

PARADOJAS Y AMBIGÜEDADES DEL MULTICULTURALISMO: LAS CULTURAS NO SÓLO SON DIFERENTES, SINO TAMBIÉN DESIGUALES

*Paradoxes and ambiguities of multiculturalism:
cultures are not only different but also unequal*

Gilberto Giménez

La diferencia cultural y sus correlatos en el plano axiológico y normativo, como “el derecho a ser diferentes” y “el respeto a las diferencias culturales”, se han convertido en axiomas centrales e incontrovertibles de nuestro tiempo. Son conceptos que se esgrimen contra la discriminación, el racismo y la intolerancia por razones culturales. Pero sus defensores y promotores coquetean a veces peligrosamente con el relativismo cultural, en términos substantivos y no sólo metodológicos, al afirmar que todas las diferencias culturales son igualmente valiosas y dignas de ser conservadas por el sólo hecho de ser diferentes. Sin negar el principio del necesario reconocimiento de la pluralidad cultural en el ámbito del derecho y de las políticas públicas, este trabajo pretende introducir dos correctivos fundamentales: 1) es válido celebrar y exaltar las diferencias culturales, pero sin encubrir sus fundamentos estructurales, que son la estructura de la desigualdad social y la disimetría del poder: las culturas no sólo son diferentes, sino también desiguales; 2) es válido celebrar y exaltar las diferencias culturales, pero sin debilitar o cancelar al mismo tiempo, contradictoriamente, esas mismas diferencias mediante la instauración del individualismo globalizado, que es precisamente lo que hace el estado y las instituciones centrales de la modernidad, convirtiendo las diferencias culturales en “diferencias de fachada”. *Palabras clave: Diferencia cultural, multiculturalismo, relativismo cultural, desigualdad social, individualismo globalizado.*

* Investigador del Instituto de Investigaciones de la UNAM y director de esta revista.



Abstract: Cultural difference and its correlates at the axiological and normative level, such as "the right to be different" and "respect for cultural differences", have become central and undeniable axioms of our time. For cultural reasons, these are concepts that are used against discrimination, racism and intolerance. But their proponents and promoters sometimes flirt dangerously with cultural relativism, in substantive rather than just methodological terms. They do so by asserting that all cultural differences are equally valuable and worthy of being preserved for the sake of being different. Without denying the principle of the necessary recognition of cultural plurality in the field of law and public policy, this paper seeks to introduce two fundamental correctives: (1) it is valid to celebrate and exalt cultural differences but without hiding their structural foundations, which are the structure of social inequality and the dissymmetry of power: cultures are not only different but also unequal 2) it is valid to celebrate and exalt cultural differences but without simultaneously weakening or cancelling these contradictions, through the establishment of globalized individualism, which is precisely what the State and the central institutions of modernity do by converting cultural differences in "facade differences".
 Keywords: Cultural difference, multiculturalism, cultural relativism, social inequality, globalized individualism.

1. La diferencia cultural y el derecho a ser diferente

En esta presentación me propongo analizar el uso ideológico de un concepto central y estratégico en nuestros días en el plano de las políticas públicas, de la academia y hasta de la vida cotidiana: el concepto de *diferencia cultural* y de su correlato axiológico obligado: *el respeto a las diferencias culturales*; o vistas las cosas desde el punto de vista de los grupos que lo reivindican y reclaman, del “derecho a ser diferente”.

En efecto, como dice el sociólogo hindú Raj Isar¹ (2006; 23;372),

La oleada actual del culturalismo ha transformado la noción de diversidad cultural de simple atributo de la condición humana —y objeto de la antropología—, en una metanarrativa normativa en la que la cultura es considerada como ‘fuente de una perpetua e irreductible diversidad del género humano (en la mayoría de los casos, deseable y merecedora de preservación consciente) (Bauman, 1992); o en términos de la movilización consciente de las diferencias culturales al servicio de políticas nacionales o transnacionales más amplias (Appadurai, 1996: 15).

¹ Judhishtir Raj Isar, Profesor en The American University of Paris, experto en Historia Cultural y Políticas interculturales, ex funcionario de la UNESCO.

La cuestión de la *diferencia* se abrió camino en el pensamiento occidental a raíz de cambios de gran envergadura como la contestación de la cultura tradicional, la emergencia de movimientos sociales que promovían estilos de vida alternativos, las reivindicaciones étnicas y nacionalistas, la intensificación de los fenómenos migratorios y la globalización. Estos cambios pusieron en crisis la homogeneidad y la universalidad de las estructuras y de las representaciones de la sociedad. En consecuencia, se produjo un tránsito de la unicidad a la diferencia, que provocó el surgimiento de un conjunto de problemáticas políticas y especulativas.

2. La diferencia cultural, raíz del multiculturalismo

La entronización de la diferencia cultural como concepto estratégico y valor central de la modernidad, generó la idea de multiculturalismo, un paradigma filosófico y político-programático que tiene orígenes canadienses.

En efecto, al parecer fue el gobierno canadiense el que lo introdujo por primera vez a finales de los años 1960 (Azurmendi, 2002). Por lo que sabemos, ante la pretensión separatista de la provincia de Quebec, el Gobierno acuñó por primera vez el término “multicultural” para denotar las tres entidades sociales de la Federación: la anglófona, la francófona y la de los aborígenes (indios, inuits y mestizos de once grupos lingüísticos y unos 35 pueblos diferentes). De este modo el Gobierno reformulaba la cuestión del Estado-nación y rectificaba las prácticas forzadas de anglo-homogeneización, tratando al conjunto de los ciudadanos por bloques o etnias separadas en razón de su origen u horizonte lingüístico. Al mismo tiempo, el Gobierno canadiense también alteró su clásica política homogeneizadora de la inmigración, pasando a tratar a los inmigrantes como si fuesen otras etnias más, y fomentando institucionalmente ciertas diferenciaciones en razón de cada grupo de inmigrantes.

A partir de aquí, nos dice Azurmendi (2002), el multiculturalismo afloró de inmediato a las aulas universitarias como asunto relativo



a unas minorías culturales cuyos derechos no se satisfacían. Muy pronto estas supuestas minorías fueron ampliadas al colectivo de gays y lesbianas, mujeres y hasta discapacitados.

Una vez señalados estos antecedentes, procedamos a explorar el campo conceptual asociado al término en cuestión. La idea que subyace en el multiculturalismo es la necesidad de reconocer las diferencias y las identidades culturales. Es la primera expresión del pluralismo cultural que promueve la no discriminación por razones de raza o de la diferencia cultural, así como el derecho a ello.

En esta perspectiva suele distinguirse entre multiculturalismo como concepto descriptivo, como concepto normativo y como concepto político-programático.

En cuanto concepto descriptivo denota una situación de hecho que caracteriza a las sociedades contemporáneas: la presencia en un mismo espacio de soberanía de diferentes identidades culturales.

En cuanto concepto normativo —que es el que aquí nos interesa— el multiculturalismo constituye una ideología o una filosofía que afirma, con diferentes argumentos y desde diferentes perspectivas teóricas, que es moralmente deseable que las sociedades sean multiculturales. Aquí cabe distinguir entre una versión radical y una versión moderada o templada del multiculturalismo.

La versión radical, defendida por algunos sectores de la izquierda social-demócrata que se reclama del posmodernismo, y apoyada por académicos como Charles Taylor (2001), tiende a legitimar las diferencias por sí mismas y en sí mismas desde una posición relativista y “comunitarista”. En consecuencia, otorga a toda comunidad cultural que vive en el seno de una sociedad democrática, un derecho ilimitado a conservar y practicar sus creencias y costumbres, independientemente de su conformidad o no conformidad con los valores y principios morales y jurídicos que rigen en la sociedad de acogida. El argumento se basa en la inexistencia de criterios y fundamentos universales que permitan juzgar política o moralmente las culturas diferentes y sus prácticas.

En su versión moderada, el multiculturalismo acepta y preconiza la convivencia de culturas diferentes, pero dentro de un marco inte-

gradador común, es decir, bajo el imperio de los principios y valores fundamentales en los que se sustenta la sociedad receptora. Con otras palabras, el multiculturalismo no puede ser indiscriminado, porque entonces desembocaría en el relativismo absoluto y en la exaltación de las diferencias, lo que a su vez conduciría a la segregación y al *ghetto*.

En conclusión, la diferencia cultural como concepto estratégico y valor central está en la raíz del multiculturalismo (y de la interculturalidad voluntaria).

3. Legitimación y celebración de la diferencia

La diversidad cultural como noción estratégica adquiere legitimidad política internacional gracias a un documento trascendental elaborado en 1996 por la Comisión Mundial de cultura y Desarrollo de la UNESCO, titulado precisamente “Our Creative Diversity” (Nuestra diversidad creadora). Este documento ofrece, por así decirlo, la filosofía y los argumentos centrales que suelen movilizarse en la celebración de la diversidad cultural. Por ejemplo: la diversidad y el multiculturalismo vuelven la vida más interesante y colorida; amplían el horizonte de los pueblos; facilitan la creatividad y la innovación; mejora y fortalece la ciencia haciéndola más innovadora; la biodiversidad y la diversidad cultural está íntimamente relacionadas, etc.

A iniciativa de Francia y Canadá, la UNESCO también produjo en 2001 una “Declaración Universal sobre la diversidad cultural”, que en su art. 8 define los bienes y servicios culturales como “mercancías de un género único y especial”. Su propósito era legitimar las políticas adoptadas por los gobiernos para proteger los bienes y servicios culturales producidos en el ámbito nacional (se trata de la famosa “excepción cultural” franco-canadiense).

También el Consejo de Europa emitió en 2004 una Declaración por la que adopta el multiculturalismo como principio central de su política cultural. En esa Declaración, se define a Europa como “unidad de diversidades”.



Finalmente, en octubre de 2005 la UNESCO produce otro documento titulado “Convención para la protección de la diversidad de los contenidos culturales y de las expresiones artísticas”, con el laudable propósito de estimular el dinamismo de la producción cultural contemporánea, en lugar de ejercer un rol meramente proteccionista.

Esta impresionante legitimación política internacional de la diversidad cultural, explica también la multiplicación y difusión a nivel global de las celebraciones y festivales dedicadas a exaltar como valor en sí mismo las diferencias culturales, en un marco a veces abiertamente relativista. Por ejemplo, John Boli y Michael A. Eliot (2008; 23; 540) refieren que cada año, particularmente en primavera, los colegios y las universidades norteamericanas organizan en sus campus el “día internacional” (“*International day*”), una celebración colectiva de la diversidad cultural en la que estudiantes de las más diferentes regiones y países ofrecen información sobre las particularidades exóticas de su cultura de origen, ilustrándolas, entre otras cosas, con música, trajes típicos, danzas tradicionales y platillos nacionales.² Según los autores citados, lo mismo ocurre en varias universidades europeas, particularmente de Noruega y Francia, y también en algunas universidades chinas. Pero estas celebraciones se organizan no solamente en las escuelas y universidades, sino también en las ciudades (París, Avignon, Barcelona). Así, por ejemplo, en el Seminario Internacional “Los desafíos de la ciudad del siglo XXI”, celebrado en la ciudad de México en mayo de 2015, el catedrático catalán Ricard Zapata Barrero afirmó que Barcelona era la primera ciudad intercultural de Europa, porque había incorporado en su calendario anual de fiestas elementos de otras culturas, como la Cabalgata de los jinetes negros, en enero, en lugar de los Reyes Magos). Como siguen refiriéndonos Boli y Eliot (2008: 541), la Asociación de los Países del Sudeste Asiático (ASEAN) ofrece una Semana Cultural bienal, cuya organización va realizando cada país miembro por rotación, con el objeto de apreciar la diversidad cultural de los países

² V.g., los thailandeses preparan platos de *gang gai* y *moo dang*, los indios danzan *Dholi Taro*, y los mexicanos preparan enchiladas.

de la región. Y, en fin, la UNESCO ha patrocinado la fijación del 9 de agosto de cada año, a partir de 1995, como el Día de los Pueblos Indígenas del Mundo (*Day of the World's Indigenous People*).

Siguen diciéndonos Boli y Eliot (2008: 541):

En el plano transnacional, los países de todo el mundo están repletos de defensores de la diversidad y de la diferencia. Las organizaciones gay y lesbianas se manifiestan en apoyo de las diferencias en materia de preferencias sexuales casi en todo el mundo (Frank y McEaney, 1999). Las minorías étnicas y raciales se movilizan para proteger sus culturas y tradiciones distintivas tanto en el plano nacional como en el global (Olzak, 2006). Y las organizaciones internacionales no-gubernamentales (ONGS) trabajan sin descanso para proteger a los pueblos indígenas y sus *hábitats*, y para preservar las culturas locales (Niezen, 2003). [...] Las naciones sin Estado (Aceh en Indonesia, Cataluña y País Vasco en España, Gondwana en la India y Skâne en Suecia) ondean sus propias banderas y promueven sus lenguas o dialectos distintivos, algunas de ellas buscando su autonomía o independencia de sus respectivos estados nacionales.

Por último, la ONU patrocinó e instituyó la Década Internacional de los Pueblos Indígenas del mundo (1995-2004), y la Asamblea General de la misma organización adoptó en 2007 una Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas que ofrece toda una pañoia de protecciones para sus miembros.

En correspondencia con todo esto,

... las ideologías que promueven la diversidad y el multiculturalismo han sido abrazadas ampliamente. En las comunidades, en la escuela, en el lugar de trabajo, en los partidos políticos y en las series de televisión, la diversidad es encomiada, y ha sido institucionalizada en las políticas y prácticas a través del mundo entero (Boli y Eliot, *ibid.*)

El multiculturalismo es la política oficial del gobierno en varios países, expresado en la legislación (*v.g.*, el *Canadian Multiculturalism*



Act de 1985), en periodos celebratorios (v.g., el Año del Multiculturalismo en Suecia) y en los *curricula* de las escuelas públicas.

4. Primera crítica: la sobrevaloración de las diferencias culturales encubre la desigualdad política y social

Los análisis críticos que siguen no se proponen descalificar en sí mismas las tesis que reivindican el reconocimiento de las diferencias culturales, el respeto de las mismas y el “derecho a ser diferentes”, sino su funcionamiento ideológico en el discurso y en la práctica de sus promotores, así como en las políticas públicas del estado.

La primera crítica, ampliamente desarrollada por algunos sociólogos, como Zigmunt Bauman (2001), es la de que la reivindicación de las diferencias culturales, planteada en términos exclusivamente culturalistas, encubre e invisibiliza las desigualdades económicas y políticas que en gran parte les sirven de base y les han dado origen. Además, este efecto claramente ideológico se refuerza por la tendencia (implícita) de sus defensores a absolutizar las diferencias culturales presentándolas en términos abiertamente relativistas, mediante la afirmación de que todas las diferencias son buenas y dignas de ser preservadas por el solo hecho de ser diferentes (Bauman, p. 106). Por consiguiente, no es “políticamente correcto” no digamos ya criticar, sino comparar entre sí las diferencias culturales.³

Por lo que toca al primer punto, las culturas no funcionan como variables independientes y en sí mismas autosuficientes —como pretende el “programa fuerte” de la sociología cultural de Jeffrey Alexander— sino siempre en estrecha articulación con sus bases económicas y políticas. Es decir, las culturas siempre se verán afectadas

³ En una publicación relativamente reciente, Ramón Soriano (2004) se propone esbozar una especie de interculturalismo jurídico que supuestamente supera los inconvenientes tanto del liberalismo como del comunitarismo en materia de relaciones entre diferentes culturas. Soriano plantea como principio regulador básico no sólo la tesis de la *igual dignidad*, sino también del *igual valor* de todas las culturas, y deriva de allí un código de reglas mínimas (bajo el nombre pomposo de “ética procedimental de convergencia”) inspirado en la ética comunicativa de Habermas, y destinado a regular las relaciones interculturales bajo el principio de la paridad o simetría de todas las culturas.

tadas y en cierto modo configuradas por la estructura de la desigualdad socio-económica y por las relaciones de dominación política dentro de las cuales se hallan inscritas. Para decirlo de otro modo, la pobreza material tiende a engendrar una “cultura de la pobreza” (Oscar Lewis, 1958; Small ML, Harding DJ, Lamont M., 2010) y “gustos de necesidad” por oposición a “gustos de libertad” (Bourdieu, 1991: 379 y ss.)

El verdadero principio de las diferencias que se observan en el terreno del consumo y bastante más allá, es la oposición entre *gustos de lujo (o de libertad)* y los *gustos de necesidad*. Los primeros son propios de aquellos individuos producto de unas condiciones materiales de existencia definidas por la *distancia con respecto a la necesidad*, por las libertades o, como a veces se dice, por las facilidades que asegura la posesión de un capital; los segundos expresan, en su propio ajustamiento, las necesidades de las que son producto. [...] La idea de gusto, típicamente burguesa, puesto que supone la absoluta libertad de elección, está tan estrechamente asociada con la idea de libertad, que cuesta trabajo concebir las paradojas del gusto de necesidad. [...] El gusto por necesidad sólo puede engendrar un estilo de vida en sí, que sólo es definido como tal negativamente, por defecto, por la relación de privación que mantiene con los demás estilos de vida. Para los unos los emblemas electivos, para los otros los estigmas que llevan hasta en su propio cuerpo (Bourdieu, 1968: pp. 177-178)

Según Bourdieu, la sumisión a la necesidad que inclina a las clases populares hacia una “estética” pragmática y funcionalista,

... rechazando la gratuidad y la futilidad de los ejercicios formales y de cualquier especie de arte por el arte, se encuentra también en la base de todas las elecciones de la existencia cotidiana y de un arte de vivir que impone la exclusión de las intenciones propiamente estéticas como si de “locuras” se tratase (p. 385).⁴

Así como no se puede separar las diferencias culturales de las estructuras de la desigualdad socio-económica, tampoco se las puede

4 Según Bourdieu, el código cultural dominante afirma el predominio de la forma –y por lo tanto de la estilización de la propia vida– sobre la función. El código de la cultura popular, en cambio, funciona al revés.



separar del campo del poder, para seguir con Bourdieu. Es decir, la cultura funciona inexorablemente dentro de un contexto político constituido por relaciones de poder. Por eso hablamos de culturas dominantes y de culturas dominadas o subalternas, siguiendo una tradición antropológica que se remonta a Gramsci y a Alberto Cirese, y culmina en nuestros días en la antropología francesa con autores señeros como Olivier Schwart, recordemos que para Gramsci...

... la posición de clase subalterna y/o dominante determina una gradación de niveles jerarquizados en el ámbito de la cultura, que van desde las formas más elaboradas, sistemáticas y políticamente organizadas, como las ‘filosofías’ hegemónicas y, en menor grado, la religión, a las menos elaboradas y refinadas, como el sentido común y el folklore, que corresponden *grosso modo* a lo que suele denominarse “cultura popular”⁵

Para Cirese, “los estudios demológicos se ocupan de la diversidad cultural que acompaña o corresponde a la diversidad social”. La necesaria inscripción de la desigualdad social y del poder en el orden de la cultura, es interpretada por Alberto Cirese (*Cultura hegemónica e culture subalterne*, 1976) como “desniveles culturales internos a las sociedades llamadas ‘superiores’ ”, expresión que en los escritos de este autor indican una subdivisión general de los hechos culturales en el interior de las formaciones nacionales en dos grandes niveles: el de la cultura hegemónica y el de las culturas subalternas. Ambos niveles se hallan conectados con la división de clases y con la consiguiente desigualdad en la distribución del poder y en el disfrute de los bienes culturales.

Y ya en nuestros días, Olivier Schwart (2011) propone como hipótesis que la noción de “clases populares” designa explícita o implícitamente en historia y en sociología a grupos que se caracterizan por la conjunción de dos tipos de propiedades: por una parte,

5 La posición de Gramsci frente a la variedad de los hechos culturales es abiertamente valorativa y políticamente selectiva. Sus criterios de valoración son, en última instancia, los de la hegemonía: capacidad dirigente, fuerza crítica y aceptabilidad universal. En virtud de estos criterios, Gramsci no duda en descalificar el particularismo estrecho, el carácter heteróclito y el frecuente anacronismo de la cultura subalterna tradicional”. (Giménez, 2005, p. 61.)

propiedades de posición social; y por otra, propiedades “culturoológicas”. Las primeras se refieren a la condición dominada, inferior o subalterna que es común a las clases populares, sobre todo en el plano económico y político.⁶ Las segundas tienen que ver con la “alteridad” o separación cultural en lo relativo a sus modos y estilos de vida, con respecto a los de las clases dominantes.⁷ “Posición dominada” significa subalternidad y subordinación en la división social del trabajo y en las relaciones políticas y sociales, las cuales generan vulnerabilidad de las condiciones de existencia (que no implica necesariamente miseria), inseguridad y la falta de recursos. La “alteridad” o “separación cultural” implica cierta discontinuidad cultural con respecto a las normas dominantes, deposición y producción de formas de vida propias (alteridad positiva, formas de autonomía relativa).

La conclusión obligada de lo dicho hasta aquí, es la de que las culturas realmente existentes, no sólo son diferentes, sino también desiguales y jerarquizadas en virtud de su inscripción obligada en la estructura de la desigualdad social. Toda la tradición antropológica y sociológica ha sostenido siempre esta tesis y la ha comprobado una y otra vez hasta convertirla en una especie de “sentido común” de las ciencias sociales. Por eso, a ningún sociólogo o etnólogo se le ha ocurrido antes que alguna vez se llegaría a cuestionar esta tesis con la afirmación de que las culturas sólo son diferentes, y como tales dignas de reconocimiento y de igual respeto, porque son resultado de una libre elección por parte de sus portadores. Por lo tanto, serían igualmente respetables las culturas florecidas en terrenos de pobreza, necesidad y privación, y las culturas de lujo nacidas en los recintos del poder, de la opulencia y del refinamiento. Y nadie debería pretender encaminar a las primeras hacia “una forma superior de cultura y de concepción del mundo” mediante una “reforma intelectual y moral”, como quería Gramsci, porque sería un grave

6 Se trata de una evidente reminiscencia del viejo concepto de “subalternidad instrumental” de Gramsci.

7 Quizás fue esto lo que quiso expresar Mario Alberto Cirese (1976: 10 ss.) con su metáfora de los “desniveles culturales”, no como teoría, sino como la descripción de un estado de hecho que ha existido “en todas las sociedades conocidas hasta el presente” y que puede darse en mayor o menor grado (Cirese, 2008: 144 ss.)



atentado contra el respeto a las diferencias y el sagrado “derecho a ser diferente”.

En cuanto al relativismo cultural que implícita o explícitamente encuadra la teoría de la diversidad cultural y el multiculturalismo, sabemos que es insostenible en términos epistemológicos y conduce a un callejón sin salida. Es cierto que, en la tradición antropológica norteamericana, el “particularismo histórico” de Franz Boas ha enfatizado y documentado —contra el rígido esquema evolucionista de Taylor— la pluralidad histórica irreductible de las culturas, y que el reconocimiento de esta pluralidad lo obligó (a él y a sus discípulos) a adoptar como método de análisis el relativismo cultural. Pero en este caso se trataba de un *relativismo metodológico*, que obliga al antropólogo a superar el etnocentrismo y a estudiar las diversas culturas en de sus propios términos, y no de un relativismo filosófico según el cual todas las culturas poseen igual dignidad e igual valor, como pretenden el *comunitarismo* y el *culturalismo* contemporáneo.

5. La crítica de Bauman: el reconocimiento cultural sin redistribución socio-económica “no tiene dientes”

Zigmunt Bauman ha interpretado esta posición relativista como consecuencia y reflejo del Gran descompromiso (*The great Disengagement or the Great Transformation*) que caracteriza a nuestra época, incluyendo a los intelectuales (“traición de los clérigos”). No hay que olvidar, dice el autor, que se ha perdido el compromiso con la utopía y la prospectiva de una sociedad mejor —que sólo pueden nutrirse del diálogo y la confrontación crítica entre la diversas culturas—, decretando que todas las culturas se valen y tienen igual derecho a la estima social. En la era líquida —sigue diciéndonos Bauman— todos han abandonado el modelo de la justicia social como el horizonte último del desarrollo humano (p.74). Ya no tenemos una visión clara del destino último de la sociedad, y en lugar de legislar para un

“nuevo orden social”, invocamos los derechos humanos individuales y el multiculturalismo.

Según el autor que estamos citando, el problema no radica en la reivindicación del derecho al reconocimiento de la diversidad cultural —que nadie en su sano juicio cuestiona— sino en su separación del derecho a la redistribución. Lo que ha ocurrido es la separación entre la política cultural de la diferencia y la política social de la igualdad (culturalismo), y hoy en día la justicia requiera tanto la redistribución como el reconocimiento. Después de todo, dice Bauman, se plantea la cuestión del reconocimiento porque ciertas categorías de personas se sienten en estado de privación y consideran que esta privación es injusta; por eso el reconocimiento sin la redistribución “carece de dientes”, porque en el contexto del culturalismo contemporáneo, *el derecho a la diferencia implica también el derecho a la indiferencia hacia todas las culturas*.

Por esta razón hay que volver a plantear el problema del reconocimiento en el marco de la justicia social, y no de la “autorealización”, como prefieren Charles Tylor y Axel Honnet, voceros de la actual tendencia culturalista.

Según Bauman, las demandas de redistribución invocadas en nombre de la igualdad son vehículos de diálogo y de integración, mientras que las demandas de reconocimiento limitadas a la pura distinción cultural promueven la división, la separación y finalmente la ruptura del diálogo.

Si el reconocimiento se define como el derecho a la igual participación en la interacción social, y si este derecho se concibe como una cuestión de justicia social, entonces no se sigue que cada quien tiene igual derecho a la estima social (lo que significaría, en otras palabras, que todos los valores son iguales y que cada diferencia es digna de cultivarse por el solo hecho de ser diferente); sino que cada quien tiene igual derecho a buscar la estima social en condiciones de igual oportunidad (p. 78).

En efecto, no toda diferencia tiene igual valor, y algunos modos de vida y formas de estar juntos son superiores a otros.



Congruente con su posición anti relativista, Bauman afirma que el pluralismo cultural no es un valor en sí mismo y por sí mismo; su valor deriva de la esperanza de que a partir del mismo se puede mejorar la calidad de la existencia compartida en el planeta. Por eso opina que la variedad cultural sólo es el punto de partida, pero no la meta final del desarrollo humano. El derecho a la diferencia no significa asumir que las diferencias existentes merecen la perpetuación por el sólo hecho de ser diferentes; significa más bien otorgar plena libertad a todos los grupos humanos para explorar diferentes caminos y así descubrir mejores formas de humanidad y de convivencia social; pero no todos los caminos explorados son *a priori* de igual valor, sino que su verdadero valor recién se establece por vía de la comparación y del diálogo intercultural que permiten filtrar y tal vez hibridar las mejores experiencias de convivencia con nuestros semejantes y con la naturaleza.

Quisiera terminar este apartado con un texto lapidario y contundente del mismo Zigmunt Bauman (2001), que en mi opinión sintetiza en forma brillante su posición teórica y política en esta materia:

La nueva indiferencia a la diferencia es teorizada como reconocimiento del “pluralismo cultural”, y la política informada y sustentada por esta teoría se llama a veces “multiculturalismo”. Aparentemente el multiculturalismo es guiado por el postulado de la tolerancia liberal y por la voluntad de proteger el derecho de las comunidades a la autoafirmación y al reconocimiento público de sus identidades elegidas o heredadas. Sin embargo, en la práctica el multiculturalismo funciona muchas veces como fuerza esencialmente conservadora: su efecto es rebautizar las desigualdades, que difícilmente pueden concitar la aprobación pública, bajo el nombre de “diferencias culturales”, algo deseable y digno de respeto. De esta manera la fealdad moral de la privación y de la carencia se reencarna milagrosamente como belleza estética de la variedad cultural. Lo que se pierde de vista en este proceso es el hecho de que el imperativo del reconocimiento carece de dientes si no está sustentado por la práctica de la redistribución, y el de que la afirmación comunal de la distinción cultural ofrece poca consolación para aquellos

en cuyo nombre otros ya hicieron su “elección” —por cortesía de la creciente desigualdad en la distribución de recursos—. (p. 107).

6. Segunda crítica: las diferencias culturales como “diversidades de fachada”

Dos sociólogos norteamericanos, John Boli y Mihael Elliot (2008: 540), de la Universidad de Emory, Atlanta, van aún más lejos en su crítica de las políticas de la diferencia cultural y del multiculturalismo, así como de su celebración acrítica e ideológica: afirman que *las diferencias tan apasionadamente defendidas y reivindicadas, encubren en realidad todo lo contrario: su extinción y evaporación gradual mediante el proceso de individualización permanente que opera en nuestros días la globalización en todas las instancias de la sociedad, desde la económica hasta la cultural, pasando por la política.*

Por eso, las diferencias ondeadas y defendidas como banderas no pasan de ser “diversidades de fachada” que se van desmoronando rápidamente ante el ascenso incontenible de la individualización, que es la fuerza real que opera en nuestras sociedades contemporáneas a nivel global.

Boli y Elliot no se proponen discutir las virtudes o defectos de la diversidad cultural, sino cuestionar el grado de profundidad de las diferencias evocadas o ejemplificadas por los defensores a ultranza de la diversidad y del multiculturalismo. Afirman que, a pesar de los festivales y de las celebraciones multiculturales que exhiben artefactos, danzas dramatizadas, coreografías, gastronomías fabulosas y estilos de vida exóticos y sorprendentes de diferentes regiones y países, en realidad existe mucho menos diversidad de lo que nuestros ojos perciben. En lo que sigue, trataremos de sintetizar lo esencial de su argumentación.

Los citados autores comienzan señalando el ascenso del individualismo como filosofía e ideología hegemónicas en la modernidad. El principio fundamental es el primado del individuo y la igualdad



fundamental (*sameness*) de todo ser humano a pesar de las diferencias. Todos compartimos la misma constitución biológica y la misma fisiología; todos nos desarrollamos física y mentalmente a través de procesos similares, somos igualmente vulnerables a los mismos alimentos físicos y a los mismos desórdenes psicológicos. Más aún, todos los individuos tienen el mismo valor y, por lo tanto, los mismos derechos esenciales. Por lo tanto, en el *fondo no somos diferentes*, o no lo somos de manera importante: tenemos las mismas necesidades, deseos, aspiraciones, sueños y derechos. Nuestras diferencias son menores de lo que parecen y más bien ponen de manifiesto cuán similares somos, porque indican la variedad de modos en que las culturas y las sociedades humanas afrontan las necesidades y alimentan esperanzas que son, después de todo, las mismas de persona en persona y de lugar en lugar. (Como decían irónicamente los zapatistas en 1996, “Somos los mismos porque somos diferentes”).

El simple hecho de estar juntos —continúan diciendo Boli y Elliot (2008)— proclamando nuestras diferencias y aceptándonos mutuamente en un generoso y amplio abrazo que acuerda igual dignidad, derechos y valor a todos, *demuestra nuestra completa indiferencia a esas diferencias*. En otras palabras, nos damos la bienvenida recíproca como puros y simples individuos, y rechazamos la existencia de diferencias irreconciliables —basadas en raza, religión, género, etnicidad, preferencia sexual o cualquier otro rasgo diferenciador— que vengan a interferir con nuestra mutua aceptación. En otras palabras, no nos tratamos como instancias de identidades colectivas, sino como seres únicos e irrepetibles que nos desarrollamos en sintonía del uno con el otro a través de nuestra ineluctable individualidad.

Yo puedo ser blanco, europeo, cristiano, varón y de nacionalidad suiza, y tú negra, africana, musulmana, mujer nacida en Mali; pero descubramos juntos, a través de los velos de estas identidades externas, (envoltorios de nuestra verdadera identidad), nuestro verdadero yo, la persona auténtica que somos, al ser humano compañero —mi hermano, mi amigo, mi amado. Yo soy único y tú eres única. Somos individuos humanos, y todo lo que compartimos en cuanto tales nos une y nos acerca (p. 549).

Pero —como subrayan Boli y Eliot— el individualismo así entendido no queda relegado sólo al ámbito de la filosofía y de las ideologías: *las instituciones centrales de la modernidad lo promueven a nivel global*. La economía de mercado, los sistemas escolares, los estados burocráticos, las organizaciones formales, los sistemas legales racionalizados, etc., que son instituciones poderosas que se han expandido tremendamente en las últimas décadas, han construido y entronizado al individuo en cada rincón del planeta como unidad fundamental de acción y de valor.

Probablemente, la institución individualizante más importante sea la *escolarización formal*. En efecto, la escuela asigna tareas individuales, califica a los alumnos individualmente y trata a todos los niños como iguales, sin consideración alguna de sus identidades colectivas. Se acabaron los experimentos de “escuela nueva” con énfasis comunitario, como la Escuela de Roches de los años 1950 y 1960 en Francia, o la Escuela de Summerhill de los años 1920 en Inglaterra.

También la economía de mercado es una poderosa maquinaria de individualización: las transacciones económicas, los sistemas de salarios y de inversión y los derechos de propiedad son masivamente individuales. Además, el sistema promueve la maximación del interés individual, el cálculo individual y la autopromoción individual. Las tarjetas de crédito son estrictamente individuales y personalizadas.

El Estado, por su parte, también promueve el individualismo en la mayor parte de sus intervenciones: impuestos individualizados, tarjetas de identificación, sistema de pensiones, subsidios, sistemas de justicia civil y criminal, etc.

En realidad, la mayor parte de las organizaciones formales tratan a sus empleados y clientes prioritariamente como individuos, y sólo secundariamente como instancias de colectividades y categorías. Así, las organizaciones deportivas se orientan esencialmente al desarrollo de la autodisciplina y auto-superación personal, y una gran diversidad de formas de entretenimiento y de actividades recreativas tiene también efectos individualizantes.

En resumen, virtualmente todas las instituciones globalizantes cargan en hombros a individuos, de modo que sólo el individuo es



considerado como “real” en muchos lugares, e incluso entre algunos científicos sociales.

6.1. La disolución gradual de las colectividades corporadas

Siempre según los autores arriba mencionados, uno de los efectos más deletéreos del proceso galopante de individualización es la disolución gradual de las colectividades corporadas, y su transformación en simples grupos categoriales, con lo que se diluye y evapora una de las fuentes más fecundas e históricamente más sólidas de la diversidad cultural. Lo que refuerza aún más la tesis del debilitamiento y de la insignificancia cada vez mayor de las diferencias culturales, a pesar de su estruendosa exaltación colectiva.

Aquí resulta obligatorio definir ambas formas de colectividades. Boli y Elliot proceden en términos típico-ideales. Así, el modelo típico-ideal de las colectividades corporadas incluirían los siguientes rasgos: 1) los individuos que son miembros de la comunidad están fuertemente subordinados a la misma; 2) la colectividad no se concibe como la suma de sus miembros, sino como una construcción cultural independiente de los mismos y ontológicamente de mayor rango; 3) los miembros de una colectividad corporada no tienen una existencia social significativa fuera de la misma: ellos *pertenecen* a la entidad corporada en sentido fuerte; 4) correspondientemente, las colectividades corporadas están claramente delimitadas y tienen una fuerte vida endógena; 5) en consecuencia, los miembros de los grupos corporados no son individuos en sentido ordinario, sino instancias de la identidad corporada y de la cultura que le está asociada; 6) el jefe del grupo (o del clan) encarna a la aldea o pueblo, y es el repositorio de la opinión colectiva que de facto se convierte también en opinión individual; 7) yo añadiría que los grupos corporados comportan “memorias fuertes” que, a su vez, generan “identidades fuertes”.⁸

⁸ Los antropólogos suelen hacer una distinción entre *memorias fuertes* y *memorias débiles*. Según Candau (1998: 40), una memoria fuerte es una “memoria masiva, coherente, compacta y profunda que se impone a la gran mayoría de los miembros de un grupo, cualquiera sea su dimensión o su talla”. Este tipo de memoria es generadora de iden-

Los grupos categoriales contrastan fuertemente con los anteriores: 1) carecen de significado independiente y de substancia ontológica; 2) tienen fronteras débiles y permeables, con pocas reglas relativas a la membrecía; 3) son más bien colecciones de individuos que comparten algún rasgo particular, pero no una identidad holística o un entorno cultural denso; 4) los miembros individuales tienen primacía sobre el grupo y deciden libremente cómo y cuándo activar la identidad categorial; 5) por consiguiente, la membrecía en un grupo categorial es voluntaria (o casi), y la distintividad cultural implicada en la membrecía es delgada y específica; 6) los miembros “pertenecen” a los grupos categoriales sólo en el sentido débil de que están clasificados correctamente dentro de la categoría (es decir, se ajustan a la definición de la categoría), pero nadie se molesta en checar si efectivamente es así; 7) finalmente, en contraposición con los grupos corporados, los colectivos categoriales se nutren de memorias débiles que sólo pueden generar, a su vez, identidades débiles y precarias

Como se echa de ver, la distinción anterior evoca grosso modo la distinción de Tönnies entre comunidad y sociedad, y también se parece a la distinción entre status adscritos y status adquiridos. En México, los grupos corporados corresponden *grosso modo* a nuestras comunidades étnicas más fuertes y tradicionales.

Las colectividades corporadas habitualmente se basan en el parentesco —familia extensa, clan, tribu, pueblos indígenas, nación—. Pueden ser también territoriales, como una aldea o una región. Además, pueden tener fundamentos religiosos o combinar varias características (v.g., grupos etno-religiosos).

Los grupos categoriales no son nuevos, por supuesto, y podemos encontrarlos incluso en la prehistoria. Lo que sí es nuevo es su enorme proliferación en las últimas centurias con el surgimiento de los Estados modernos, la economía de mercado, las organizaciones formales, la investigación científica, los sistemas tecnológi-

tidades igualmente fuertes. Tales suelen ser, por ejemplo, la memoria religiosa de las Iglesias y de las denominaciones, la memoria étnica, la memoria genealógica, y otras más. La memoria débil, en cambio, es “una memoria sin contornos bien definidos, difusa y superficial que difícilmente es compartida por un conjunto de individuos cuya identidad, por este hecho, resulta relativamente inasible” (*ibid.*)



cos, las estructuras ocupacionales y otras instituciones centrales de la modernidad. Todo esto constituye y organiza una extraordinaria diversidad en muchos niveles, pero según los autores a quienes estamos comentando, esta diversidad es parcial, limitada y mucho más externa a los individuos que las densas culturas de las colectividades corporadas.

Llegamos así a la argumentación central de Boli y Elliot que pasamos a resumir. Históricamente hablando, las colectividades corporadas han sido no sólo las unidades primarias de la organización social y de los significados culturales, sino también los principales *loci* de la distintividad cultural. Las tribus, grupos étnicos, naciones (en su sentido original), etc., varían enormemente en términos de etiqueta, ritual, ornamentación, lenguaje, organización social y estructura política; estas variaciones reflejan visiones del mundo y esquemas interpretativos altamente diferenciados, que funcionan como soportes de grandes diferencias en la identidad colectiva (“memorias e identidades fuertes”), y de rebote, en la individual.

Pero ocurre que, en un mundo de individualismo expansivo y exacerbado, las colectividades corporadas van perdiendo su fuerza de atracción, y van adquiriendo cada vez más las características propias de los grupos categoriales. Es decir, tienden a perder su carácter adscriptivo para transformarse en colectivos voluntarios donde la pertenencia es débil y hasta parece discrecional. Este es el caso —frecuentemente observado por los antropólogos— de jóvenes indígenas escolarizados que ya “no obedecen” a sus padres, o de los migrantes que rompen toda relación con sus comunidades de origen y ya no reconocen sus obligaciones comunitarias para con las mismas. Hoy en día se puede renunciar hasta a la propia familia, institución adscriptiva por antonomasia. Se puede decir que incluso los que se movilizan reivindicando sus diferencias y distintividades étnicas —*v.g.*, en las ciudades—, ya han realizado desplazamientos culturales cruciales: son gente que ha organizado sus vidas en términos categoriales, en la dirección del individualismo voluntarístico e igualitario, y no de identidades corporadas.

7 Conclusión

Una conclusión evidente, si partimos de las argumentaciones precedentes, es la necesidad de ser más críticos y vigilantes en la reivindicación y celebración de las diferencias culturales y en nuestras prácticas de multiculturalismo o de interculturalismo.

Es preciso tomar conciencia de que en esta problemática se perfila claramente una doble contradicción: por una parte, se celebra y exalta las diferencias culturales en una perspectiva relativista; pero al mismo tiempo se encubre sus fundamentos estructurales que son la estructura de la desigualdad social y la disimetría del poder político; por un lado se celebra y exalta las diferencias culturales y se las estimula mediante una pedagogía de diálogos y festivales interculturales; pero, por otro lado, el estado y las instituciones centrales de la modernidad se empeñan precisamente en cancelar o debilitar subrepticamente esas mismas diferencias, promoviendo el individualismo globalizado. Con lo cual las diferencias remanentes se convierten en simples “diferencias de fachada” que no anulan la unidad fundamental de los “diferentes” como individuos únicos, autodirigidos y empoderados, libres de las ataduras de las colectividades corporadas y de las fuertes diferencias culturales que encarnan.

La primera contradicción es generada por lo que Zigmunt Baumann llama culturalismo, es decir, el tratamiento de las diferencias bajo un ángulo puramente cultural, olvidando sus condicionamientos socio-económicos y políticos. Es cierto que la cultura no es sólo un apéndice de la estructura social o un mero reflejo de procesos socio económicos; pero tampoco es una variable autosuficiente e independiente que pueda escapar de la “jaula de hierro” de la estructura económica y de las relaciones de poder. Esto quiere decir que la protección de las minorías o, de modo más general, de la diversidad cultural no bastan por sí solas para eliminar la discriminación. Wiewiorka afirma que está muy bien que el multiculturalismo celebre y trate de proteger la variedad cultural —por ejemplo, las lenguas minoritarias (1998: 881)—, pero también reconoce que el aspecto cultural no puede separarse de los aspectos económicos y políticos. In-



cluso en Canadá, una sociedad tradicionalmente considerada como multicultural, la protección de la diversidad cultural ya no garantiza igual oportunidad, particularmente en lo concerniente al acceso al empleo y a posiciones de poder. Por eso Wiewiorka describe a Canadá como una forma de “culturalismo relativamente integrado”, en la medida en que en ese país la cuestión cultural aparece separada de la cuestión económica y política.

En cuanto al relativismo substantivo que generalmente sirve de marco, implícita o explícitamente, a la reivindicación de la diversidad cultural y del multiculturalismo, sabemos que resulta epistemológicamente inviable, a no ser que se la considere en términos puramente metodológicos, a la manera de Boas. Pero debe subrayarse una de sus consecuencias funestas: la legitimación de prácticas y de costumbres inaceptables. Si todas las culturas tienen que ser igualmente respetadas y aceptadas, ya no hay cómo combatir las costumbres inherentemente inaceptables, como la circuncisión femenina, la venta de niñas indígenas, el machismo, etc. Los derechos humanos tienen que prevalecer sobre la hipervaloración de las diferencias.

La segunda contradicción arriba señalada es la más grave y preocupante, porque se trata de una contradicción en sentido estricto que incluye una afirmación y su inmediata negación a renglón seguido, como hemos visto. Por una parte, se exalta y celebra también la diversidad cultural, pero por otra parte se la cancela para el mediano y largo plazo mediante un proceso globalizado de individualización que convierte las diferencias culturales en simples “diferencias de fachada”, esto es, en diferencias superficiales e irrelevantes que ocultan el individualismo globalizado como fuerza principal tras la fachada de diversidad.

Según Boli y Elliot (2008), las diversidades de fachada se extienden más allá de las colectividades corporadas y de los grupos categoriales. Los aeropuertos y sus terminales, por ejemplo, son muy diferentes en cuanto a su diseño arquitectónico y morfológico. Pero todos responden en forma estandarizada a los mismos requerimientos técnicos y funcionales en cuanto al procesamiento de pasajeros, sistemas de seguridad y manejo de equipajes, etc. Por lo tanto, su

diversidad radica en sus fachadas, y no en sus operaciones o en las experiencias que proporcionan.

Las diversidades de fachada también son comunes en la esfera de consumo comercializado: se ofrecen los mismos productos, pero con presentaciones, envoltorios y marcas diferentes. Los automóviles, por ejemplo, muestran una enorme variedad en cuanto a su modelo, su amplitud, su estilo, sus accesorios, etc., para capturar “nichos de mercado” diferentes: un Ferrari o un Lamborghini no se parecen para nada a un Tsuru o a un Volkswagen escarabajo, pero responden a requerimientos funcionales comunes en forma altamente estandarizada, de tal forma que cualquier operador de valet parkings puede manejarlos.

Se pueden multiplicar los ejemplos, pero el filósofo y sociólogo francés Jean Baudrillard los ha generalizado en su teoría de los “simulacra”: se consumen las “fachadas” de los productos (modas, marcas, modelos...), pero no su substancia, es decir, el referente queda obliterado tras el significante.

En resumen: el mensaje que hemos querido formular en esta presentación es el siguiente: se puede ser un admirador entusiasta de la variedad cultural sobre todo en sus versiones más exóticas y pintorescas, pero seguir siendo discriminadores, dominantes y racistas con respecto a sus portadores en el plano económico y político; se puede sentir un gran orgullo por el pasado indígena del país y la opulenta cultura mesoamericana (los indios muertos), pero seguir siendo racistas con respecto a los indios vivos del presente; se puede ser multicultural y hasta comunitarista en el plano de las diferencias culturales, pero a la vez profundamente individualistas y anti-comunitarios en el plano de los comportamientos económicos y políticos de la vida cotidiana. Y me dejaré convencer por el Dr. Zapatero de que Barcelona es realmente la primera “ciudad intercultural” de Europa, si me convence de que los barceloneses realmente le dan igual oportunidad socio-económica a los inmigrados africanos o ecuatorianos, y no se limitan a insertar algunas particularidades pintorescas y exóticas de sus culturas en sus ciclos de festividades.



Referencias bibliográficas

- Alexander, Jeffrey, 2000, *Sociología cultural*. Barcelona: Anthropos.
- Appadurai, A., 1996, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis, MN.- University of Minnesota Press.
- Azurmendi, Mikel, 2002. “La invención del multiculturalismo”. *ABC*, 18. III, (reproducido en <http://www.conoze.com/doc.php?doc=1254>)
- Bauman, Z., 1992, *Intimations of Postmodernity*. London: Routledge.
- Bauman, Z., 2001, *Identity*, Cambridge: Polity Press.
- , 2004, *Community*, Cambridge: Polity Press.
- Bennett, T, 2001, *Differing Diversities: Cultural Policy and Cultural Diversity*. Strasbourg: Council of Europe Publishing
- , T., 2004, “Culture and Difference: The Challenges of Multiculturalism”, ponencia presentada en el simposium: ‘When Culture Makes the Difference: The Heritage, Arts and Media in Multicultural Society’, organizado por la Associazione per l’Economia della Cultura y la Faculty of Foreign Languages and Literatures, en la Universidad de Génova, del 19 al 21 de noviembre de 2004.
- Boli, John y Michael A. Eliot, 2008, “Facade Diversity. The individualization of Cultural Difference”, en: *International Sociology*, vol. 23(4): 540-560
- Bourdieu, Pierre, 1991, *La distinción*. Madrid: Taurus.
- Candau, Joël, 1998, *Mémoire et identité*. París: Presses Universitaires de France (PUF).
- Cirese, Alberto M., *Cultura hegemónica e culture subalterne*, 1976, Palermo (Italia): Palumbo Editore.
- Elliott, M. A., 2007, “Human Rights and the Triumph of the Individual in World Culture”, *Cultural Sociology* 1(3): 343–63.
- Giménez, Gilberto, 2016, *La teoría y el análisis de la cultura*, México: Secretaría de Cultura, ITESO, Universidad Veracruzana, Universidad Iberoamericana (Ciudad de México), Universidad de Guadalajara.
- Honneth, A., 2013, *La Lutte pour la reconnaissance*, Paris: Cerf.

- Lewis, Oscar, 1967, “La cultura de la pobreza”, publicado inicialmente en la revista *Pensamiento Crítico*, La Habana (cuba), pp. 52-66, y reproducido en el libro *Ensayos Antropológicos*, México: Grijalbo, 2001.
- Niezen, R., 2003, *The Origins of Indigenism: Human Rights and the Politics of Identity*. Berkeley: University of California Press.
- Olzak, S., 2006, *The Global Dynamics of Racial and Ethnic Mobilization*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Raj Isar, Judhishtir 2006, “Cultural Diversity”, en: *Theory, Culture & Society*, n 23, pp. 372-375.
- Schwartz, Oliver, 2011, “Peut-on parler des classes populaires?” *La vie des idées*. (consultado en sept. 2011 en: <http://www.laviedesidees.fr/Peut-on-parler-des-classes.html>)
- Small M.L.; Harding D.J.; Lamont M., 2010. “Reconsidering culture and poverty”, en *The Analyst*, AAPSS, n° 629, pp. 6-27
- Soriano, Ramón, 2004, *Interculturalismo. Entre liberalismo y comunitarismo*. Córdoba (España): Editorial Almuzara.
- UNESCO, 2002, “Universal Declaration on Cultural Diversity”, Adoptada por la 31 Sesión de la UNESCO General Conference, Paris: UNESCO.
- UNESCO, 1996, “Our creative diversity”, (Report of the World Commission on Culture and Development), Paris: UNESCO.
- UNESCO, 2005, “Convention on the Protection of the Diversity of Cultural Contents and Artistic Expressions”- Paris: UNESCO
- United Nations General Assembly, 2007 ‘Declaration on the Rights of Indigenous Peoples’, G.A. Res. 61/295, 13 September, New York.
- Wieviorka, M. and J. Ohana, (eds), 2001, *La différence culturelle: Une reformulation des débats*. Paris: Balland.