

## Ciudadanía Intercultural: ¿proyecto o utopía?

Publicado en Quehacer No QUEHACER No 137, DESCO, Lima 2003

**Norma Fuller<sup>1</sup>**  
**PUCP**

Uno de los debates más importantes en la actualidad gira en torno la posibilidad de construir sistemas políticos que combinen el respeto a los derechos ciudadanos (libertad, igualdad, equidad) con el reconocimiento de la diversidad cultural. Este tema se ha vuelto más urgente en las últimas décadas debido a la intensificación de las interacciones entre diferentes culturas (globalización), a la emergencia de movimientos sociales fundados en el reclamo del reconocimiento de la diferencia como derecho individual y colectivo y al surgimiento de un nuevo consenso en torno a la legitimidad de las llamadas políticas de identidad, de la diferencia y/o de reconocimiento. Como consecuencia, existe una tendencia global a ver los pueblos originarios, culturas y grupos étnicos como conjuntos con derechos colectivos diferenciados que necesitan espacios equitativos de manifestación y representación en la esfera pública.

Siguiendo esta lógica, los organismos internacionales han consagrado la multiculturalidad como principio jurídico y organizativo<sup>2</sup>. Ello ha facilitado que algunas instancias supraestatales se alíen con movimientos locales y presionen a los estados -sobre todo si son

---

<sup>1</sup> Una versión del presente ensayo fue publicada en la revista *Quehacer* No 137, Julio Agosto del 2002. Desco, Lima

<sup>2</sup> La Convención 169 de la OIT aprobada en 1989 indica a los gobiernos las responsabilidades a asumir ante sus pueblos indígenas y tribales. En su Parte VI (artículos 26 a 31), explicita un conjunto de medidas de “protección externa” en el campo de la educación indígena orientadas a “garantizar a los miembros de los pueblos interesados la posibilidad de adquirir una educación a todos los niveles, por lo menos en pie de igualdad con el resto de la comunidad nacional”. Los artículos 15 y 16 de la parte IV del proyecto de Declaración Universal sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas convenido por los miembros del Grupo de Trabajo de las Naciones Unidas sobre Poblaciones Indígenas garantizan a los niños indígenas el derecho a todos los niveles y formas de educación estatal. Garantiza también a los pueblos indígenas el derecho a establecer y controlar sus sistemas e instituciones docentes, enseñando en sus propios idiomas y según métodos propios de enseñanza y aprendizaje. Los estados, por su parte, deben asegurar recursos suficientes a estos fines. El segundo artículo garantiza el derecho a que todas las formas de educación e información pública reflejen la dignidad y diversidad de culturas, tradiciones, historias y aspiraciones. También en esto, los estados deben adoptar medidas eficaces en consulta con los pueblos indígenas interesados, para eliminar los prejuicios y la discriminación, y promover la tolerancia, la comprensión y las buenas relaciones entre las partes involucradas. A principios de 1997, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) de la OEA aprobó el “Proyecto de Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas”. El artículo IX en sus cinco establece principios sobre la educación que define como el derecho que “tendrán” (a futuro) los Pueblos indígenas para definir y aplicar sus propios programas, instituciones e instalaciones educacionales; preparar y aplicar sus propios planes, programas, currículos y materiales de enseñanza; así como formar, capacitar y acreditar a sus docentes y administradores (Briones 2002: 385-388).

dependientes y precisan mantener una “cara social políticamente correcta” a fin de asegurar su acceso a créditos de agencias multilaterales- a reconocer los derechos de sus minorías étnicas y/o culturales y a cambiar sus sistemas jurídicos para definirse como multiculturales. Este ha sido en caso de la mayoría de los países latinoamericanos.

De este clima de cambios en las políticas de la diferencia surge la propuesta ético-política intercultural. Esta última busca perfeccionar el concepto de ciudadanía a fin de añadir a los derechos ya consagrados de libertad e igualdad ante la ley, el reconocimiento de los derechos culturales de los pueblos originarios, culturas y grupos étnicos que conviven en las naciones-estado. Se trataría, pues, de garantizar que todos los pueblos originarios, culturas o grupos étnicos<sup>3</sup> que conforman una sociedad vean reconocidos, de manera efectiva, sus derechos culturales. Es decir a transmitir y reproducir su lenguaje, tradiciones, formas de organización, etc. Implica también que el estado garantice el acceso de todos los grupos a la toma de decisiones y que se eliminen las formas de discriminación étnica o cultural.

Ello supone el diálogo intercultural. Este último puede resumirse en una postura que busca colocarse en el lugar del otro, entenderlo desde su visión del mundo y su jerarquía de valoraciones y, especialmente, aceptar que las diferentes culturas y etnias están interrelacionados, se influyen mutuamente y tienen un proyecto conjunto. Se trata, pues, de asumir positivamente la diversidad cultural, de generar formas y canales para entablar un diálogo horizontal que permita negociar las diferencias, aún cuando ello suponga, en ocasiones, poner de lado las convicciones heredadas para aceptar el punto de vista y dar lugar a los intereses de los otros.

Uno de los argumentos más potentes para sostener esta posición se fundan en la constatación de que la noción de ciudadanía consagrada en los sistemas políticos modernos se basa en la identificación de la cultura occidental con lo universal, la razón y el saber. En esta dicotomía las otras culturas ocupan el lugar de “otros”, cuyas definiciones de ser humano, justicia o verdad pueden ser cuidadosamente estudiados y codificados como manifestaciones de la variedad humana posible, pero nunca tomados como principios desde los cuales se legisla o se produce “leyes o verdades” generales. Sin embargo, en la práctica, estos supuestos universales implican la imposición de las nociones de justicia, saber, verdad, etc., de los grupos hegemónicos sobre los subalternos. En suma, se trata de un problema enraizado en relaciones de poder.

---

<sup>3</sup> Dentro del marco de este artículo defino a los pueblos originarios como aquellas poblaciones que comparten ciertos rasgos culturales y habitan dentro de una nación-estado desde una época previa a su fundación pero que, sin embargo, ocupan una posición subalterna dentro de ella. Este es el caso los campesinos quechua y aymara hablantes y de los indígenas amazónicos en América Latina. Los grupos étnicos serían aquellos colectivos que migraron a una nación-estado cuando ésta ya estaba constituida pero conservan sus tradiciones e identidades. Este sería el caso de las comunidades chinas o japonesas en el Perú y otros países de la región. El término cultura es más difícil de precisar porque se asocia tanto a las naciones estado como a los pueblos originarios, grupos étnicos y asociaciones. Designa a los rasgos culturales compartidos por grupos o colectividades tales como lengua, religión, origen ,tradiciones, etc. Estos pueden diferenciar a ciertos grupos de otros y conducir a conflictos que deben ser negociados dentro del marco del respeto a la diferencia. Un ejemplo es el caso de comunidades religiosas que reclaman que el calendario cívico les abra un espacio para reproducir sus rituales.

Consecuentemente, según propone Kymlicka (2002), una sociedad multicultural supone que se avance en la consolidación de tres requisitos mínimos: dejar de lado definitivamente la noción según la cual el estado es la expresión jurídica de una identidad nacional y aceptar que contiene diferentes culturas tradiciones y naciones y debe representar a todos ellos. En segundo lugar, debe suprimir todas las políticas que, en nombre de la construcción de la unidad nacional, buscaban asimilar o excluir a los miembros de las minorías culturales o étnicas. Por el contrario, debe asegurarse de que todos los individuos accedan a las instituciones estatales y actúen como ciudadanos plenos e iguales en la vida política sin tener que esconder o negar su identidad cultural. De su lado, el estado aceptaría la obligación de acordar el mismo reconocimiento a la historia, la lengua y la cultura de los grupos no dominantes que le fue concedido a las culturas o grupo hegemónicos. En tercer lugar, reconoce la injusticia histórica sufrida por los grupos étnicos y culturas subalternos debido a las políticas de asimilación y/o de exclusión. Además, busca rectificarlas a través de políticas de discriminación positiva y compensatorias que conceda ciertas ventajas a los grupos que han sufrido discriminación a fin de que puedan superarlos.

Sin embargo, implementar un proyecto intercultural que consagre la ciudadanía diferenciada no es una tarea fácil, no sólo porque implica introducir cambios sustantivos en la manera en que están organizados nuestros sistemas jurídicos, económicos, educativos y así seguidamente, sino porque se trata de responder a demandas que son contradictorias entre ellas mismas y que nos conducen a ciertos impases.

El problema descansa, por lo menos en parte, en el hecho de que, aun cuando la interculturalidad aparece crecientemente en el discurso, ésta no tiene una base de significados estables ni, menos aún, compartidos. Por el contrario, expresa una variedad de posiciones, tanto individuales como colectivas que son muy dinámicas, a veces en conflicto entre ellas. Estas posiciones construyen discursos e imaginarios diversos sobre lo propio y lo diferente, sobre la democracia, la nación y la ciudadanía. Pueden también enfrentar a culturas que tienen concepciones diferentes sobre ciertas áreas significativas tales como la fe religiosa, el estatus de las mujeres, los sistemas de herencia y así sucesivamente.

Por ello, visibilizar sus desencuentros y paradojas nos permitirá comprender cuáles son los escollos que dificultan su efectiva implementación y tomar en cuentas el hecho de que la paradoja y la heterogeneidad son parte constitutiva de cualquier proyecto efectivamente intercultural porque se trata, precisamente, de dar lugar a voces diversas.

A fin de evidenciar la condición paradójica del proyecto intercultural trataré de tres de sus impases: equidad versus reconocimiento; autenticidad versus esencialización y política local versus política global.

## **¿Reconocimiento o Equidad?**

Uno de los dilemas a los que nos enfrenta el proyecto intercultural es la disyuntiva entre avanzar hacia la igualdad para superar la exclusión social y económica de los grupos subalternos a fin de que accedan efectivamente a todas las instancias sociales que les

corresponde como ciudadanos, o, corregir la discriminación cultural que ha conducido a que sus tradiciones fueran subalternizadas, descalificadas y subordinadas a los principios y regulaciones de las culturas hegemónicas.

Es decir, nuestro interrogante sería ¿debemos privilegiar la equidad o el reconocimiento? (Fraser 1997). La solución no es fácil y cada una nos enfrenta a su propia paradoja. De acuerdo con el principio de equidad, base de los derechos ciudadanos, los grupos originarios, culturas y grupos étnicos que padecieron exclusión constituyen una categoría por las secuelas negativas que dejó la historia de su subordinación y es necesario reconocer las bases de su exclusión para corregir este sesgo. Es evidente que en la práctica, las relaciones entre diferentes se fundan en profundas desigualdades en el acceso a recursos materiales y simbólicos. De hecho, en la mayoría de las sociedades complejas las diferencias culturales y étnicas están jerarquizadas y son una de las bases de sus sistemas de estratificación social. Este es el caso de América Latina donde las fronteras étnicas y culturales coinciden de manera casi exacta con los niveles de ingresos, el acceso a la salud, a la educación y las decisiones políticas. Por ello, la revisión de las raíces de las desigualdades sociales y de una propuesta para superarla sería un requisito indispensable para que las naciones y grupos étnicos que conforman un estado puedan dialogar en pie de igualdad.

Pero, si apelamos al derecho a la equidad (esto es, privilegiar las políticas sociales que buscan integrar a todos los pueblos naciones y grupos étnicos dentro de los patrones de desarrollo económico y social del conjunto) corremos el riesgo de ignorar que los grupos culturales que padecieron de una subordinación específica en base a sus rasgos culturales (es decir que fueron privados de expresar sus creencias, practicar sus costumbres, vivir de acuerdo a su propio orden institucional) y esconderíamos debajo de factores socio económicos (universalizantes) la causa de su actual situación de pérdida cultural. De hecho una política intercultural no se dirige únicamente a corregir problemas económicos sino que busca ir mas lejos y recuperar la capacidad de todas las culturas de producir verdades. Para ello es fundamental que se cuestione radicalmente las bases estructurales de la supuesta democracia, que se rompa irreversiblemente con las concepciones monoculturales y excluyentes y, que las culturas locales presenten propuestas que interpelan a otros sectores de la sociedad (Walsh 2002). Es decir, una política cultural radical que enfatice el derecho al reconocimiento de las diferencias culturales.

Sin embargo, una aplicación estricta del derecho a la diferencia nos conduciría a tratar a los grupos étnicos, culturas y pueblos originarios como categorías aparte. Caeríamos así en la misma falacia por la cual ellas estuvieron marginadas de la esfera pública. Es decir, sostener que tienen un estatuto jurídico diferente debido a sus diferencias. Más aún, si privilegiamos el derecho al reconocimiento de las diferencias culturales corremos el riesgo de ignorar que, como grupos humanos, están entrecruzadas por otras determinaciones sociales tales como la clase, la región y así sucesivamente. De este modo se los convertiría en entelequias ideales que se supone que actúan como bloques cuando, en la practica abrigan diferentes tendencias e intereses. Más aún ellos son muy dinámicos y cambian al ritmo de los cambios en el sistema jurídico nacional, la influencia de las organizaciones de cooperación internacional y a los intereses (no necesariamente armoniosos) de sus miembros. Así por ejemplo, en un estudio sobre los emergentes movimientos afro

colombianos, Urrea (2002) muestra que la etnicidad es, una nueva manera de articular las demandas de ciertos grupos sociales. Según relata, el movimiento negro surgió en los años setenta entre intelectuales negros de las clases medias bajas con un discurso centrado en el racismo y la situación de discriminación de la población negra colombiana. Pero, a raíz de la nueva Constitución, que reconoce a Colombia como un país multicultural y el derecho de las poblaciones indígenas a reclamar sus tierras ancestrales, las organizaciones y movimientos sociales negros dieron un giro para concentrarse en las regiones rurales y en los reclamos territoriales. Es notorio, pues, que estos movimientos implican una dinámica compleja de conflictos interétnicos, interraciales y entre clases sociales, que pueden tener diferentes formas de resolución.

### **¿Autenticidad o esencialismo?**

A pesar de que en el lenguaje de sentido común es fácil referirse a las diferentes culturas o grupos étnicos como unidades compactas y claramente diferenciables, en la práctica no existen sistemas culturales que puedan ser entendidos como unidades coherentes y aisladas sin tener en cuenta sus interconexiones con otras culturas y sus ambigüedades y conflictos internos. De hecho, idealmente el intento de recuperar las historias o las identidades culturales de los grupos subalternos no debería ser entendida como la recuperación de rasgos culturales o étnicos preexistentes fijos en una tradición ya registrada y definida. Por el contrario, la articulación de las diferencias desde el punto de vista de las minorías es una compleja negociación y un campo de disputa en el cual grupos particulares se definen y relacionan entre sí (Bhaba 1994). De este modo, los conocimientos que se comparten y se construyen dentro de estos procesos no pueden ser simplemente caracterizados como ancestrales/tradicionales porque no están congelados en un pasado utópico-ideal, sino que se construyen desde el presente a partir de interpretaciones y reinventiones de una memoria histórica (Walsh 2002).

Por otro lado, la identidad cultural, la historia con la que cada nación, cultura o grupo étnico reconoce como propia no es simplemente la expresión de la “verdadera historia” de cada grupo o nación, sino que puede ser entendida como el relato a través del cual cada comunidad construye su pasado a través de un ejercicio selectivo de memoria (Hall 1995). Esta construcción se teje en un contexto en el cual el hecho mismo de determinar cuál es la auténtica expresión de cada grupo es también una forma de imponer la versión de quien lo expresa y de legitimar formas de dominio porque, el mismo hecho de decidir sobre la veracidad de un recuento, es una forma de violencia simbólica (Bourdieu 1991). Así por ejemplo, diversos historiadores han denunciado que nuestra versión de la independencia nacional consagra la versión de la misma de la élite criolla mientras que ignora o coloca en posición pasiva (liberados por) a la amplia mayoría mestiza e indígena.

No obstante, los movimientos políticos que se colocan como portavoces de las poblaciones locales por lo general se fundan en la suposición de que comparten una opresión común o son herederos de alguna tradición *auténtica*. Es decir, tienden a ignorar las diferencias y a esencializar su historia. De hecho, esta es una operación necesaria para poder avanzar sus propuestas políticas porque, para establecer los límites de la identidad de un grupo étnico o

cultura, es necesario definir sus rasgos característicos y quiénes la componen. Esta operación supone inevitablemente crear límites arbitrarios y un cierto congelamiento de los rasgos culturales de cada grupo. Como señala Walsh (2002) enfatizar lo propio es un paso necesario en los procesos de decolonizar el cuerpo como también la mente, por tanto, es central a la interculturalidad. No obstante, una sobre-valoración de lo propio, puede alimentar el etnocentrismo e impulsar mayores divisiones y separaciones.

Paralelamente, la suposición de que existen *auténticas* tradiciones ignora el hecho de que cada actor está entrecruzado de manera diferente por diversas determinaciones de clase, raza, origen étnico o nacional y así sucesivamente. Por ejemplo, homogeneizar a sujetos que pueden tener intereses diferentes porque provienen del mismo grupo étnico o cultura puede ser una manera de ignorar sus derechos individuales. Así por ejemplo, en algunos estados musulmanes se discrimina a las mujeres<sup>4</sup> en nombre del respeto a la tradición islámica. En consecuencia, los derechos culturales pueden abrir la puerta a nuevos conflictos entre identidad cultural y libertad individual.

Asimismo, el principio del derecho al reconocimiento (de la diferencia) puede conducirnos a un callejón sin salida porque horada la posibilidad de crear una plataforma común de acción para aquellos sujetos que están en posición excluida o subordinada y los dispersa en acciones múltiples en nombre de sus diferentes orígenes étnicos o culturales. Además, esta explosión de particularismos ha contribuido a dismantelar movimientos sociales –tales como el de liberación de la mujer o de los derechos de los trabajadores- que habían tenido importantes avances.

No debemos olvidar que los estados nación se constituyeron, entre otras razones para unir esfuerzos y negociar en mejores condiciones con otros estados. Abandonar esta plataforma política puede ser una gran pérdida porque en este momento es la instancia que garantiza (así sea de manera precaria) los derechos individuales y colectivos de los sujetos. Ello es especialmente preocupante en un momento como el actual donde el avance del capital global y de las corporaciones multinacionales, sin ataduras con ningún estado tienden a tratar a todas las poblaciones como territorios o colonizar.

El interrogante que se abre entonces es ¿cómo plantear una política intercultural que proporcione una plataforma de acción que no caiga en el universalismo que niega la diferencia ni en el simplismo esencialista que impide coordinar esfuerzos?

## **¿Interculturalidad o capitalismo global?**

Algunos autores (Segato 1998) son muy críticos respecto a la propuesta intercultural porque temen que esta sea una nueva moda académica surgida en los países hegemónicos que estaría generando modelos de análisis que buscan explicar cuáles son las causas y

---

<sup>4</sup> El caso más reciente fue el debate que se abrió en el ámbito mundial frente a la posibilidad de que una corte islámica en Nigeria condenase a muerte por lapidación a mujer acusada de adulterio

contenidos de las diferencias culturales sin tener en cuenta los recorridos históricos específicos de las diferentes naciones y pueblos y las intrincadas relaciones que existen entre ellos.

Es preciso interrogarse sobre las implicaciones geopolíticas de la actual tendencia de los organismos internacionales y las grandes corporaciones a intervenir en la política local patrocinando los derechos de las diferentes culturas, pueblos originarios o grupos étnicos. Esta, señalan algunos autores (Jameson 1996, Quijano 1999, Žižek 1997), sería una nueva forma de producir hegemonía porque, al catalogar cuáles conflictos son correctos y expresan las auténticas necesidades de los grupos étnicos o culturas, se arrojan el poder de promocionar a unas y de descalificar a otras. Esta interculturalidad no apunta a la creación de sociedades más igualitarias sino, más bien, al control del conflicto social y la conservación de la estabilidad social, con el fin de impulsar los imperativos económicos del modelo de acumulación capitalista. En última instancia, sería una forma de domesticar la diferencia y ponerla bajo el control de ciertas instancias supranacionales. De hecho, actualmente el mercado y las transnacionales están libres para establecer relaciones con los grupos locales e imponerles sus condiciones sin dar cuenta de sus acciones ante ninguna instancia cívica porque, a diferencia de los estados, no están sujetos al control ciudadano.

Por ejemplo, según relata Walsh (2002), en el Ecuador, la instalación en el Banco Mundial de una directiva operativa para los pueblos indígenas que financia el Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador- Prodepine (el primero en el mundo donde los fondos del Banco van directamente a una institución administrada por organizaciones indígenas sin el filtro del gobierno)<sup>5</sup> y el reciente apoyo del BID al Fondo Indígena, son ejemplos de estas tácticas. Al mismo tiempo que apoyan las iniciativas indígenas, ambos bancos asesoran y ofrecen asistencia al gobierno nacional para la implementación de políticas neoliberales. De igual manera, las compañías petroleras transnacionales negocian ahora directamente con las comunidades locales aprovechando los tratados internacionales como el Convenio 169 de la OIT, que exigen la previa consulta y la participación de los pueblos indígenas en cualquier actividad por desarrollarse dentro de sus territorios.

Sin embargo, Žižek (2001) sugiere que no estamos frente a un “más de lo mismo” porque la promoción y celebración de las diferencias dan efectivamente, cierto poder a quienes antes eran denostados por su “diferencia”. El problema más bien radica en los mensajes entre líneas del capitalismo tardío multiculturalista. Estos promueven la tolerancia frente a los “otros folclorizados”, pero ejercen una severa vigilancia sobre los “otros reales” a los que acusa de fundamentalismo desde una posición global ficcionalmente vacía. Supuestamente, estas instancias estarían habilitadas para respetar culturas locales porque no están enraizadas en ninguna cultura en particular. Ello les permite ocupar el lugar de privilegio que permite “apreciar” y “despreciar” a las culturas particulares. Una crítica potente a estas

---

<sup>5</sup> En 1998, el Banco Mundial empezó una revisión de su política con relación a los pueblos indígenas. Entre marzo y julio del 2001, han salido nuevos borradores sobre políticas operativas, procedimientos y estrategias dirigidas al “asegurar que el proceso de desarrollo fomenta el respeto total de la dignidad, los derechos humanos y las culturas de los pueblos indígenas... y a proveerles una voz en el diseño e implementación de proyectos, evitando o minimizando cuando sea posible impactos negativos y asegurando que los beneficios destinados para ellos son culturalmente apropiados” (*World Bank Operational Manual. Operational Policies*, borrador, 23 de marzo del 2001) (Walsh 2002: 132-133).

nuevas reglas de juego no pasaría, por tanto, por denunciar que el universalismo multiculturalista sigue siendo euro céntrico, sino por revelar de qué manera las formas culturales particulares operan como pantalla que oculta el anonimato universal del capital (Žižek 2001: 175).

Ahora bien como señala Briones (2002), no cabe volver atrás amparándose en la antigua lógica de la negación de las particularidades ni caer en el juego de la supuesta neutralidad de las instancias internacionales. La tarea sería más bien generar lecturas alternativas, desde experiencias situadas que recojan la versión particular de los diversos actores implicados, identifiquen las complejas interrelaciones que se tejen entre ellos y reconozcan los juegos de poder puestos en marcha y sus complejos campos de negociación. En suma, de aplicar el diálogo intercultural y reconocer que más que un hecho, una sustancia concreta, observable y de posible validación, o algo por alcanzarse en un corto tiempo la interculturalidad es un proceso de largo alcance y de vía múltiple. Tal vez sólo se trate de identificar y contextualizar antagonismos para aceptar que la construcción de comunidades políticas interculturales presupone que la heteroglosia y la uniformidad coexistan como paradoja constitutiva y no como una contradicción que impide la puesta en marcha del proyecto intercultural.

## REFERENCIAS

BABBA, Homi K.

1994 *The location of culture*. Routledge, Londres y Nueva York.

BOURDIEU, Pierre.

1991 *Language and Symbolic Power*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.

BRIONES, Claudia

2002 Viviendo a la sombra de las naciones sin sombra: poéticas y políticas de (automarcación de los indígenas” en las disputas contemporáneas por el derecho a una educación intercultural. En: Norma Fuller (editora): *Interculturalidad y Política. Desafíos y posibilidades*. Fondo editorial de la Universidad del Pacífico. Lima, pp 381-418

FRASER, Nancy

1997 *Justitia Interrupta, Reflexiones críticas desde la posición postsocialista*, Siglo del Hombre editores, Universidad de Los Andes, Bogotá

HALL, Stuart

1995 “Negotiating Caribbean Identities”. En: *New Left Review* n.º 209, pp. 3-14.



JAMESON, Frederick

1996 *Teoría de la modernidad*. Madrid: Trotta.

2001 “Sobre los ‘Estudios Culturales’.” En: F. Jameson y S. Žižek, con intr. de E. Grüner: *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Paidós, Buenos Aires. pp.: 69-136.

KYMLICKA, Will

2002 Multicultural States and Intercultural Citizens. Conferencia ofrecida en el Quinto Congreso de Educación Bilingüe Intercultural. Lima, Agosto

QUIJANO, Aníbal

1999 “La colonialidad del poder. Cultura y conocimiento en América Latina.” En: *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica post colonial*, editado por Santiago Castro-Gómez, Oscar Guariola-Rivera, Carmen Millán de Benavides. Santafé de Bogotá: Colección Pensar/Centro Editorial Javeriano: 99-109.

SEGATO, R.

1998 “Alteridades Históricas/Identidades Políticas: Una crítica a las certezas del pluralismo Global. Brasília: Universidade de Brasilia”. En: *Série Antropologia* # 234. 29 pp.

URREA, Fernando y HURTADO, Teodora

2002 La construcción de las etnicidades en la sociedad colombiana contemporánea: un caso ejemplar para una discusión sobre etnicidad y grupos raciales. En: Norma Fuller (editora): *Interculturalidad y Política. Desafíos y posibilidades*. Fondo editorial de la Universidad del Pacífico. Lima, pp. 165-200.

WALSH, Elizabeth

2002 (DE) Construir la interculturalidad. Consideraciones crítica desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador. En: Norma Fuller (editora): *Interculturalidad y Política. Desafíos y posibilidades*. Fondo editorial de la Universidad del Pacífico. Lima, pp 115-142

ZIZEK, Slavoj. 1997. “Multiculturalism, Or, the Cultural Logic of Multinational Capitalism,” *New Left Review* 225: 29-49.

2001 “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”. En: F. JAMESON y S. ŽIŽEK, con introducción de E. GRÜNER: *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Paidós, Buenos Aires. Pp.: 137-188.