica y efectiva.³⁰ Lo mismo vale para las discrepancias políticas y religiosas.

Por lo tanto, al avanzar hacia una mayor diversidad cultural en el corazón de la modernidad, debemos evitar simplemente retroceder hacia otras formas de clausura étnica. Debemos recordar que la “etnicidad”, con su connotación naturalizadora de la “comunidad”, es otro término que opera “bajo borradura”. Todos estamos ubicados en vocabularios culturales, sin los cuales seríamos incapaces de enunciación en tanto sujetos culturales. Todos provenimos de “algún lugar” y hablamos desde él; estamos localizados y, en este sentido, hasta los más “modernos” portan los rastros de una “etnicidad”. Tal como Laclau parafrasea a Derrida, sólo somos capaces de pensar “dentro de una tradición”. Sin embargo, nos recuerda que esto es posible sólo si uno concibe su propia relación con ese pasado con una apertura crítica (Laclau 1996). Los críticos cosmopolitas tienen razón en recordarnos que en la modernidad tardía solemos basarnos en los rastros fragmentados y los repertorios quebrados de varios lenguajes culturales y éticos. No negamos la cultura si insistimos en que “el mundo social [no] se divide pulcramente en culturas particulares distintas, una para cada comunidad, [ni si afirmamos] que lo que todos necesitamos es simplemente una de esas entidades —una sola cultura coherente— para darle forma y sentido a [...] la vida” (Waldron 1992). A menudo funcionamos con una concepción demasiado simplista de “pertenencia”. A veces nuestros apegos “dicen” más de nosotros cuando más tratamos de liberarnos de ellos, cuando luchamos contra ellos, los criticamos o disentimos radicalmente de ellos. Como las relaciones parentales, las tradiciones culturales nos dan forma tanto cuando nos nutren y sostienen como cuando tenemos que romper irrevocablemente con ellas a fin de sobrevivir. Y, más allá —aunque no siempre lo reconozcamos— siempre está el apego que tenemos por quienes comparten nuestro mundo pero son diferentes de nosotros. La afirmación pura de la diferencia es viable sólo en una sociedad rígidamente segregada. Su lógica última es la del apartheid.

30 Ver los amplios debates sobre esta cuestión revisados en *Women against Fundamentalism*.

¿Deben entonces la libertad personal y la opción individual finalmente derrocar todas las particularidades en las sociedades modernas, como siempre proclamó el liberalismo? No necesariamente. El derecho de vivir la propia vida “desde adentro”, que es la esencia de una concepción moderna de la individualidad, en efecto fue fomentado y desarrollado dentro de la tradición liberal occidental. Pero ya no constituye un valor restringido a Occidente, en parte porque las formas de vida en las que se desarrolló ya no son exclusivamente “occidentales”. Se ha convertido en un valor cosmopolita y, en la forma del discurso de los derechos humanos, es tan pertinente para los obreros del Tercer Mundo que luchan en la periferia del sistema global, como para las mujeres del mundo en vías de desarrollo que se yerguen contra las concepciones patriarcales del rol de la mujer, o para los disidentes políticos sujetos a la amenaza de tortura, y como lo es para los consumidores occidentales de la economía ingrátida. En este sentido, paradójicamente, la pertenencia cultural (etnicidad) es algo que, en su estricta especificidad, todos comparten. Es un particular universal, un universal concreto.

Otra forma de explicar lo mismo sería señalar que, por definición, una sociedad multicultural siempre involucra a más de un grupo. Tiene que haber algún marco de referencia en el que se pueda negociar las discrepancias graves de óptica, creencias e intereses y éste no puede ser simplemente el marco de referencia de un grupo decretado como principal, que fue el problema del asimilacionismo eurocentrista. La “diferencia” específica y particular de un grupo y de una comunidad no puede ser afirmada de modo absoluto sin consideración del más amplio contexto proporcionado por todos los “otros”, en relación con los cuales la “particularidad” adquiere un valor relativo. Filosóficamente, la lógica de la *différance* significa que el sentido/la identidad de cada concepto se constituye con respecto a todos los otros conceptos del sistema, y significa exclusivamente en términos de éste. No es posible definir una identidad cultural particular sólo por su presencia positiva y su contenido. Todos los términos de la identidad dependen de la determinación de sus límites: definir cuáles son, frente a cuáles no son. Como argumenta Laclau, “No puedo afirmar una identidad diferencial sin distinguirla de un contexto, y en el proceso de establecer la distinción, al mismo tiempo afirmo su contexto” (Laclau 1996). Entonces, como diría Foucault, las identidades se construyen dentro de relaciones de poder. Cada identidad se cimienta en una exclusión y, en ese sentido, es un “efecto del poder”. Debe haber algo que sea externo a la identidad (Laclau y Mouffe 1985, Butler 1993). Esa “externalidad” está constituida por todos los otros términos del sistema, cuya “ausencia” o falta es constitutiva de su “presencia” (Hall 1996). “Soy un sujeto precisamente porque no puedo ser una consciencia absoluta, porque algo constitutivamente ajeno me confronta”. Entonces, cada identidad particular es *radicalmente insuficiente* en términos de sus “otros”. “Ello significa que lo universal es parte de mi identidad en la medida en que soy penetrado por una carencia constitutiva” (Laclau 1996).

El problema es que este argumento parece proporcionar una coartada para el retorno subrepticio del viejo universalismo liberal por la puerta trasera. Sin embargo, como señala Laclau, “la expansión imperialista europea tenía que

ser presentada en términos de una función civilizadora, de la modernización universal. Las resistencias de otras culturas [...] se presentaban no como conflictos entre identidades y culturas particulares, sino como parte de una lucha general y trascendental entre la universalidad y los particularismos” (Laclau 1996). En resumen, el particularismo occidental fue reescrito como un universalismo mundial.

En este paradigma, entonces, el universalismo se opone en todo aspecto a la particularidad y la diferencia. Sin embargo, si el “otro” es en efecto parte de la diferencia que estamos afirmando (la ausencia que permite que una presencia signifique), entonces cualquier anuncio generalizador que incluya al “otro” no proviene del espacio exterior, sino que surge desde *dentro de lo particular*. “Lo universal emerge desde lo particular, no como un principio que subyace y explica lo particular, sino como un horizonte incompleto que sutura una identidad particular dislocada” (Laclau 1996). ¿Por qué incompleto? Porque no puede —como ocurre en la concepción liberal— ser llenado con un contenido específico e inmutable. Se redefinirá cada vez que una identidad particular, considerando a los sus otros y su propia insuficiencia radical, expanda el horizonte en el que puedan y deban negociarse las demandas de todos. Laclau tiene razón en insistir que su contenido no puede conocerse anticipadamente. En este sentido, lo universal es un significante vacío. Ese es el horizonte al cual todas las diferencias particulares deben orientarse para no sufrir una regresión a la diferencia absoluta (la cual, por supuesto, es la antítesis de una sociedad multicultural). Lo que dijimos acerca de la generalización intercultural sobre el deseo del individuo de vivir su vida “desde dentro” es un ejemplo de este proceso. Una demanda, surgida desde una cultura particular, se expande; y su vínculo con la cultura que la origina la transforma, pues está obligada a negociar su sentido con otras tradiciones inscritas en un “horizonte” más vasto que ahora las incluye a ambas.

¿Cómo entonces se puede reconocer lo particular y lo universal, reclamamos tanto de la diferencia como de la igualdad? He ahí el dilema, el acertijo —la cuestión multicultural— que está en el meollo del impacto transruptivo y reconfigurativo de lo multicultural. Nos exige pensar más allá de las fronteras tradicionales, de los actuales discursos políticos y de sus “soluciones” preparadas. Nos sugiere usar la mente seriamente, no para reiterar argumentos estériles entre liberales y comunitaristas, sino para lograr maneras nuevas y novedosas de combinar la diferencia y la identidad, reuniendo en el mismo terreno las inconmensurabilidades formales de los vocabularios políticos —la libertad y la igualdad— con la diferencia, “lo bueno” y “lo correcto”.

Formalmente, este antagonismo podría no ser compatible con una solución abstracta; pero en la práctica puede negociarse. Un proceso de adjudicación política final entre definiciones rivales de “lo bueno” podría ser adverso a todo el proyecto multicultural, ya que su efecto sería constituir todos los espacios políticos como una “guerra de maniobras” entre diferencias particulares atrincheradas y absolutizadas. Las únicas circunstancias en las que éste no es un simple juego de suma cero caben en el marco de referencia de una forma competitiva de negociación democrática (Mouffe 1993). No obstante, siendo la democracia una lucha constante sin resolución final, el

énfasis debe estar en lo “agonístico”. No podemos sencillamente reafirmar la “democracia”. Pero la cuestión multicultural también sugiere que la importancia de la “diferencia” es esencial para definir la democracia como *un espacio genuinamente heterogéneo*. En nuestra ansias por identificar los puntos de una posible articulación, debemos tener cuidado de no enfatizar la indeleble necesidad de esta importancia de la *différance*.³¹ Sin embargo, lo que es evidente es que no se puede permitir que el proceso se quede en esta afirmación política de radical particularidad. Debe intentar construir una diversidad de nuevas esferas públicas en las que todas las particularidades se transformarán al verse obligadas a negociar en un horizonte mayor. Es esencial que este espacio permanezca heterogéneo y pluralista y que los elementos que negocian dentro de él conserven su *différance*. Deben resistir el impulso de integrarse mediante un proceso de equivalencia formal, como se entiende en una concepción liberal de la ciudadanía, es decir, volver a la estrategia asimilacionista de la Ilustración mediante un largo desvío. Como lo reconoce Laclau, “esta universalización y su carácter abierto condenan la identidad a una inevitable hibridización. Pero la hibridización no necesariamente significa una decadencia debida a la pérdida de identidad. También puede significar el empoderamiento de las identidades existentes mediante la apertura de nuevas posibilidades. Sólo una identidad conservadora, que se cierra sobre sí misma, podría experimentar la hibridización como una pérdida” (Laclau 1996).

Hacia una nueva lógica política

En la última parte del capítulo, hemos luchado por identificar y desenterrar las líneas básicas de una nueva lógica política multicultural. Tal estrategia buscaría, coyunturalmente, hacer lo que el modelo liberal constitucional dice que en principio es inconmensurable: efectuar una reconfiguración radical de lo particular y lo universal, de la libertad y la igualdad con la diferencia. La meta ha sido empezar a reenmarcar los legados de los discursos liberal, pluralista, cosmopolita y democrático a la luz de la naturaleza multicultural de las sociedades de la modernidad tardía. No se avizora un desenlace sencillo. En cambio, hemos tratado de delinear un enfoque en el que, aun al esforzarnos por adoptar estrategias vigorosas y no claudicantes para confrontar e intentar erradicar el racismo, la exclusión y la interiorización (la antigua agenda antirracista o de igualdad de razas, que sigue siendo tan relevante hoy en día como siempre), ciertos límites que se respeten tengan que ser

31 Este podría ser un asunto de énfasis más que de desacuerdo fundamental. Por ejemplo, Laclau escribe como si la proliferación de identidades fuese algo que simplemente ha ocurrido a las sociedades de la modernidad tardía; su foco de interés se encuentra en la manera en que un campo tan difuso podría sin embargo ser hegemonizado bajo cierto tipo de “universalización”. Cuando ciertos *elementos* proponen esto, ello a menudo se convierte en una recuperación de la diferencia y en una reafirmación del antiguo argumento universalista de la Ilustración. Sin embargo, desde la perspectiva multicultural, la heterogenización del campo social —la pluralización de posicionalidades— es en sí misma un momento necesario y positivo, si bien no suficiente y debe mantenerse en sus formas hibridizadas junto con esfuerzos siempre inconclusos por definir un horizonte más universal desde dentro de sus particularidades.

establecidos (en las nuevas circunstancias multiculturales de diferencia en las que dichas estrategias ahora operan).

En ese sentido, no podemos simplemente reafirmar la libertad individual y la igualdad formal (¡lo que el Partido Laborista llama la “igualdad del valor”!), porque podemos ver tanto su inadecuación a las complejidades del apego, la pertenencia y la identidad que la sociedad multicultural introduce, como las profundas injusticias de la desigualdad, la exclusión social y la injusticia que siguen siendo perpetradas en nombre de aquellas. La escogencia del individuo, aunque se retoque con un leve barniz de comunitarismo, no puede proporcionar los vínculos de reconocimiento, reciprocidad y conexión que dan sentido a nuestras vidas como seres sociales. *He aquí el límite cultural o comunitarista a las formas liberales (incluyendo las del “libre mercado”) de multiculturalismo.* Por otra parte, no podemos endosar las proclamas de las culturas y normas comunitarias sobre el individuo sin al mismo tiempo extender —no sólo idealmente sino en la práctica— el derecho de los individuos, como portadores de derechos, de disentir de sus comunidades de origen o salir de ellas u oponerse a ellas, si fuere necesario. Existen peligros tangibles al transitar a una modalidad de representación política formalmente más separada y plural. Se corre el riesgo de reconocer sólo los valores distintivos de la “comunidad”, como si estos no estuvieran siempre en relación dinámica con todos los otros valores que compiten con ellos. El retorno a la etnicidad en su forma “étnicamente absolutista” (Gilroy 1993) podría fácilmente producir sus propias clases de violencia. Exagera el carácter esencial de la diferencia cultural, determina binarios raciales, los congela en el tiempo y en la historia, da poder a la autoridad establecida por encima de los otros, privilegia a “los padres de la Ley” y conduce a la vigilancia de la diferencia. Esta parece ser la frontera crítica donde el pluralismo cultural o el comunitarismo étnico se *enfrentan con su límite liberal.*

No obstante, el hecho es que ni los individuos como entidades libremente flotantes ni las comunidades como entes solidarios ocupan el ámbito social por sí solos. Cada uno de ellos se constituye en —y a través de— su relación con aquello que es otro y diferente del uno mismo. Si esto no conduce a “la guerra de todos contra todos” o a un comunalismo segregado, entonces debemos buscar la manera en que tanto un mayor reconocimiento de la diferencia como una mayor igualdad y justicia para todos devengan parte de un “horizonte” común. Tal como lo sugiere Laclau, parece ser que “lo universal es inconmensurable respecto de lo particular” y que aquel “no puede existir sin éste”. Lejos de socavar la democracia, este “impedimento” es “la condición previa” para ella (Laclau 1996). Concordantemente, esta lógica política multicultural requiere de al menos dos condiciones adicionales para existir: una profundización, expansión y radicalización de las prácticas democráticas en nuestra vida social; y la rigurosa oposición a toda forma de exclusión racializada y etnizada (ya sea practicada por otros respecto de comunidades minoritarias o dentro de la comunidad). Pues la desventaja y la exclusión racializadas bloquean el acceso de todos, incluyendo las “minorías” de todo tipo, al proceso de definición de una “britanidad” más inclusiva con la cual, sólo entonces, todos podrán ser legítimamente invitados a identificarse. Éste

constituye el *límite democrático o cosmopolita a las alternativas tanto liberales como comunitaristas*.

Las dificultades en la manera de expandir práctica y políticamente esta lógica política multicultural son innumerables, y dentro del alcance de este capítulo no ha sido posible abordarlas. Sin embargo, no podríamos abandonar el argumento sin al menos señalar las dificultades. Por una parte, en Gran Bretaña, éste es un momento propicio para plantear la cuestión multicultural, porque la britanicidad como identidad nacional se encuentra en un estado transicional, atestado de problemas y lista para una vasta renovación y renegociación. Sin embargo, tales oportunidades también son siempre momentos de profundo peligro. Pues así como la cuestión multicultural extrae desde el fondo problemas que se habían considerado cerrados (arreglados) en la institución política occidental, igualmente muchos la ven como la gota que colmó el vaso. Apunta hacia la redefinición de qué significa ser británico, y podría suceder lo impensable: ser negro y británico o asiático y británico (¡o incluso británico y gay!). Sin embargo, la idea de que todos deben tener acceso a los procesos por los cuales se redefinen estas nuevas formas de “britanicidad”, junto con la pérdida del imperio y el declive como potencia mundial, está literalmente volviendo locos a algunos de sus ciudadanos. La “contaminación” de la “Pequeña Inglaterra”³² —como éstos la ven— se estima que conducirá no sólo al resurgimiento de los antiguos estereotipos biológicos, sino a la proliferación léxica de nuevas oposiciones binarias excluyentes, ancladas en una “diferencia cultural” racializada: una versión británica de los nuevos racismos que en el extranjero están ganando terreno en todas partes.

A la vuelta del milenio, ambos procesos están sanos y salvos en Gran Bretaña. Ambos avanzan de la mano, en una simbiosis fatal. La celebración del aniversario de la llegada de la nave *Empire Windrush* —descrita por alguien como “el irresistible despegue de la Gran Bretaña multirracial” (Phillips y Phillips 1998)— ocurrió a un año de la largamente esperada Consulta MacPherson en torno al asesinato del adolescente negro Stephen Lawrence a manos de cinco jóvenes blancos, con su hallazgo de “racismo institucional” (MacPherson 1999). Estos dos sucesos son profundamente paradigmáticos del estado contradictorio del multiculturalismo británico; y su aparición simultánea en la misma coyuntura es esencial para comprender la confusa y problemática respuesta de Gran Bretaña a la “cuestión multicultural”.

Referencias citadas

Ahmad, Aijaz

1995 The Politics of Literary Post-Coloniality. *Race and Class*. 36 (3): 1-20.

32 “*Little England beyond Wales*” [Pequeña Inglaterra más allá de Gales], se refiere a un área de Gales, conformado por partes de Pembrokeshire y Carmarthenshire. Se caracteriza por haber sido recinto de la lengua y la cultura inglesa durante siglos, pese a encontrarse lejos de la frontera con Inglaterra (Nota del traductor).

- Balibar, Etienne
 1991 "Is there a 'Neo-Racism'?" En: Immanuel Wallerstein y Etienne Balibar. *Race, Nation, Class*. Londres: Verso. [*Raza, nación y clase*. Madrid: Iepala, 1991].
- Barker, Martin
 1981 *The New Racism*. Londres: Junction Books.
- Bhabha, Homi
 1990 *Nation and Narration*. Londres: Routledge.
 1994 *The Location of Culture*. Londres: Routledge. [*El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial, 2002].
 1997 "The Voice of the Dom". *Times Literary Supplement*. (4923).
- Bonnett, Alastair
 1999 Anti-Racist Dilemmas. *Race and Class*. 36, (3): 35-45.
- Brah, Avtar
 1997 *Cartographies of Diaspora*. Londres: Routledge.
- Brathwaite, Kamau
 1971 *The Development of Creole Society in Jamaica, 1770-1820*. Oxford: Oxford University Press.
- Butler, Judith
 1993 *Bodies That Matter*. Londres: Routledge. [*Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós, 2002].
- Carby, Hazel. V.
 1986 "On the Threshold of Women's Era: Lynching, Empire, and Sexuality in Black Feminist Theory". En: H. L. Gates Jr. (ed.), "Race", *Writing and Difference*, Chicago: University of Chicago Press.
- Caws, Paul
 1994 "Identity, Trans-cultural and Multi-cultural". En: David Goldberg (ed.), *Multiculturalism*. Londres: Blackwell.
- Clifford, James
 1997 *Routes*. Cambridge, MA: Harvard University Press. [*Itinerarios transculturales*. 1º ed. Barcelona: Gedisa, 1999].
- Davis, Norman
 1999 *The Isles*. Basingstoke: Macmillan.
- Derrida, Jaques
 1972 *Positions*. Chicago: University of Chicago Press.
 1982 *Margins of Philosophy*. Brighton: Harvester.
- Fish, Stanley
 1998 "Boutique Multiculturalism". En: Arthur Melzer *et al.* (eds.), *Multiculturalism and American Democracy*, Lawrence: University of Kansas Press.
- Fukuyama, Francis
 1992 *The End of History*. Nueva York: Free Press. [*El fin de la historia y el último hombre*. 1º ed. Buenos Aires: Planeta, 1992].

- Giddens, Anthony
 1999 *Runaway World*. Londres: Profile Books.
 2000 *The Third Way and its Critics*. Londres: Polity Press.
- Gilroy, Paul
 1993 *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Londres: Verso.
 1999 “Joined-up Politics and Post-colonial Melancholia”, The 1999 Diversity Lecture. Londres: Institute of Contemporary Arts.
- Glissant, Edouard
 1981 *Le Discours Antillais*. París: Seuil.
- Goldberg, David
 1994 “Introduction”. En: *Multiculturalism*. Londres: Blackwell.
- Gramsci, Antonio
 1971 *Selections From the Prison Notebooks*. Nueva York: International Publishers. [Hay una edición completa: *Cuadernos de la cárcel. Edición crítica del Instituto Gramsci*. México: Ediciones Era, 1981].
- Habermas, Jürgen
 1994 “Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State”. Amy Gutman (ed.), *Multiculturalism*. Princeton: Princeton University Press.
- Hall, Catherine
 1992 *White Male and Middle Class*. Cambridge: Polity.
- Hall, Stuart
 1990 “Cultural Identity and Diaspora”. En: *Identity, Community, Culture, Difference*, Londres: Lawrence & Wishart. [Publicado en la presente compilación como Identidad cultura y diáspora].
 1991 “The Local and the Global: Globalization and Ethnicity”. En *Culture, Globalization and the World System*, editado por Anthony King. Binghamton: University of New York State Press. [Publicado en la presente compilación como Lo local y lo global: globalización y etnicidad].
 1992 “New Ethnicities”. En: “Race”, *Culture and Difference*. Londres: Sage. [Publicado en la presente compilación como Nuevas etnicidades].
 1996 “When was the ‘Post-colonial’? Thinking at the Limit”. En: Iain Chambers y Lioba Curti (eds.), *The Post-Colonial Question*. Londres: Routledge. [Publicado en la presente compilación como ¿Cuándo fue lo ‘poscolonial’? Pensando en el límite].
 1998 Aspiration and Attitude. Reflections on Black Britain in the Nineties. *New Formations* (33): 38–46.
 1999a From Scarman to Stephen Lawrence. *History Workshop Journal*. (48): 187-197.
 1999b Whose Heritage? Unsettling the Heritage, Re-imagining the Post-Nation. *Third Text* (49): 3-13.
 1999c “National and Cultural Identity”. Runnymede Commission on the Future of Multi-Ethnic Britain, Londres.
 1999d Thinking the Diaspora. *Small Axe* (6): 1-18.

Harvey, David

1989 *The Conditions of Postmodernity*. Oxford: Blackwell. [*La condición de la postmodernidad: investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires: Amorrortu, 1998].

Held, David. *et al.*

1999 *Global Transformations*. Cambridge: Polity. [*Transformaciones globales : política, economía y cultura*. México: Oxford University Press, 2002].

Hobsbawm, Eric y Terence Ranger

1993 *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press. [*La Invención de la tradición*. Barcelona: Crítica, 2002].

Ignatieff, Michael

1994 *Blood and Belonging*. Londres: Vintage.

Kymlicka, Will

1989 *Liberalism, Community and Culture*. Oxford: Clarendon Press.

Lacan, Jaques

1997 *Ecrits*. Londres: Tavistock. [*Escritos*. 10º ed. México: Siglo XXI Editores, 1984].

Laclau, Ernesto

1996 *Emancipation(s)*. Londres: Verso. [*Emancipación y Diferencia*. 1º ed. Buenos Aires: Ariel, 1996].

Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe

1985 *Hegemony and Socialist Strategy*. Londres: Verso. [*Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI Editores, 1987].

Macpherson, William

1999 *The Stephen Lawrence Inquiry: Report of an Inquiry by Sir William Macpherson of Cluny*. Londres: Stationery Office.

McLaren, Peter

1997 *Revolutionary Multiculturalism: Pedagogies of Dissent for the New Millennium*. Boulder: Westview Press.

May, Stephen. (ed.)

1999 *Critical Multiculturalism: Re-thinking Multicultural and Anti-Racist Education*. Brighton: Falmer Press.

Modood, Tariq *et al.* (eds.)

1997 *Ethnic Minorities in Britain: Diversity and Disadvantage*. Londres: Policy Studies Institute.

Modood, Tariq

1992 *Not Easy Being British*. Londres: Trentham.

Mouffe, Chantal

1993 *The Return of the Political*. Londres: Verso. [*El retorno de lo político: comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona: Paidós, 1999].

Nairn, Tom

1997 *The Break-up of Britain*. Londres: Verso.

Ortiz, Fernando

- 1940 *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar*. Durham, NC y Londres: Duke University Press. [Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1978].

Parekh, Bhikhu

- 1991 "British Citizenship and Cultural Difference". En: Geoff Andrews (ed.), *Citizenship*. Londres: Lawrence and Wishart.
- 1999 "The Logic of the Inter-cultural Evaluation". En: John Horton y Susan Mendus (eds.), *Tolerance, Identity and Difference*. Basingstoke: Macmillan.

Phillips, Mike y Trevor Phillips

- 1998 *Windrush – The Irresistible Rise of Multi-Racial Britain*. Londres: Harper Collins.

Pratt, Mary Louise

- 1992 *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturations*. Londres: Routledge. [Ojos imperiales: literatura de viajes y transculturación. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 1997].

Richardson, Robin

- 1999 *Islamophobia*. Londres: Runnymede Trust.

Robbins, Katherine

- 1991 "Tradition and Translation". En: John Corner y Sylvia Harvey (eds.), *Enterprise and Heritage*. Londres: Routledge.

Rushdie, Salman

- 1991 *Imaginary Homelands*. Londres: Granta.

Scott, David

- 1999 *Refashioning Futures: Criticism after Post-Coloniality*. Princeton: University of Princeton Press.

Taylor, Charles

- 1994 "The Politics of Recognition". En: Amy Gutman (ed.), *Multiculturalism*. Princeton: Princeton University.

Volóshinov, Valentin

- 1973 *Marxism and the Philosophy of Language*. Londres: Seminar Press. [El marxismo y la filosofía del lenguaje. Buenos Aires: Ediciones Godot, 2009].

Waldron, Jeremy

- 1992 "Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative". En: Will Kymlicka (ed.), *The Rights of Minority Cultures*. Oxford: Oxford University Press.

Wallace, Michel

- 1994 "The Search for the Good-enough Mammy". En: David Goldberg (ed.), *Multiculturalism*. Londres: Blackwell.

Werbner, Pnina

- 1997 "The Dialectics of Cultural Hybridity". En: Tariq Modood y Pnina Werbner (eds.), *Debating Cultural Hybridity*. Londres: Zed Books.

Wieviorka, Michel

1995 "Is it so Difficult to be an Anti-racist?". En: Tariq Modood y Pnina Werbner (eds.), *Debating Cultural Hybridity*. Londres: Zed Books.

Young, Robert

1995 *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*. Londres: Routledge.