
políticas sociales

T ras Babel: identidad, pertenencia y cosmopolitismo de la diferencia

Giacomo Marramao



Santiago de Chile, noviembre de 2009



Este texto de Giacomo Marramao constituye la conferencia inaugural del Seminario internacional organizado por CEPAL con el auspicio de ASDI sobre "Sentido de pertenencia en el siglo XXI: lecciones desde una perspectiva global para y desde América Latina y el Caribe", Santiago, 23 noviembre, 2009. Su publicación se realiza con recursos del proyecto conjunto CEPAL/ASDI (SWE/07/003).

Las opiniones expresadas en este documento, que no ha sido sometido a revisión editorial, son de la exclusiva responsabilidad del autor y pueden no coincidir con las de la Organización.

Publicación de las Naciones Unidas

ISSN versión impresa 1564-4162 ISSN versión electrónica 1680-8983

ISBN: 978-92-1-323375-7

LC/L.3160-P

N° de venta: S.09.II.G.133

Copyright © Naciones Unidas, noviembre de 2009. Todos los derechos reservados

Impreso en Naciones Unidas, Santiago de Chile

La autorización para reproducir total o parcialmente esta obra debe solicitarse al Secretario de la Junta de Publicaciones, Sede de las Naciones Unidas, Nueva York, N. Y. 10017, Estados Unidos. Los Estados miembros y sus instituciones gubernamentales pueden reproducir esta obra sin autorización previa. Sólo se les solicita que mencionen la fuente e informen a las Naciones Unidas de tal reproducción.

Índice

Resumen	5
Introducción.....	7
I. Universal múltiple	9
II. Las Constituciones de los otros	13
III. Excepción y contingencia.....	17
IV. Cartografía de la modernidad-mundo: del “hecho del pluralismo” hasta la “realidad del mestizaje”	21
V. Más allá del reconocimiento.....	25
VI. Signa prognostica	29
Bibliografía.....	31
Serie Políticas sociales: números publicados	33

Resumen

En virtud de la cautivante *bi-lógica* inherente a la actual forma de la globalización, a la combinación de mercado global y tecnologías digitales del “tiempo real” corresponde una diáspora creciente de las identidades, que está determinada por la eliminación de las nuevas demandas de vínculos sociales y de las nuevas necesidades de pertenencia. Se constata el fracaso de los dos principales modelos de “inclusión” democrática experimentados hasta el momento en Occidente: el de asimilación republicano (el modelo *République*, con su universalismo de la indiferencia) y el multiculturalista “fuerte” (el modelo *Londonistan*, con su mosaico de diferencias, terreno fecundo para el surgimiento de los fundamentalismos). Retomando y desarrollando el análisis filosófico que propuso en su libro *Pasaje a Occidente*, Marramao propone entonces un *cosmopolitismo de la diferencia*, que se nutra de la variedad de impulsos universalizantes que opera tras la pandemia de los comunitarismos de la identidad. Ello requiere de una nueva teoría y práctica de la traducción, y de una reencantamiento de la política, que tenga además la capacidad de moverse desde la escena simbólica representada por la experiencia del dolor.

Introducción

Para asomar su tesis –que retoma y desarrolla el análisis filosófico de la globalización propuesto en su libro *Pasaje a Occidente*– el autor se inspira en la película Babel, del director mexicano Alejandro González Iñárritu, que describe al mundo globalizado como un espacio que, al mismo tiempo, es interdependiente y diferenciado, compuesto por una multiplicidad de cuadros de vida dispersos en forma de mosaicos, unidos por unos flujos de eventos que los atraviesan. Así, el filme plasma perfectamente la cautivante *bi-lógica* de la globalización, en virtud de la cual al *mix* de mercado global y tecnologías digitales del “tiempo real” corresponde una diáspora creciente de las identidades. Diáspora determinada por la eliminación, inherente a la lógica de *esta* forma de la globalización, de las nuevas demandas de *vínculos sociales* y de las nuevas necesidades de *pertenencia*.

La actual Babel se presenta como una extensión a escala planetaria de la Kakania de Musil, compendio cacofónico de múltiples e intraducibles idiomas. Para poder conceptualizar y dinamizar esta nueva *World-Picture*, es oportuno no sólo deshacer el falso dilema entre universalismo y relativismo, sino también resolver el *impasse* de una filosofía política normativa, que tiende a objetivar las “identidades culturales” y las “luchas por el reconocimiento”, asumiéndolas en calidad de datos y no en calidad de problemas.

La puesta en juego filosófica planteada por el texto consiste en substraer lo universal –a pesar de su etimología– a la lógica de la *reductio ad Unum*, para adscribirlo al régimen de lo múltiple y de la diferencia. Bajo la doble fenomenología de la homologación mercantil y de la pandemia conflictiva de los comunitarismos de la identidad, opera una variedad de *impulsos universalizantes*, cuyo potencial puede

valorarse sólo mediante una nueva teoría y práctica de la *traducción*. A partir del fracaso de los dos principales modelos de “inclusión” democrática experimentados hasta el momento por el Occidente: el republicano de asimilación (el modelo *République*, con su universalismo de la indiferencia) y el multiculturalista “fuerte” (el modelo *Londonistan*, con su mosaico de diferencias, terreno fecundo para el surgimiento de los fundamentalismos), se propone un *cosmopolitismo de la diferencia*. Para poder ir más allá de la complicidad conflictiva interna a este dilema, sin embargo, se requiere reponer en el orden del día un *reencantamiento de la política*, condición única para poder detectar los *signa prognostica* de nuestro presente.

I. Universal múltiple

Ardua tarea es la de tratar de retener al corazón del presente: ubicar en él la lógica y la estructura - más allá del ruido de la actualidad - para llevarlas al concepto. Siempre ha sido arduo: también lo fue en el tiempo de Hegel y de Marx, y en el tiempo de Weber y Lenin. Pero hoy lo es más: en el presente de nuestro “mundo finito”, espacialmente comprimido y temporalmente acelerado y, sin embargo, cada vez más imposible de conducir hacia una mono-lógica. Un mundo que, en realidad, parece dominado por los efectos distractores de una *bi-lógica*, en virtud de la cual a la estructura uniformadora de la tecnoeconomía y del Emporio global, corresponde una diáspora creciente de las identidades, de los valores, de las formas de vida.

A menudo en el pasado me ha sucedido de recurrir, por la discreción de este “estado del arte”, a sugestivas metáforas asumidas de la literatura, como la Kakanía de Musil: ¿no es quizás nuestro mundo una mundialización de Kakanía? O recogidas desde “escenas influyentes” (en el sentido de la *Ur-szene* freudiana) que se remontan a la herencia mítico-religiosa de nuestra civilización, como en el caso de Babel: ¿no es quizás nuestro mundo uniformado cada vez más parecido, como la torre de Babel, a un compendio cacofónico de múltiples e intraducibles idiomas?

Haciendo caso omiso de la maravillosa colección de ensayos *After Babel* de George Steiner, que se remonta hasta el lejano 1975, tal vez es sin embargo difícil hoy en día encontrar un texto literario o ensayo capaces de dar cuenta de la cautivante bi-lógica de la Babel global, con la misma intensidad y eficacia simbólica de algunas películas o, mejor dicho, textos cinematográficos.

También las películas son textos –es decir, según la incomparable clase de Roland Barthes, tejidos–que por dignidad expresiva y riqueza de estímulos al pensamiento tienen muy poco que envidiarle a los textos escritos. *Babel* (2006) es el título de una reciente y sugestiva película del director mexicano Alejandro González Iñárritu. En ella se describe al mundo globalizado como a un espacio babélico, compuesto en forma de mosaicos por una multiplicidad de cuadros de vida dispersos –al mismo tiempo materialmente desiguales y culturalmente diferenciados– unidos por unos flujos de eventos que los atraviesan.

Eventos macro, como las grandes crisis financieras, o microscópicos, como en el caso del evento del cual toma inicio la película: una proyectil vagante que, disparado por un fusil supertecnológico utilizado de manera inexperta por un muchacho que se lo ha robado al padre, pastor en las montañas de Marruecos, termina casualmente contra un autobús de turistas, hiriendo de gravedad a una joven americana (Cate Blanchett) de viaje con su esposo (Brad Pitt). Los efectos del evento se desatan, según el mecanismo físico de la reacción en cadena, en distintos contextos del mundo, convertidos en interdependientes por la explosiva puntualidad de lo ocurrido: desde Marruecos, país todavía arcaico, hasta la opulenta California, en donde la pareja de turistas reside; desde la mezcla de modernidad y tradición del pueblo mexicano (desde donde procede la niñera de los hijos de la pareja) hasta los problemas existenciales e intergeneracionales de las comunidades juveniles en la condición metropolitana de la Tokio contemporánea (en donde vive el *global hunter* japonés –que justo antes de regresar a Japón había regalado el fusil al pastor marroquí).

Es difícil negar que la carga sugestiva de la película depende de su paradójica pertinencia descriptiva: desde la eficacia con la cual ilustra la enigmática interdependencia de un mundo globalizado, en el que la diferenciación procede al mismo ritmo de la unificación y los empujes centrífugos, autonomistas e idiosincrásicas se entrelazan en un plexo inextricable con la homologación tecnológico-mercantil de los estilos de vida y de consumo. Y, sin embargo, hay algo esencial que parece escaparse de esta pertinente y perspicua instantánea de nuestra época global. La verdadera apuesta en la dramática fase de transición que estamos viviendo entre la modernidad-nación y la modernidad-mundo, desde el no-más del viejo orden interestatal bajo la hegemonía del Occidente hasta el no-todavía de un nuevo orden supranacional por construirse de manera multilateral, no se puede reducir a la alternativa entre liberalismo y comunitarismo –o mejor dicho: entre individualismo *liberal* y olismo *communitarian*– ni se puede resolver en una especie de compromiso o síntesis entre las instancias del universalismo distributivo y del diferencialismo de la identidad.

Como oportunamente observó Seyla Benhabib en sus trabajos de los últimos años (2002 y 2006), no sólo ya es oportuno deshacer el falso dilema entre universalismo y relativismo, sino también resolver la *impasse* de una filosofía política normativa que tiene la tendencia en objetivar las “identidades culturales” y las “luchas por el reconocimiento”, asumiendo éstas en calidad de datos y no en calidad de problemas. Sin embargo, superar tales situaciones de estancamiento (mismas que hipotecan fuertemente la eficacia de las teorías contractualistas liberales y la propuesta misma del *overlapping consensus* de John Rawls) es posible solamente bajo dos condiciones:

1. Romper la ecuación entre cultura e identidad;
2. substraer el universal – a pesar de su etimología – a la lógica de la uniformidad y de la *reductio ad Unum*, para adscribirlo al régimen del múltiple y de la diferencia.

Lo anterior sería equivalente, en otras palabras, a “romper el espejo”, quebrar las relaciones especulares que usualmente instituímos entre “nosotros” y “los otros”: una ruptura que no puede ser una sencilla inversión de perspectiva (saber como los otros nos miran en lugar de saber como nosotros miramos a los otros puede ser muy instructivo, pero no es suficiente para deshacernos de nuestros “orientalismos”), sino debe de constar de una capacidad de entrever en los otros una autónoma y original perspectiva de universalización.

Los problemas de la actual Babel no versan sobre cómo las llamadas “diferencias culturales” se miran entre sí –en el doble sentido reflexivo y recíproco– sino sobre cómo cada una imagina y piensa el universal. Es más: no solamente como lo imagina y lo piensa, sino también como lo ha transcrito y codificado colectivamente en sus enunciados de valor, y en sus declaraciones de principios y de derechos universales.

II. Las Constituciones de los otros

Por esta decisiva razón es que el discurso alrededor del multiculturalismo –actualmente cargado de equívocos– puede volverse fecundo y abrirse al futuro solamente ensanchando el espectro de la *comparatística*, hasta llegar a comprender las diferentes concepciones de los derechos y de los valores que fundan un orden constitucional.

Las Cartas –sean declaraciones de derechos fundamentales o Constituciones en sentido estricto– representan siempre, con distintos grados de aproximación, el condensado de específicas dinámicas socioculturales. Lejos de ser simples abstracciones, dimensiones ideales o meras superestructuras ideológicas, aceptando cuanto nos dicen los más recientes acercamientos de la historia jurídico-constitucional, éstas nos ofrecen la trama de procesos reales: de conquistas y adquisiciones de valores conseguidos, según los casos, a través de ásperos conflictos o soluciones de compromiso.

Por ejemplo, el caso de las dinámicas constitucionales presentes en África es muy instructivo, justamente porque esas dinámicas parecen proyectarse en superar el modelo continental de dogmática jurídica fundamentado en una jerarquía fija de las fuentes, constituyendo una lógica distinta, basada sobre la circulación intersistémica de una pluralidad de *issues*.

Rebasados los viejos esquemas del siglo XIX y XX que hacían hincapié sobre el binomio estructura/superestructura, muchos de los procesos en vía de definición en las distintas áreas del planeta –desde Europa hasta Asia y hasta la misma América Latina– se nos presentarán en calidad de otras declinaciones del fenómeno de la “contemporaneidad de lo no-contemporáneo”: como distintas maneras

mediante las cuales los derechos de última generación tratan de encontrar una salida en un contexto constitucional con capacidad de legitimarlos y consolidarlos.

La tendencia –que emerge cada vez en más latitudes– a delinear los contornos de un derecho post-estatal no es sino la expresión –en el terreno jurídico– de la manera en la que la sincronía del asincrónico, la presión intermitente de la interdependencia global, opera sobre los contextos locales. En este caso, el discurso sería muy largo y naturalmente muy técnico, si quisiéramos proponer análisis específicas y diferenciadas.

Sin embargo, aún limitándonos a los perfiles generales de la comparación, es posible en una síntesis extrema afirmar que aquí se abre un problema muy serio: el carácter reticular de los derechos y, por consiguiente, de la misma dinámica constitucional, entendida como búsqueda de un puente entre moral y derecho, traducción-positivización de principios axiológicos en derechos fundamentales. En pocas palabras, las distintas generaciones de derechos se relacionan unas con otras, constituyendo una intrincada y compleja trama de implicaciones recíprocas.

La cuestión –como intenté demostrar en el capítulo noveno de mi libro *Pasaje a Occidente* (Marramao 2003)– presenta diversas analogías con lo que ocurrió en las tentativas de construir la Constitución de la Unión Europea. Desde este punto de vista, también aparecen igualmente instructivos los resultados de las investigaciones más innovadoras que –en el cuadro de la comparación entre las Cartas de los Derechos occidentales y las de “los otros”– son realizadas desde hace algunos años en África. A la luz de estos análisis, el área representada por ese grande (y abandonado) continente resulta mucho más compleja de lo que habitualmente pensamos: es decir, se presenta como un verdadero espacio con geometría variable. Considero necesario profundizar más este punto, por la decisiva razón que el continente africano no puede ya ser objeto de indiferenciada negligencia o de populista demagogia: finalmente, dos caras de la misma medalla. Creo que el análisis diferencial para tal efecto sea muy importante: en este sentido, el discurso que las nuevas investigaciones desarrollan, por un lado acerca del rol jugado por las “superpotencias” representadas por Sur África y por Nigeria, por el otro en la zona de sombra entre África islámica y África negra, sobre el cual se ha concentrado la atención muy interesada de los Estados Unidos de América, ofrece una serie de argumentos muy interesantes.

Por el otro lado, es necesario aferrar algunas decisivas implicaciones teóricas, contenidas en aquellos análisis puntuales y diferenciadas del contexto árabe-islámico (utilizo la pareja de manera aproximada, poniendo el guión para salvaguardarme) que parecen menos proclives a fomentar temas *a la page* como lo del Islam radical, la Jihad y el “choque entre civilizaciones”, invitando en su lugar a no confundir las dinámicas sociales profundas con las expresiones más dramáticamente desmedidas, las transformaciones en las condiciones materiales y simbólicas de las masas musulmanas con una red transnacional de sujetos precisos (en su mayoría identificables con las clases intelectualizadas y “occidentalizadas” del Islam de la diáspora). Algunas de estos análisis plantearon inclusive la necesidad de acercarse a las Cartas del área árabe-islámico con un enfoque comparativo forjado con la idea de la secularización.

Sin embargo, es necesario darse cuenta que el proceso de secularización –si por un lado hizo posible en Europa la creación del estado laico soberano, *superiorem non recognoscens*, y entonces la separación de los poderes– promovió por el otro lado inauguró un proceso igualmente importante: una progresiva –aunque nada lineal– tendencia a la des-territorialización del derecho, identificable en la trayectoria que desde la Declaración de Independencia de los Estados Unidos y desde la Déclaration francés de 1789 llega hasta la Declaración Universal de 1948 (Marramao 1983 y 1994).

Otro aspecto que emerge con gran claridad de las contribuciones arriba mencionadas es que no podemos ya pensar los procesos de universalización tomando como referencia un modelo-estándar de modernidad. En otros términos: el universalismo no puede ser ya entendido de manera

uniforme, sino que debe de ser formulado nuevamente, teniendo como punto de partida la conciencia de que –parafraseando las celebres palabras de Hamlet– existen más caminos hacia la libertad y la democracia de los que nuestra pobre filosofía hasta ahora nos haya dado a entender. Sin embargo, a la pobreza de la filosofía es necesario hoy añadir también otras pobreza: como, por ejemplo, la de la misma sociología. Y no necesariamente de la peor.

III. Excepción y contingencia

Algunas recientes aportaciones en el ámbito de la orientalista – desde la *comparatística filosófica* de François Jullien (1997) hasta los fundamentales trabajos de Jürgen Osterhammel (1998) acerca de la “desencanto de Asia”, en un sentido análogo a la expresión de Max Weber “Entzauberung der Welt”: “desencanto del mundo”, y de Heinz Roetz (1992) acerca de “la ética china de la edad axial” - me convencieron aún más –confirmando mis tesis ya avanzadas en *Pasaje a Occidente*– de la necesidad de meter mano de manera seria y circunstanciada a una revisión del mayor –y conceptualmente más elocuente– cuadro comparativo de las civilizaciones del que disponemos hoy en día: es decir, la *Religionssoziologie* de Max Weber. La parte de esta obra dedicada al confucianismo y al taoísmo contenía un análisis del modelo confuciano puntual y atento bajo muchos perfiles. Pero con una conclusión drástica: el modelo confuciano era puesto en las antípodas al puritanismo ascético, y era declarado absolutamente no funcional para el nacimiento de una sociedad capitalista productiva y dinámica. La experiencia histórica de las últimas décadas nos ha demostrado cuán equívoca y apresurada fue esa sentencia.

Muy oportunamente, uno de los más prestigiosos intérpretes italianos de la obra de Max Weber recientemente afirmó que, después de casi medio siglo, “el enfoque weberiano requiere de una revisión y una corrección substancial”, siendo cambiada de manera radical “la imagen de las sociedades europeas sobre cuya base Weber afirmaba la exclusividad de la conexión entre capitalismo racional y ética protestante, y entonces el carácter peculiar del desarrollo del Occidente moderno” (Rossi 2007, p. 172).

A diferencia de lo afirmado por los autores de las tesis del excepcionalismo, el llamado “milagro europeo” no constituye una premisa, sino el resultado contingente de una mezcla de circunstancias históricas (en las cuales ciertamente han jugado un papel no secundario el racionalismo técnico-científico y el potencial guardado en la combinación, por decirlo con Carlo Cipolla [1983], de “velas” y “cañones”) que han permitido a una área relativamente limitada y marginal del globo de adquirir una posición de hegemonía con respecto a las otras civilizaciones.

Respecto del juicio acerca de las civilizaciones asiáticas, me parece hoy legítimo afirmar que éste ha sido formulado, no sólo por Weber sino por el mismo Marx, bajo la pesada hipoteca de lo que antes definí modelo-estándar de la modernidad: finalmente un modelo dependiente de una teoría lineal de los estadios de desarrollo de las formaciones económico-sociales, según la cual el “modo de producción asiático”, en su lógica estructural íntimamente despótico, se presentaba en la substancia privado de los factores dinámicos endógenos capaces de provocar una “transición” hacia el capitalismo moderno. ¿Cómo explicar, a la luz de tales hipótesis paradigmáticas, el milagro económico asiático que se viene desarrollando ante nuestros ojos?

Cierto es que este milagro –en el cual el imperativo de la productividad se casa con el de la innovación tecnológica– se acompaña de una reivindicación aparentemente ‘pasada’ de los valores comunitarios y paternalistas propios de la tradición asiática. Ciertamente es que, apelando a los *asian values*, nos encontramos frente a una especie de manifiesto propagandístico preparado por las elites gubernamentales de los países del sureste asiático en calidad de movimiento de represalia que apunta a jugar el estereotipo “orientalista” en contra de Occidente.

Y sin embargo –como ha oportunamente argumentado la filósofa italiana Emanuela Fornari (2007) en su libro *Modernity out of Joint*– se trata de un movimiento estratégico, en lugar de un mero mecanismo reactivo. Bajo este perfil, las muy conocidas críticas dirigidas por Jürgen Habermas (1996) y por Amartya Sen (1997) a la “Declaración de Bangkok” de 1993 (redactada en la reunión de preparación para Asia de la Conferencia Mundial de Viena acerca de los Derechos Humanos), aunque sean absolutamente pertinentes y legítimas en su sede teórica, aparecen al contrario estridentes en cuanto evaluación política.

El problema, que pone la estrategia fundamentada en los “valores asiáticos”, no se puede resolver con la detección –por sí misma inapelable– de su carácter de ideología de legitimación del “autoritarismo dictatorial –más o menos ‘soft’– de los países en vía de desarrollo” (Habermas 1996, p. 227) ni con el igualmente indiscutible señalamiento del carácter instrumental de un contenedor indiferenciado que, pasando por alto las peculiaridades de experiencias, historias y civilizaciones distintas, “utiliza la fuerza política del anticolonialismo para reforzar el asalto en contra de los derechos civiles y políticos fundamentales de la Asia postcolonial” (Sen 1997, p. 163).

La pregunta que es necesario contestar es si y de qué manera aquel slogan se revela como políticamente eficaz, funcionando como agente de unión para el consenso y la motivación del mismo crecimiento económico en realidades tan distintas. La singular toma de posición de la “Declaración de Bangkok” consiste en el tener juntos el universalismo y el *contextualismo*, principio de *mundialidad* y principio de territorialidad, cosmopolitismo y soberanía estatal, teniendo como punto de partida el uso estratégico-instrumental que Occidente hace de los “derechos humanos”.

En este sentido, resulta sintomático el artículo 8 de la Declaración: “Se reconoce que los derechos humanos, aún siendo por su naturaleza universales, han de considerarse en el contexto de un proceso de adopción de normas a nivel internacional que es dinámico y en vía de desarrollo, teniendo siempre claro el valor de las peculiaridades nacionales y regionales y de los distintos patrimonios históricos, culturales y religiosos” (Declaración final 1993, p. 181).

Las razones que forman la base de este enunciado no son, absolutamente, 'ocasionales'. Como ha sido subrayado por diversos investigadores, ellas encuentran sus raíces en un pasado ético-cultural que –no comenzando ayer, sino en el siglo VI a.C.– se ha concentrado (sobre todo en China) en dos cuestiones cruciales: 1) el nexo entre autonomía individual y “red” de las relaciones comunitarias (*guanxi wang*) en el que el individuo está insertado; 2) la relación biunívoca entre “ley” y “rito” (*li*), normas codificadas y conjunto de rituales sociales y de comportamiento que en el Occidente acostumbramos a señalar, a partir de una tradición filosófica que comienza con las tres Éticas de Aristóteles hasta los *Ensayos* de Montaigne, sobre la base de la eficacia formativa de la “usanza” y de la “costumbre”.

En este punto de intersección entre la coyuntura presente y la larga duración es que tiene que volver a considerarse la recuperación o a la eficacia ininterrumpida de la ética confuciana, en la perspectiva de una comparación entre modelo “occidental” y modelo “asiático” de los derechos: “cuando hoy en día se habla de los mínimos comunes denominadores sobre los cuales trazar una reflexión universal acerca de los derechos humanos, se debe de tener conciencia que en el mundo hay historias y experiencias distintas de la nuestra que es necesario tener en cuenta, y que no es suficiente limitarse con afirmar que en Asia oriental hay déspotas que utilizan el pensamiento tradicional confuciano para enfrentar la maduración que nosotros nos obstinamos en suponer espontánea y progresiva de los derechos y de las libertades individuales de los ciudadanos” (Cavalieri 2007, pp. 74-75).

De esta manera, nos encontramos frente a un proyecto que, lejos de ser una “reacción” mecánica, por el contrario apunta a delinear los contornos de una globalización alternativa, ya no más en nombre de la primacía del individualismo competitivo, sino de la apuesta por la eficacia productiva de una comunidad de tipo jerárquico, en donde el objetivo no es un individuo singular, sino un “singular individuo”, considerado como una verdadera familia ampliada, sea la empresa, el municipio, la región, el Estado.

De tal manera que se delinea un modelo de modernidad radicalmente distinto del occidental: un modelo que, quebrando el nexo ideal-típico de racionalización y desencanto, modernización y destierro, está produciendo un crecimiento económico con proporciones espantosas, que transformará China, en las próximas dos o tres décadas, en la primera economía del planeta. A favorecer este proceso, seguramente concurrirá la particular naturaleza del *ethos* confuciano, cuya concepción del orden es jerárquica, mas –al contrario del karma hindú– no inmutable, en cuanto prevé la posibilidad de la ascensión social y del cambio.

IV. Cartografía de la modernidad-mundo: del “hecho del pluralismo” hasta la “realidad del mestizaje”

Uno de los efectos más dañinos de contrapeso ejercido por la estrategia que se funda en la identidad de los “valores asiáticos” en el debate teórico europeo y americano es el recurrir con cierta frecuencia a una acepción indiferenciada de Occidente.

Aquí se esconde el riesgo de ofrecer el flanco a aquellas actitudes ideológicas que hablan de “enfrentamiento entre civilizaciones” que encuentran sus correspondencias en un mundo cada vez más interdependiente e íntimamente “mestizo”. De aquí se deriva la razón de la crítica a la pareja “nosotros/otros”. Aún ofendiendo las antítesis especulares de lógicas de identidad que son la base del actual desorden global, la crítica nace de la toma de conciencia que no tenemos un Oriente y un Occidente, sino una inevitable –y, para parafrasear Hannah Arendt, actualmente “no representable”– pluralidad interna en ambos polos.

Por esta razón, si es correcto aceptar a la invitación formulada en su tiempo por Edward Said para que despidamos el estereotipo “orientalista”, es igualmente necesario aplicar el mismo trato al estereotipo “occidentalista”. Oriente y Occidente, por lo tanto, deben de ser asumidos como unos carteles indicadores que incluyen, en su interior, una pluralidad de fenómenos. Se ha justamente dicho que no existe Asia como una unidad, que no hay una indiferenciada cultura asiática.

Cuando tuve ocasión de ofrecer unas *lectures* en Hong Kong en 1997, los colegas de la Hong Kong Baptist University no cesaban de recordarme que nosotros los occidentales éramos quienes parecían –a los chinos– personas estandarizadas, mientras ellos se percibían a ellos mismos de manera absolutamente diferenciada. Y luego de algún tiempo, invitado por Marc Augé para ilustrar un reporte durante un encuentro internacional acerca de “*Dynamiques culturelles et mondialisation*” (en Avignone, en octubre de 2003), tuve la posibilidad de escuchar del comparatista Wang Bin que la misma identidad cultural china, lejos de ser homogénea, es el resultado de una construcción histórica que se fue configurando en el curso de los siglos como fuera un conjunto de experiencias, historias y formas de vida distintas. Por consecuencia, el mismo confucianismo hay que entenderlo no en calidad de una especie de raíz estática o una invariable originaria, sino como un dispositivo ético y de comportamiento que ha sufrido en el paso de los siglos numerosas adaptaciones y modelados. Entonces: más “Orientes” y más “Occidentes”. Y, además: no solamente pluralidad sincrónica sino también diacrónica.

En la comparación con “los otros”, con formas culturales diferentes de “nuestra” civilización, es indispensable no perder nunca la conciencia de que toda una serie de prerrogativas que legítimamente presumimos –el Estado de derecho, la libertad, la igualdad, el sufragio universal que incluye a las mujeres, etc.– en realidad son adquisiciones muy recientes del Occidente, y que nunca hay que dar por definitivas. De allí que prestigiosos exponentes de la *intelligentsia* anglo-hindú como son Amartya Sen o Homi Bhabha con toda razón nos sigan recordando que mientras nosotros en Europa teníamos la caza a las brujas, la Inquisición y las hogueras de los heréticos, en India gobernaban príncipes iluminados. Y un islámico podría recordar que, en la España del siglo XII, el Califato de Cordoba era tan tolerante que ahí podían convivir Mosheh Ben Maimon, alias Maimonides, y Ibn 'Arabi; es decir: el máximo filósofo hebreo y el máximo filósofo islámico medioeval.

Por lo tanto, como nunca, me parece importante tener viva la percepción del doble carácter sincrónico/diacrónico de la pluralidad típico de la Babel global: por el hecho que la diacronía contempla en sí no sólo la posibilidad de la evolución, sino también el riesgo de la regresión. Desde este punto de vista, un fenómeno definitivamente regresivo con respecto a los proceso de secularización puede detectarse en esa especie de fundamentalismo “autóctono” del Occidente representado hoy por la América de la ideología *teocón*.

La cartografía de los problemas que la modernidad-mundo nos exhibe viene a confirmar que el único modo para comprender lo que sucede es tener como punto de partida la idea que vivimos en una especie de doble movimiento de hibridación y diferenciación. Con todos los ejemplos tratados, emerge por un lado la omnipresencia del fenómeno de la interdependencia y de la mezcla (también las Cartas islámicas –nos recuerdan las investigaciones mencionadas– se han dejado influir por los valores occidentales), por el otro el carácter transversal del fenómeno especular-opuesto de la diáspora.

Considero que en el análisis hay que tomar en cuenta estos dos aspectos no de manera separada, sino contextual. En otras palabras, debemos de tener como punto de partida la realidad del mestizaje, y no simplemente, como afirman las filosofías políticas de alguna manera inspiradas por el neocontractualismo de John Rawls, “el hecho del pluralismo”. La pluralidad no es solamente un *infra*, sino también un *intra*: no es solo intercultural, sino también intracultural, no sólo intersubjetiva sino intrasubjetiva, no sólo entre identidades sino interna a la constitución simbólica de cada identidad – que sea individual o colectiva.

He aquí la decisiva razón que me ha llevado, en el curso de mi reflexión de los últimos años, a proponer la fórmula del *cosmopolitismo de la diferencia*, entendido como una salida del paralizante dilema teórico y político entre universalismo de identidad (postulado de las concepciones de ciudadanía por asimilación) y diferencialismo antiuniversalista (postulado de las versiones fuertes del multiculturalismo): es decir, y con la intención de simplificar a lo máximo, entre modelo-*République* y modelo-*Londonistan* (cfr. Marramao 2008). Creo que en esta dirección

se mueven algunos importantes estudios multidisciplinarios, los cuales, metiendo en sinergia la comparatística jurídica y la antropología cultural, apuntan en delinear los posibles códigos de una democracia intercultural basada en un derecho multipolar y “mestizo” (Ricca 2008).

Por lo que tiene que ver conmigo, desde hace tiempo estoy convencido que las tendencias subterráneas hacia el mestizaje cultural e institucional estén desde hace tiempo actuando y que la forma dominante del conflicto de nuestro tiempo se encuentra en un mecanismo simbólico de reacción a los fenómenos de hibridación creciente y –como lo había detectado hace años un estudio de frontera como Ernest Gellner– de “universal destierro” y “exilio cósmico” que arrolla en distintos grados todas las culturas.

La naturaleza de este mecanismo tiene que ver con la lógica de la identidad y de la identificación: tiene, en suma, rasgos marcadamente de identidad. En la primera edición de *Pasaje a Occidente* (2003) he afirmado, antes de que lo dijera Amartya Sen en su brillante ensayo *Identity and Violence* (Sen 2006), que los conflictos de la era global presentan caracteres mucho más próximos a los conflictos fundamentales que habían marcado las guerras civiles de religión en la fase anterior a Westfalia que a los conflictos típicos de la era industrial. El aspecto dramático que asume hoy el nexo identidad-violencia, por lo tanto, puede ser explicado solamente a la luz de un diagnóstico específico de los mecanismos que han producido la emergencia de la característica 'identitaria' del conflicto global.

V. Más allá del reconocimiento

¿Cómo es posible tender puentes entre “los Occidentales”, entre las variantes occidentales y “los otros”, que a su vez son plurales en su interior?

En los últimos años he discutido con Jürgen Habermas acerca del “Occidente dividido” (cfr. Habermas 2004). Esta fórmula puede servir solamente si la circunscribimos a un diagnóstico de nuestro contexto cultural. Por el contrario arriesga con no traducirse en un enunciado edificante si al hablar de “Occidente dividido” consideramos –y, en parte, me temo que Habermas lo considera– que un Occidente recompuesto tenga la capacidad de resolver de manera endógena, partiendo de su propia tradición cultural, todos los problemas de la democracia global.

No pienso que ello sea así: estoy convencido –y traté de demostrarlo en mis tesis “del pasaje”– de que el Occidente no puede ser autosuficiente. Sobre este punto, me encuentro en un “divergente acuerdo” con los contemporáneos que rehabilitan aquella ingeniosa arquitectónica del *Okzidentaler Rationalismus*, representada por el positivismo jurídico. No creo que la tradición del racionalismo moderno –inclusive tal como fue elaborado en Occidente en su forma más noble: el universalismo ético kantiano por un lado, el garantismo jurídico por el otro– sea autosuficiente, y tenga la capacidad de encontrar por sí solo una solución a los conflictos de nuestros tiempos y de contribuir a construir una “república cosmopolita”.

Utilizando las palabras de Raimon Panikkar: la casa de lo universal no está ya lista, sino que hay que edificarla multilateralmente. No se le puede decir a los otros: vengan, y serán huéspedes de nuestra casa; intégrense y serán anexados a la nuestra civilización del derecho. Al contrario, es necesario negociar un nuevo espacio común: construir juntos una nueva casa de lo universal. Si fuéramos capaces de conceder una mirada menos envidiosa por prejuicios hacia otros contextos de experiencia, nos percataríamos de la existencia en otras regiones del mundo de concepciones de la libertad y de la dignidad de la persona igualmente nobles (o, en su caso, no menos respetables) que las nuestras.

Tan es así, que Martha Nussbaum, cuando tuvo que volver a proponer la idea de la felicidad en el sentido del *fulfillment*, del “florecer”, ha retomado por un lado una noble matriz de la cultural occidental –la tradición aristotélica– y por el otro una tradición hindú (Nussbaum 1997). De esta manera, surgió la conciencia de que la libertad es una palabra vacía si la entendemos solamente como libertad de elección. La categoría de elección, entendida como la expresión de una “preferencia”, aparece perjudicada por su cada vez más invasora acepción mercantil: en consecuencia, somos inducidos a pensar que la elección de un personal “plan de vida” es totalmente análoga a la elección de un vestido de moda o de una hamburguesa en la Tienda global. Al contrario, es cualitativamente distinta la decisión consciente –libre y responsable– que le permite a la singularidad de una mujer o de un hombre desarrollarse: no puede ser una *rational choice*, por la sencilla y decisiva circunstancia que incluye en uno mismo la dimensión de las relaciones, tanto en su rubro afectivo como en lo emotivo. De aquí surge la exigencia de poner en el centro del actuar y del proyecto político, la idea de la felicidad como un florecer: como un desplegarse de los talentos y de las pasiones, de las capacidades y de la personalidad de cada uno/a.

Algunas consideraciones más antes de concluir. Considero que puede compartirse la crítica de Benhabib a la representación monolítica de la cultura: la idea de tolerancia multicultural, postulando una imagen *reificada* de las civilizaciones como entidades monolíticas, determina el terreno fecundo para el surgimiento de los fundamentalismos.

Sin embargo, estoy igualmente convencido que es necesario ir más allá, tomando en cuenta la crisis radical que hoy comprende ambos los modelos de inclusión democrática que hemos experimentado en la modernidad: el modelo republicano (que asimila las diferencias en un espacio neutro de ciudadanía sin pertenencia) y el modelo multicultural “fuerte” (o, como lo llama Seyla Benhabib, “en forma de mosaico”).

Con nuestros ojos hemos visto en el caso francés que la asimilación determina que se oculten las identidades comunitarias, las cuales, por consecuencia, se organizan de manera subterránea y explotan con violencia. No casualmente, los conflictos de reconocimiento y su relación con los conflictos de redistribución –la ya famosa pareja *redistribution/recognition*– representan el tema crucial sobre el cual se está midiendo la teoría política entre Europa y los Estados Unidos.

La confrontación entre el acercamiento binario de Nancy Fraser (distinción/cohabitación entre conflictos de redistribución y conflictos de reconocimiento) y la postura unívoca de Axel Honneth (subordinación de los conflictos de redistribución a la lucha por el reconocimiento) representa, en este sentido, una tentativa importante para resolver las dos dificultades lógicas que han sido subrayadas por una de las voces más agudas en el debate internacional: la jurista Amy Gutmann.

Según Gutmann, el “reconocimiento” multicultural, referido a grupos en lugar que a individuos, implica un doble riesgo: en primer lugar, el poder público resulta impotente para intervenir acerca de los criterios con los cuales cada grupo selecciona sus propias clases dirigentes y acerca de las modalidades de resolución del desacuerdo interno; en segundo lugar –consecuencia aún más grave– un individuo que no quiera reconocerse en alguna pertenencia de grupo tiene muy

pocas posibilidades de verse reconocidos sus propios derechos. De tal manera que se estaría creando una especie de delegación o derogación a la normativa universal.

En contra de esta tendencia, es necesario realizar una distinción clara entre el derecho a la diferencia y la diferencia en el derecho. En ningún caso podemos olvidar que la primera diferencia es la diferencia del individuo, que el primer y fundamental derecho es el derecho a la singularidad. Naturalmente se abre aquí una serie de muy delicadas cuestiones: es necesario poner atención, al relacionarnos con los otros, en considerar que ellos sean efectivamente “representados” por aquellos que se proponen como representantes por “autoinvestidura”.

A menudo los elementos más activos y mejor organizados de un grupo cultural o religioso son los que luego efectivamente son aceptados en calidad de representantes efectivos, aunque en la mayoría de los casos éstos puedan representar a nada más que una minoría de ese grupo. Sin embargo, este fenómeno no tiene que ver solamente con los varios grupos de inmigrantes en las democracias occidentales, sino también con los mismos países de procedencia.

Hace algunos años –más precisamente, el 13 de noviembre de 2002– participé en mi universidad, la Universidad de Roma III, en un seminario de Rina Khalef Hunaidi, Secretaria General Adjunta de las Naciones Unidas y responsable para el desarrollo de los países árabes. En aquella ocasión, al presentar el Arab Human Development Report 2002, Hunaidi nos hacía observar que la mayoría de la población en los países árabes estaba substancialmente en favor a la modernización y democratización –aún entendidas en una forma distinta a la difundida en el mundo occidental–, mientras solamente una estrecha minoría se declaraba en favor de las posiciones fundamentalistas y una minoría aún más estrecha miraba con consenso a los métodos de la violencia terrorista o “jihadista”. Esto significa que tenemos que operar de manera mayéutica, de modo que las voces procedentes de las sociedades civiles de aquellos países tengan el peso adecuado. Sin embargo, a tal fin, tenemos que recordar una vez más la recomendación que le hizo Hamlet a Horacio: más cosas hay en cielo y tierra de las que se sueñan en tu filosofía; hay más vías a la democracia y a la libertad de las que haya imaginado el racionalismo occidental.

Una política adecuada hacia los “otros” no puede entonces, en ningún caso, ser la que pregona la exportación de la libertad, sino aquella que favorece una levitación de procesos en favor de los derechos y de la democracia, sobre la base de vías y métodos totalmente autónomos. La dinámica global después de 1989, fecha *parte aguas* de la caída del Muro de Berlín, nos demuestra que cada tentativa de imponer un modelo-estándar, etnocéntrico y hegemónico de modernización está destinado inevitablemente a producir una extensión y profundización de los conflictos. Aquí está el verdadero nudo. Y aquí es donde el Occidente arriesga fracasar, enviando al mundo entero a un estado de guerra civil endémica.

VI. Signa prognostica

Llego así –*last but not least*– a la *vexata quaestio* de la validez y de la vigencia de la visión como procedimientos de la democracia. El modelo de procedimiento constituye el postulado, o si se quiere la *conditio sine qua non*, de una concepción de la democracia en la que me reconozco profundamente: sin procedimientos, sin la certidumbre del derecho, sin el formalismo jurídico, nadie entre nosotros podría decir de sí mismo que es verdaderamente libre. Y, sin embargo, la democracia no es solamente procedimiento, no es solamente derecho: es también otras cosas. No descuidemos el hecho de que la búsqueda de una definición unívoca desde un punto de vista axiológico de los términos, lejos de producir la paz, siempre ha producido guerras.

El propio Hobbes nos ha recordado en el *Leviathan* que los filósofos morales, aunque armados de las mejores intenciones, cuando han intentado definir de manera unívoca el bien y la paz puntualmente han contribuido precisamente a producir guerras. Y, por su lado Voltaire, en el *Tratado de la tolerancia* –observando retrospectivamente los conflictos confesionales entre católicos y hugonotes– debió recordar que nosotros, los europeos, nos hemos “exterminados por algunos párrafos” (cfr. sobre este aspecto Marramao 2003, cap. 7).

Si bien es cierto que el rigor formal de los procedimientos es esencial, es igualmente cierto que la obsesión por lo unívoco a menudo ha causado lutos y conflictos mortales. Pienso que deberíamos estar más abiertos a los que una vieja y blasonada antropología llamaba “equivalentes funcionales”, dándonos como programa una ulterior, decisiva tarea teórica: el pasaje del método de la comparación a la política de la traducción.

Deberíamos ser capaces de detectar en las otras culturas principios, valores, criterios normativos igualmente válidos, aunque definidos diversamente de los nuestros: sin ceder a la tentación de superponerles nuestras definiciones, volviendo a proponer fraudulentamente la vieja división maniquea entre el bien y el mal.

Es oportuno no olvidar que las categorías de bien y de mal deben manejarse con extremo cuidado. Por esta razón me siento igualmente distante tanto de la filosofía política que asume como punto de partida la idea del bien, como de la que se mueve del valor normativo del mal. Pienso, al contrario, en una política que estando “más allá del bien y del mal”, tenga la capacidad de moverse desde la escena simbólica representada por la experiencia del dolor. Quizás deberíamos comenzar en pensar a la democracia como a una comunidad paradójica, una comunidad de los sin-comunidad, cuyos principios constitutivos procedan directamente de la prioridad normativa del dolor o, adoptando la fórmula de una teología política al revés, desde la “autoridad de aquellos que sufren”.

Se podrá legítimamente objetar que, considerando al carácter dramático de los conflictos y a los frentes de enemistad que atraviesan al mundo globalizado, una propuesta de este tipo pertenece una vez más a la dimensión de lo *contrafactual*. Sin embargo, no enterarse de la medida en que esta exigencia se ha radicado y de cuánto está ya presente en las dinámicas de los sujetos de esta nuestra Babel global, simplemente significa no detectar “los signos de los tiempos”: aquellos *signa prognostica* de nuestro presente que indican un posible cambio de ruta, orientando las distintas dinámicas históricas hacia una trayectoria que trascienda las identidades postuladas como cerradas o homogéneas. En la dirección, justamente, de una política de la traducción y de un cosmopolitismo de la diferencia.

Bibliografía

- Ben Nefissa S. (éditeur). 2002, Pouvoirs et associations dans le monde arabe. Paris.
- Benhabib S. (2002), *The Claims of Culture*, Princeton.
- ___ (2008), *Another Cosmopolitanism*, Oxford.
- Bhabha H. K. (1994), *The Location of Culture*, London.
- ___ (2006), Sul dubbio globale, en AA.VV., *Figure del conflitto*. Studi in onore di Giacomo Marramao, coordinado por Alberto Martinengo, Roma.
- Calchi Novati G./Quartapelle L. (coordinado por), (2007), *Terzo Mondo addio*, Roma.
- Cavaliere R. (1999), *La legge e il rito. Lineamenti di storia del diritto cinese*, Milano.
- ___ (2007), La Carta asiatica e la Cina, en “Parolechiave”, 37, pp. 73-81.
- Cipolla C. (1983), *Vele e cannoni*, Bologna.
- Colombo V. / Gozzi G. (coordinado por) (2003), *Tradizioni culturali, sistemi giuridici e diritti umani nell’area del Mediterraneo*, Bologna.
- Crisma A. (2000), *Il Cielo, gli uomini. Percorso attraverso i testi confuciani dell’età classica*, Venezia. Dichiarazione finale
- ___ (1993) Dichiarazione finale del meeting regionale per l’Asia nella Conferenza mondiale sui diritti umani (“Dichiarazione di Bangkok”), en “Parolechiave”, 37, 2007, pp. 179-183.
- Fornari E. (2007), *Modernity out of Joint. Global Democracy and “Asian Values”* in J. Habermas and A. K. Sen, Aurora, CO (versión en inglés revisionada del libro *Modernità fuori luogo. Democrazia globale e “valori asiatici”* in J. Habermas e A. K. Sen, Torino 2005).
- Fraser N./Honneth A. (2003), *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, London-New York.
- Gellner E. (1987), *Culture, Identity and Politics*, Cambridge.
- Habermas J. (1996), *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt am Main.
- ___ (2004), *Der gespaltene Westen*, Frankfurt am Main.

- Jullien F. (1997), *Traité de l'efficacité*, Paris.
- Marramao G. (1983), *Potere e secolarizzazione*, nueva edición, Torino 2005 (trad. castellana, *Poder y secularización*, Barcelona 1989).
- ___ (1994), *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Roma-Bari (trad. castellana, *Cielo y tierra. Genealogia de la secularización*, Barcelona-Buenos Aires-México 1998).
- ___ (2003), *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, nueva ed. Torino 2009 (trad. castellana, *Pasaje a Occidente. Filosofía y globalización*, Buenos Aires 2006).
- ___ (2008), *La passione del presente. Breve lessico della modernità-mondo*, Torino.
- Moccia L. (ed.), (1999), *Profili emergenti del sistema giuridico cinese*, Roma.
- Norton R. (ed.), (1995-1996), *Civil Society in the Middle East*, New York-Leiden.
- Nussbaum M. C. (1997), *Cultivating Humanity*, Cambridge, Mass.
- Osterhammel J. (1998), *Entzauberung Asiens*, München.
- Panikkar R. (2008), *Mito, símbolo, culto*, en Id., *Opera omnia*, Vol. IX/1, Milano.
- Rawls J. (1993), *Political Liberalism*, New York.
- Remotti F. (1996), *Contro l'identità*, Roma-Bari.
- Ricca M. (2008), *Oltre Babele*, Bari.
- Roetz H. (1992), *Die chinesische Ethik der Achsenzeit*, Frankfurt am Main.
- Rossi P. (2007), *L'identità dell'Europa*, Bologna.
- Said E. (1978), *Orientalism*, London.
- Sen A.K. (1997), *Human Rights and Asian Values*, Sixteenth Morgenthau Memorial Lecture on Ethics and Foreign Policy, New York.
- ___ (2006) *Identity and Violence*, New York.
- Steiner G. (1975), *After Babel. Aspects of Language and Translation*, Oxford.
- Taylor Ch. (1994), *Multiculturalism*, ed. by Amy Gutmann, Cambridge, Mass.



NACIONES UNIDAS

Serie

C E P A L

políticas sociales

Números publicados

Un listado completo así como los archivos pdf están disponibles en

www.cepal.org/publicaciones

154. Giacomo Marramao, "Tras Babel: identidad, pertenencia y cosmopolitismo de la diferencia", (LC/L. 3160-P), Número de venta: S.09.II.G.133, (US\$10.00), 2009.
153. Roberto Gargarella y Christian Courtis, "El nuevo constitucionalismo latinoamericano: promesas e interrogantes", (LC/L.3142 -P), Número de venta: S.09.II.G.115, (US\$10.00), 2009.
152. Ernesto Zarama Vásquez, "Generación de ingresos para la población desplazada en Colombia: perspectivas desde abajo", (LC/L.3122-9-P), Número de venta: S.09.II.G.100, (US\$10.00), 2009.
151. Cristina Bloj, "El presupuesto participativo y sus potenciales aportes a la construcción de políticas sociales orientadas a la familia", (LC/3122-P), Número de venta: S.09.II.G.101, (US\$10.00), 2009.
150. Carmelo Mesa-Lago, "Efectos de la crisis global sobre la seguridad social de salud y pensiones en América Latina y el Caribe y recomendaciones de políticas", (LC/L.3104-P), Número de venta: S.09.II.G.85, (US\$10.00), 2009.
149. Flavia Marco Navarro, "Legislación comparada en materia de familias. Los casos de cinco países de América Latina", (LC/L.3102-P), Número de venta: S.09.II.G.84, (US\$10.00), 2009.
148. Juan Gonzalo Zapata, "Coordinación y gestión territorial de la política social en Colombia" Uruguay: los beneficios no contributivos y las alternativas para su extensión", (LC/L.3002-P), Número de venta: S.09. S.09.II.G.83, (US\$10.00), 2009.
147. Marcela Cerrutti, Georgina Binstock, "Familias latinoamericanas en transformación: desafíos y demandas para la acción pública", (LC/L.3100-P), Número de venta: S.09.II.G.82, (US\$10.00), 2009.
146. Rodrigo Arim, Guillermo Cruces y Andrea Vigorito, "Programas sociales y transferencias de ingresos en Uruguay: los beneficios no contributivos y las alternativas para su extensión", (LC/L.3002-P), Número de venta: S.09.II.6.10, (US\$10.00), 2009.
145. Ana María Ibáñez y Andrea Velázquez, "El impacto del desplazamiento forzoso en Colombia: condiciones socioeconómicas de la población desplazada, vinculación a los mercados laborales y políticas públicas", (LC/L.2970-P), Número de venta: S.08.II.G.82, (US\$10.00), 2008.
144. Ricardo Bitrán, Liliana Escobar, Gonzalo Urcullo, Rodrigo Muñoz y Juanita Ubilla, "Estimación del costo de alcanzar los objetivos de desarrollo del Milenio en salud en algunos países de América Latina y el Caribe", (LC/L.2966-P), Número de venta: S.08.II.G.79, (US\$10.00), 2008.
143. Ricardo Infante, "El sector de empresas pequeñas y medianas. Lecciones de la experiencia de la Unión Europea y políticas de homogeneización productiva con generación de empleo", (LC/L.2895-P), Número de venta: S.08.II.G.31, (US\$10.00), 2008.

- El lector interesado en adquirir números anteriores de esta serie puede solicitarlos dirigiendo su correspondencia a la Unidad de Distribución, CEPAL, Casilla 179-D, Santiago, Chile, Fax (562) 210 2069, correo electrónico: publications@cepal.org.

Nombre:

Actividad:

Dirección:

Código postal, ciudad, país:

Tel.: Fax: E.mail: