

OCCIDENTE, DEMOCRACIA Y ALTERIDAD

Malín Pino de Casanova*
malinpino@hotmail.co

Resumen

Hemos partido en anterior reflexión (Pino, 2005) de dos estatuas fragmentadas en Caracas: la del Almirante Cristóbal Colón, derribada por la violencia de grupos anarquizados, quienes vieron en el navegante “un imperialista, un genocida y un conquistador”; y aquella de la Reina indígena María Lionza hecha también pedazos por la desidia de las instituciones oficiales. Ambas, fragmentadas por las tensiones políticas de un país que continúa buscando un rumbo. En un interesante, y a lo mejor ocioso, ejercicio de ficción, quisimos recoger esos múltiples fragmentos para, sin amputar ni uno solo de ellos, construir una obra inédita: compleja, abigarrada, plural y múltiple como la sensibilidad que

* **Malín Pino de Casanova.** Jurista especializada en Filosofía y Sociología. Profesora-Investigadora en la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas y en el Centro de Investigaciones en Ciencias Humanas (HUMANIC) de la Facultad de Humanidades, Universidad de los Andes, Mérida, Venezuela.

La primera parte de este trabajo fue presentada en el V Congreso Internacional de Antropología, en la ciudad de Rosario, Argentina, en el año 2005. Esta segunda parte constituye el trabajo presentado en el XV Congreso Internacional de AHILA (Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos) “1808-2008: Críticas y problemas del Mundo Atlántico”, realizado en Leiden-Holanda, en agosto de 2008. Dicho trabajo tuvo como título “Del almirante Colón y la reina María Lionza: o del discurso de la alteridad en la América del siglo XXI (Segunda parte)”. Decidimos agregar la coletilla “Parte II” por cuanto, si bien es cierto que conservamos algunas ideas fundamentales, desarrollamos también otras nuevas: Esencialmente, la vinculación entre multiculturalidad, alteridad y democracia con aquella de Occidente, entendido éste como un orden político y no cultural, tal como ha sido pertinentemente tratado por Fernando Mires en su libro *Al borde del abismo* (2007). De esta última idea hemos hecho en este trabajo nuestro pivote metodológico fundamental.

Fecha de recepción de este artículo: 28/6/2009

Fecha de aceptación: 15/7/2009

escribe nuestra época. Partiendo de esta alegoría hemos afirmado que la América del siglo XXI sólo puede pensarse desde la alteridad, que hemos propuesto abordar desde tres “atalayas”: la simbólica, la sociológica y la política, insertando el discurso multicultural como pivote de nuestra reflexión. Esta multiculturalidad es para nosotros de difícil comprensión fuera de las prácticas democráticas, entendidas como gestión de las diferencias bajo el mandato de la norma ciudadana.

En la presente reflexión, partiendo igualmente de la articulación de esa tríada de nociones, y conservando las tres “atalayas” ya propuestas, hemos privilegiado la atalaya política; y dentro de esta perspectiva política, que de hecho es democrática, hemos querido utilizar una nueva palanca metodológica al introducir la idea de Occidente como contexto teórico. Entendiendo que el occidente es un orden político que no puede ser definido culturalmente pues se caracteriza, justamente, por ser una realidad multicultural. Se trataría de ese espacio político, y no geográfico, donde se integran todas aquellas sociedades que han escogido la norma democrática como forma de convivencia social. Se trata de reivindicar, desde esta perspectiva desarrollada recientemente por Fernando Mires (2007), al Occidente como el único orden político que permite el desarrollo de la multiculturalidad y, por ende, de las diferencias, las cuales son esenciales para la vida democrática. Pero ellas, sin la democracia, serían un verdadero infierno, como lo testimonian tantas sociedades, pueblos y culturas que no conocen el reconocimiento del otro pero sí su exterminio.

Palabras clave: orden político, alteridad, multiculturalidad, democracia, occidente

OCIDENT, DEMOCRACY AND ALTERITY

Abstract

In a previous reflection (Pino, 2006), we start from two fragmented statues in Caracas: the one of Admiral Christopher Columbus, that was pulled down by the violence of anarchized groups, who saw in the navigator “an imperialist, a genocide and a conqueror”; and that one of the Queen María

Lionza also shattered by the indolence of the official institutions. Both statues were fragmented because of the political tensions of a country that continues seeking its own course. In an interesting, and maybe idle, fiction exercise, we wanted to gather those multiple fragments to, without amputate a single one of them, construct an unpublished work: complex, variegated, plural and multiple as the sensibility that writes our times. Starting since this allegory we have affirmed that the America of the Twenty-first Century only can be thought since the alterity, that we have proposed that may be tackle since three “watchtowers”: the symbolic, the sociologic and the politic, inserting the multicultural discourse as pivot of our reflection. This multiculturalism is for us of difficult comprehension outside the democratic practices, which are understood as management of the differences under the mandate of the citizenship norm.

In the present reflection, starting also since the articulation of that triad of notions, and preserving the three “watchtowers” already proposed, we have privileged the political watchtower; and within this political perspective, that in fact it is democratic, we have want to utilize a new methodological handle introducing the idea of Occident as historical context; understanding that the Occident is a political order that can not be defined culturally because it is characterized, precisely, as a multicultural reality. It would refer to that political space, and not geographic, where it is integrated all those societies that have chosen the democratic norm as form of social conviviality. It is and intent to vindicate since this perspective, developed recently by Fernando Mires (2007), the Occident as the unique political order that allows the development of the multiculturalism and, in consequence, of the differences, which are essentials to the democratic life. But those, without the democracy, would be a real hell, as it is attest by so many societies, peoples and cultures that do not know the recognition of the other but its extermination.

Key words: politic order, alterity, multiculturalism, democracy, Occident.

1. Introducción (o ¿un discurso occidental?)

Hemos partido en anterior reflexión (Pino, 2005)¹ de dos estatuas que, en la ciudad de Caracas, se han visto fragmentadas: la del Almirante Cristóbal Colón, derribada por la violencia de grupos anarquizados, quienes vieron en el navegante “un imperialista, un genocida y un conquistador”; y aquella de la Reina indígena María Lionza hecha también pedazos por la desidia de las instituciones oficiales. Ambas, fragmentadas por las tensiones políticas de un país que continúa buscando un rumbo. En un interesante, y a lo mejor ocioso, ejercicio de ficción quisimos recoger esos múltiples fragmentos para, sin amputar ni uno solo de ellos, construir una obra inédita: compleja, abigarrada, plural y múltiple como la sensibilidad que escribe nuestra época. “Coincidentia oppositorum”, al decir de Maffesoli (2000), “fundamento y cimiento de una vitalidad que no tolera que se le ampute ni uno sólo de sus elementos pues es esta coincidencia de cosas distintas lo que constituye el motor de la dinámica existencial”. Partiendo de esta alegoría hemos afirmado que la América del siglo XXI sólo puede pensarse desde la alteridad, terreno que hemos propuesto para pensar, vivir y construir nuestras realidades. Y hemos propuesto abordar la alteridad desde tres “atalayas”: la simbólica, la sociológica y la política, insertando el discurso multicultural como pivote de nuestra reflexión. Multiculturalidad que es para nosotros de difícil comprensión fuera de las prácticas democráticas, entendidas como gestión de las diferencias bajo el mandato de la norma ciudadana. Recurso del discurso para hacer posible la convivencia de los iguales y, sobre todo, de los distintos, única forma posible de coexistir “esos bárbaros que todos somos”.² En fin, articulación dinámica entre la alteridad, la multiculturalidad y la democracia en la construcción de esas gramáticas sociales que organizan la vida colectiva.

En la presente reflexión, partiendo igualmente de la articulación de esa tríada de nociones, y conservando las tres “atalayas” ya propuestas, hemos privilegiado

¹ Dicha reflexión constituyó nuestra ponencia en el Congreso Internacional de Antropología celebrado en la ciudad de Rosario, Argentina en el año 2005. Hemos querido en nuestra actual ponencia conservar el título, por considerarlo sugestivo. Sin embargo, hemos decidido agregar la coetilla “Parte II” por cuanto, si bien es cierto que hemos conservado algunas ideas fundamentales, hemos desarrollado también otras nuevas: esencialmente, la vinculación entre multiculturalidad, alteridad y democracia con aquella de Occidente, entendido éste como un orden político y no cultural. De esta última idea hemos hecho en este trabajo nuestro pivote metodológico fundamental (ver Parte IV: Occidente, Democracia y Multiculturalidad).

² Sobre estos aspectos he desarrollado una reflexión, producto de mi año último año sabático, titulada “*Derecho, arbitrariedad y democracia (o de cómo convivir esos bárbaros que todos somos)*” (Pino, 2007). En el presente trabajo tomaré algunas de las ideas allí expuestas.

la atalaya política, la construcción de esas gramáticas de convivencia ciudadana que nos permiten bailar con gracia, y a veces sin ella, sobre la cuerda de la vida pública. Y dentro de esta perspectiva política, que por serlo es democrática, hemos querido utilizar una nueva palanca metodológica al introducir la idea de Occidente como contexto teórico. Entendiendo que el Occidente es un orden político que no puede ser definido culturalmente pues se caracteriza, justamente, por ser una realidad multicultural. Siendo así, se trataría de ese espacio político, y no geográfico, donde se integran todas aquellas sociedades que han escogido la norma democrática como forma de convivencia social. Se trata, y esta idea es fundamental para nosotros, de reivindicar desde esta perspectiva, desarrollada recientemente por Fernando Mires (2007), al Occidente como el único orden político que permite el desarrollo de la multiculturalidad y, por ende, de las diferencias, las cuales son esenciales para la vida democrática. Pero ellas, sin la democracia, serían un verdadero infierno, como lo testimonian tantas sociedades, pueblos y culturas que no conocen el reconocimiento del otro pero sí su exterminio. De allí que hayamos querido “hundirnos en el mar de Occidente”, como lo propusiera hace bastantes años el poeta venezolano Andrés Eloy Blanco³, lo cual le valió por cierto críticas enconadas, las cuales también estoy dispuesta a recibir.

2. Reconstruyendo estatuas (o de la alteridad como el fundamento mismo de lo humano)

¡Qué prodigio de azul!

Las carabelas

tienen azul arriba y abajo y adelante.

Sólo un blanco. Las velas

Y un verdor de esperanza: el Almirante”

Y el cacique de carne, desde el vecino cerro,

vio salir de las aguas unos hombres de hierro...

Mis caciques son ágiles, escalan las montañas

y sus pies son pezuñas y sus uñas guadañas.

La sierpe del origen

cubrió los rudimentos de la casta aborígen;

de ella sacó el abuelo su astucia recogida

y en las Evas indianas multiplicó la vida”

Andrés Eloy Blanco

(Canto a España)

³ Andrés Eloy Blanco escribió un hermoso poema titulado “*Canto a España*” el cual le valió, en 1923, meritorio premio y una lluvia de críticas bastante ácidas. Comienza diciendo su poema “*Yo me hundi hasta los hombros en el mar de occidente/Yo me hundi hasta los hombros en el mar de Colón*”... Lo acompaño en su aventura!

Los fragmentos desparramados del Almirante y de la Diosa tropical habrán de ser recompuestos... Entretanto, en un ocioso pero interesante ejercicio de ficción he pensado en la recomposición de esas dos estatuas en una obra inédita: conjunción de lo múltiple en lo uno, abigarramiento de diversidades, fragmentos de tradición y de modernidad en nuevas composiciones, en inéditas sinfonías, que pueden resultar en mosaico sorprendente, como el estilo que escribe nuestra época, compleja y plural, trágica y polisémica. Ejercicio que remite al nuevo ethos o cimiento social, a nuevas lecturas de la socialidad, a novedosos códigos y partituras. A nuevos paradigmas para pensarnos, para ser y para vivir. Para pensar la América del siglo XXI, de almirantes y de diosas, de negros y de pizzas, de Quevedos y de El Aissamis, de sinagogas y mezquitas, de cruces y de shaddors... Sincretismo de lo múltiple en lo uno, unicidad en tensión sin posibilidad de reducción dialéctica: he allí el reto de la alteridad, territorio que proponemos para pensar, para construir y para vivir la América del siglo XXI. Ahora bien, ese discurso de la alteridad se construye y se dice desde un movimiento matricial y fundante caracterizado por la emergencia de una nueva sensibilidad, de un nuevo estilo, de una nueva manera de comprender el mundo y de estar en él. La unidimensionalidad del pensamiento comienza a revelarse inepta para comprender la polidimensionalidad de lo vivido. Porque hay períodos en que una sociedad funciona en referencia a un valor dominante. Otros, en cambio, parecieran mantener concurrentes valores diferentes, ‘contradictorios’ (Maffesoli, 2003). En el primer caso, se trata de momentos activos, conquistadores, con necesidad de una ideología unificada, de un cuerpo doctrinal directamente eficaz. Intelectualmente se privilegia el concepto. En el segundo caso, se trata de períodos más lascivos, más pasivos, donde se acuerda más importancia a la intensidad que a la extensión. Hay un encogimiento del espacio pero se profundizan las relaciones. A partir de allí se hace posible el funcionamiento de una pluralidad de valores. Estamos en presencia del politeísmo social. Se trata de una novedosa apuesta epistemológica, fundamento de la razón sensible. Alianza novedosa entre lo material y lo espiritual, entre la naturaleza y la cultura, entre el vientre y el intelecto. La relación a la alteridad, “la orientación hacia el otro” de la fenomenología sociológica ya no será tan solo el epifenómeno de una ideología humanista sino la estructura esencial de toda vida social. Y es justamente esta experiencia del otro, como nos dice Maffesoli (2002-2003), experiencia de su vivencia a través de la mía, lo que

fundamenta y sostiene la comprensión de los diferentes mundos constitutivos de un período dado.

Emerge así “una lógica tensional y no sintetizadora. Lógica de la diseminación en tanto que ella fecunda a partir de aquello que es plural y diferente. Más allá del simplismo propio a la instrumentalización de la razón moderna, se trata de un pensamiento profundo y paradójico que aprecia las cosas en ellas mismas sin buscar un ideal lejano, cualquiera que sea” (Maffesoli, 2000:192).

Se constituye así una “ética primordial”, un sentimiento trágico estructuralmente ético. “Si la historia es la teoría de la superación del ‘mal’, el destino sería la integración del mismo”. Es entonces este vínculo orgánico, entendido como sentimiento de pertenencia, como experiencia colectiva, como memoria inmemorial, ese sentimiento de un destino compartido, lo que constituye esa ética fundadora y matricial (Maffesoli, 2002:80-81).

Se trata del mal como ese “daimon”, fundamento de la energía vital; del derroche y del gasto; del exceso y de la transgresión; “del querer-vivir, creador e inconsciente. Es una fuerza ‘que va’. Ella construye luego de destruir. Esto angustia, es tal vez trágico, pero es sobre este ciclo que se construye cualquier creación digna de tal nombre” (Maffesoli, 2002:90). Y hay, evidentemente, un nexo indisoluble entre esta nueva sensibilidad emergente, entre esta concepción trágica de la existencia y el retorno de la pasión. En consecuencia, cuando esta vitalidad social, así sea de forma desordenada, contradice los sistemas existentes, hay que saber aprehenderla. Por esto la propuesta de una razón sensible que abra caminos a la vida. Así, hay resistencia colectiva a las morales rasas, a las reglas burocráticas, a los principios de la realidad política y económica, a todo aquello que se aboca a unir, a uniformizar, a globalizar las disparidades, las polisemias, las trampas que constituyen la eferescencia existencial (Maffesoli, 2002:115).

En consecuencia, ese discurso de la alteridad se construye y se dice entonces desde el reconocimiento del ‘otro’ y de los ‘otros’, no para proponer la ‘integración’, no para hacerlo clon de sí mismo, sino para aceptar lo ‘extranjero’, lo ‘extraño’, admitiendo que su diferencia tiene un efecto sobre la sociedad. De esta manera se logra que la alteridad perdure porque lo propio de lo trágico “que traduce tan bien la presencia de un mal irreductible, se asienta en la fuerza

de la alteridad, es decir en el hecho de que en cada cosa, en cada situación, vislumbremos su contrario. Contrario que no podemos rechazar o negar. Pudiéramos, cierto, estigmatizarlo, rechazarlo, relativizarlo... Pero incluso como sombra siempre estará allí...” (Maffesoli, 2002: 75).

3. Desde tres atalayas, pero privilegiando una (o de cómo la efervescencia tiene necesidad del límite)

Hemos expresado que la América del siglo XXI ha de ser plural y compleja, sincrética y multicultural. Y hemos propuesto el discurso de la alteridad como camino para comprenderla, para construirla y para vivirla. Y esa alteridad la hemos mirado desde tres atalayas:

Desde la atalaya simbólica entendiendo que la alteridad y el ‘mal’ son la misma cosa. Nos referimos a esa energía vital que yace bajo la transparencia del consenso, a esa especie de “energía inversa” actuante siempre en el desarreglo de las cosas, en la viralidad, en el desorden, en la lógica contradictoria de los sistemas, en la aceleración, en el encadenamiento de los efectos, en el exceso, en la paradoja, en la extrañeza radical, en los encadenamientos inarticulados. El principio del mal no es entonces moral, “es un principio de desequilibrio y vértigo, un principio de complejidad y de extrañeza, un principio de seducción, un principio de incompatibilidad, de antagonismo y de irreductibilidad. No es un principio de muerte, al contrario, es un principio vital de desunión” (Jean Baudrillard, 1990:112), más allá de los códigos de la uniformidad moral, científica, social, legal. Es el problema del ‘otro’ en una dimensión dual, ritual, dramática, simbólica. Esa es la alteridad radical: siempre “inencontrable e irreductible. Inencontrable como alteridad en sí (evidentemente un sueño)- pero irreductible como regla del juego simbólico, como regla del juego del mundo. No se trata de una ley racional ni de un proceso demostrable. Jamás tendremos pruebas, ni metafísicas ni científicas, de este principio de extranjería y de incompreensión. Sólo hay que apostar a él” (Baudrillard, 1995:153).

Desde la atalaya sociológica que remite a la riqueza matricial, instituyente de una novedosa socialidad que emerge, de un nuevo ethos o cimiento social. Complejidad, polisemia, efervescencia de una nueva socialidad regida por una novedosa lógica, tensional y no sintetizadora que no alude ni a la síntesis ni a la perfección sino que reposa sobre la tensión, siempre inacabada, que hace de lo imperfecto, de ‘la parte de la sombra’, elemento esencial de toda vida individual

y colectiva (Maffesoli, 2002)⁴. Alteridad que se expresa en un entramado social urdido en las diferencias, en la complejidad, en lo contradictorio imposible de sintetizarse dialécticamente. Alteridad absoluta que pareciera constituir el fundamento mismo de la humanidad.

Y por último, desde la atalaya política, entendiendo que el mundo social y la base del entramado democrático se construyen sobre la base del reconocimiento del ‘otro’ y de los ‘otros’ en la dinámica de lo complejo; en un mundo abigarrado hecho de disidencias y de fragmentos que construyen, ya no solamente las reglas simbólicas, sino también aquéllas sociales, hechas de deliberaciones y consensos que, como en el arte del equilibrismo, nos permiten bailar con gracia, y a veces sin ella, sobre la cuerda de la vida pública, construyendo así discursos, deliberaciones y consensos que, convertidos en normas, nos permitirán soportarnos los unos a los otros en el mundo social a pesar de nuestra barbarie.

Y es que pareciera que nos deslizamos de un orden político a uno fusional. Pero esa lógica fusional, esa efervescencia societal, ese sentimiento de eucaristía social que habla de la necesidad de reintegración del ‘yo’ individual en un ‘yo’ más vasto, lo cual constituye una idea muy propia de la socialidad emergente, del sentimiento eucarístico, que pretende dar cuenta, no sólo del “yo” que vive en el “nosotros”, sino del “nosotros” que vive en el “yo”, tiene sus peligros. Puede emerger ese ser prepolítico y presocial, agazapado en nuestros propios sótanos, capaz de conducir a experiencias antipolíticas, autoritarias y/o totalitarias, que tan traumáticas han resultado ya en la historia de la humanidad.

Porque el ‘otro’ siempre está allí. El otro bárbaro, salvaje, asesino, presocial y prepolítico, es decir nosotros todos. Y reconocer a ese otro es fundamento primordial de la vida social para fundar la convivencia sobre la palabra, sobre la deliberación y los consensos transmutados en normas legítimas y por tanto eficaces que nos permiten, como a Scherezade en el cuento de Las mil y una noches, conjurar la muerte⁵. Reconocer al otro para matizarlo, tal vez porque

⁴ He traducido yo misma al español las citas de Michel Maffesoli porque los libros que he utilizado como referencia (2000, 2002, 2003) han sido aquellos en su edición original, en francés.

⁵ Sobre estas ideas he escrito un artículo, “*De la violencia a la retórica en la construcción de la civilidad (o de los espacios prepolíticos a los espacios deliberativos)*”, publicado en la Revista Dikaosyne, No. 12, semestre junio 2004.

ese “otro” radical se nos hace insoportable. Entonces hay que promover al otro negociado, base del discurso público que fundamenta el juego democrático. “Recurso del discurso” que implica el desarrollo gramatical de los conflictos para hacer de la política ese espacio de reconocimiento de los unos en los otros en tanto que prójimos y, fundamentalmente, en tanto que ciudadanos (Mires, 2001).

Integración de la diferencia en el hilar fino de la actividad discursiva que construye sociedad. Tal vez porque la efervescencia tiene la necesidad del límite, de la norma, y la sociedad requiere que podamos vivir juntos, iguales y distintos, sin amarnos, es cierto, pero igualmente sin asesinarnos unos a otros. Desde esta perspectiva “no hay democracia sin dignidad, esto es, la tácita aceptación de la integridad personal de cada ciudadano. Y por la dignidad sólo se puede vivir pues únicamente hay dignidad entre personas íntegras, que para que lo sean, requieren estar vivas” (Mires, 2001:79). Pero tampoco hay dignidad sin democracia, aun cuando sus instituciones sean esencialmente formales. Y es aquí donde se vinculan las nociones de democracia, dignidad, legalidad y reconocimiento. En efecto, “la democracia no me asegura que las leyes que garantizan mi integridad personal serán cumplidas. Sólo me asegura que tengo el derecho de luchar para que se cumplan. Por tanto tampoco puede haber dignidad sin política, que es el medio de realización de la democracia. Por último, no puede haber democracia sin legalidad, que es el plano donde se inscriben mis derechos, los que tengo y los que he de obtener, en la lucha por mi reconocimiento (...) En resumen, dignidad, democracia, legalidad, política y reconocimiento son diversas representaciones de la vida social” (Mires, 2001:79-80).

De esta manera, lo social, lo instituido, lo institucional, consideran e integran la efervescencia de lo societal convirtiendo en ley, en concepto ordenador de las diferencias lo que hasta entonces no ha sido más que regla en tanto que forma para ordenar los juegos, los acontecimientos, los seres y las cosas. Límite a las violencias naturales y de allí, condición, paradójicamente, de la fuerza matricial y primordial que constituye lo social. El ciclo orgánico de la vida y de la muerte, aquel del orden y el desorden, en fin, la temática de lo trágico está allí para recordarnos que el límite es también una manera de aprehender el aspecto natural de la cultura. Para decirlo en términos lógicos, no hay vida sin determinación. Ella no puede ser indefinida ni infinita. Ella tiene necesidad de límites (Maffesoli, 2002:84). Se trata del límite que, en su rol fecundador,

permite ser, convirtiéndose en elemento esencial en la construcción simbólica de lo social y, fundamentalmente, de lo político.

4. Occidente, democracia y multiculturalidad (o yo me hundí hasta los hombros en el mar de occidente)

4.1. El encanto de lo fusional

Hemos expresado que una nueva manera de pensar el mundo y de estar en el mundo va abriéndose camino. Lo nuevo se vuelve viejo y la modernidad con su lógica racional instrumental, su verticalidad patriarcal, su aventura positivista, va dando lugar a una nueva sensibilidad donde lo emocional, lo intuitivo, lo mágico, lo mítico, lo bárbaro y lo arcaico retoman la escena social, articulándose, abigarrándose a las formas modernas. Del individuo sujeto de su historia y, junto con otros individuos, héroe y protagonista de La Historia, nos deslizamos a la persona que, sin identidad determinada se metamorfosea mas bien en sucesivas identificaciones, despojándose y colocándose infinitud de máscaras para mostrarnos que más allá de los proyectos y de las utopías, está la lógica fusional, que como ethos social, nos hace entrar en el aquí y en el ahora, en el gozo, en la comunión con los demás, en la horizontalidad fraternal contradiciendo la dinámica y las formas políticas y sociales verticales y autoritarias, rompiendo los moldes y esquemas de la sensibilidad moderna donde el adulto heroico construía proyectos cifrados en un más allá siempre exponencial que nunca logramos alcanzar. Se trata de la alianza del vientre y del intelecto, del tiempo de las tribus, del deslizamiento de la Polis a la Thiasé, del paso de un orden político a un orden fusional. De la emergencia de una novedosa socialidad donde los ligamentos sociales de lo instituyente comienzan a asustar los tiempos, los espacios y la lógica de lo instituido. Asistimos a la emergencia de un nuevo paradigma, deslizamiento o quiebre epocal, revolución que nadie soñó, postmodernidad o modernidad tardía, segunda modernidad, desacralización de la ciencia, poco importa el nombre que le demos: nuevos rasgos identifican lo social, una nueva sensibilidad emerge y una nueva manera, no sólo de pensar, sino de ser y de estar en el mundo, se fraguan su camino. En palabras de Michel Maffesoli estamos en presencia de una potencia societal, de una socialidad o centralidad subterránea, de una especie de fuerza interna que precede y funda el poder: “después del dominio de una razón mecánica y predecible, de una razón instrumental y estrictamente utilitaria, asistimos al regreso del ‘principio de eros’, de lo emocional, de la comunión de las pasiones” (Maffesoli, 2007).

Quisiera referirme a lo que Maffesoli ha denominado tribalismo postmoderno en tanto que dicha noción señala “una realidad inevitable que será el fenómeno dominante en las próximas décadas” y como realidad inevitable debemos pensarla. Se trata del tiempo de las tribus, de una especie de retorno de lo bárbaro, del “ensalvajamiento” de la vida. “Al progreso lineal y garantizado, causa y efecto de un evidente bienestar social, pareciera sucederle una especie de ‘regreso’ propio del ‘tiempo de las tribus’”. Este regreso, suerte de regreso espiralesco, ha sido llamado por Maffesoli “regrediencia”: regreso de valores arcaicos a la escena social pero conjugados, articulados a altísimas formas de desarrollo tecnológico. Valores nativos que están en el origen de múltiples efervescencias sociales de las cuales las comuniones multitudinarias, musicales, deportivas, religiosas y hasta “políticas” (anti-políticas, diría yo) son ejemplos ilustrativos. Se trata de “tribus contemporáneas” que toman los espacios sociales separándose de la idea moderna del proyecto y la utopía, que estos sean económicos, políticos, sociales, poco importa. Prefieren entrar en el placer de estar y ser juntos, vivir el aquí y el ahora. Conjunción del arcaísmo y la vitalidad como metáfora primera... “Frente a la anemia existencial suscitada por lo social excesivamente racionalizado, las tribus urbanas subrayan la urgencia de una socialidad de empatía: compartir las emociones y los afectos... Deslizamiento de la ‘Polis’ a la ‘Thiase’, de un orden político a un orden fusional... proxemia cotidiana”(Maffesoli, 2006). El tribalismo nos recuerda la importancia del sentimiento de pertenencia a un lugar, a un grupo, como fundamento esencial de toda vida social. Regreso de lo comunitario, de la comunidad. Dilución del yo en el nosotros. Recuperación de una dimensión trans-individual en la creación de novedosos vínculos sociales.

4.2. El límite a la efervescencia societal

Lo político y la política no son ajenos a estos novedosos trazos. De hecho, experiencias políticas (y también antipolíticas) inéditas aparecen y debemos acercarnos a ellas con nociones que de forma más pertinente nos den cuenta de las nuevas realidades. Tal vez allí esté la ocasión de organizarnos de mejor manera en ese difícil oficio de vivir juntos, como dice Alain Touraine (1997), iguales pero distintos. En ese difícil y extraordinario arte del equilibrio, siempre precario y siempre perfectible, que supone como nos dice Fernando Mires, soportarnos los unos a los otros, todos odiosos, presociales y bárbaros en muchas de nuestras expresiones, porque se trata, sin amarnos pero también

sin asesinarlos unos a otros, de vivir en esos espacios sociales que llamamos sociedad (Mires, 2001:13).

Indudablemente que seduce y encanta esta “proxemia cotidiana”, esta socialidad que emerge y la forma en que ésta se dice y se piensa. Pero también preocupa por cuanto esa socialidad que se entreteje, ese retorno de la vitalidad y del vitalismo, esos tiempos que Maffesoli ha llamado “tiempos de las tribus”, comienzan también a manifestarse en formas políticas, y fundamentalmente en regímenes políticos que, aprovechando muchas de las novedosas maneras de ser en el mundo, construyen sus entramados de poder sobre discursos y relaciones que, negando toda forma de convivencia ciudadana, y desconociendo al otro, a los otros, a los distintos, hurgando en las emociones y en los (re)sentimientos (sociales, raciales, étnicos, religiosos, políticos) construidos a lo largo de los siglos, basan su poder omnímodo en la arbitrariedad, para legalizar lo que es simplemente ilegítimo. El retorno de lo fusional, de lo comunitario, de esos vínculos que nos dan sentido de pertenencia, es algo extraordinario en tanto que resurgimiento de la vitalidad social. Pero aprovechado por regímenes y gobernantes sin escrúpulos, también puede expresarse en formas de dominación, que fuera de toda norma ciudadana, nos lleven a estadios prepolíticos y a situaciones antipolíticas donde el discurso del amor (y del odio, su lógico reverso) pretenda darle revestimiento legal a formas verticales, militares y caudillistas de dominación. En otras palabras, sin comunidad no se construye sociedad. Pero sin la posibilidad de reconocer al otro a partir del nos-otros, del yo en el otro, no se construyen espacios sociales ni políticos dignos de tales nombres. La dominación y las formas verticales e instituidas pueden estar agazapadas en los discursos político-amorosos que exigen incluso la ofrenda de la vida (siempre de la ajena, por supuesto) para mantener, reproducir y perpetuar regímenes propios de una sensibilidad que va desdibujándose. Por esto hemos querido introducir en nuestra reflexión la noción de alteridad negociada como fundamento en la construcción de los discursos públicos que permiten la convivencia ciudadana: construcción de gramáticas de convivencia social, recurso del discurso en la consolidación de la norma democrática. Porque las leyes están en la sociedad, primero, y luego en las constituciones y en los códigos. Pero sin éstos últimos no habría límites para la convivencia social y tampoco, y esto es muy importante, para la actuación de los gobernantes y del Estado. Iguales y distintos en un entramado de discursos y recursos legales, pero sobre todo legítimos, por expresar acuerdos y consensos donde disparidades y

diferencias se encuentran y se expresan. Estamos persuadidos de que la sociedad sólo puede construirse a partir de las diferencias, sin negarlas, sin resolverlas definitivamente, pero regulándolas para que, sin amarnos, pero igualmente sin asesinarlos, podamos convivir. Y esto sólo es posible bajo el mandato de la norma ciudadana en ese espacio político que llamamos Occidente.

4.3. Ese orden político que llamamos occidente

Proponemos entonces, y esta sería nuestra tesis fundamental, pensar la América del Siglo XXI desde la democracia, pero sobre todo desde el Occidente, ese espacio no geográfico ni cultural, pero sí político que se caracteriza por su adhesión a la democracia política como forma de gobierno, de organización social y, por ende, de convivencia ciudadana.

Durante mucho tiempo se ha execrado del discurso político y sociológico, sobre todo de aquél vinculado “orgánicamente” al pensamiento llamado “de izquierda”, la noción del Occidente. Se ha atribuido gran parte de los males de la historia de la humanidad, al menos durante los últimos cuatro o cinco siglos, a la “maldad occidental”. De acuerdo a estas visiones se identifica el Occidente a una visión eurocéntrica del mundo, de acuerdo a la cual toda forma cultural distinta a aquellas occidentales, debe ser eliminada en aras de la superioridad y conveniencia de una cultura llamada occidental. El error puede medirse desde dos perspectivas. La primera, confundir la noción del Occidente con aquella de Modernidad. Y la segunda, partir de la idea tan difundida de que el Occidente es un orden cultural. En cuanto a la primera idea, estamos persuadidos de que es el paradigma moderno con su visión racionalista, cientificista, cartesiana y newtoniana el responsable de una visión, y consecuente práctica, de exterminio de lo diferente, y de sometimiento y evacuación de la naturaleza. Se trata de lo que, en anteriores trabajos, hemos llamado “el destierro de Dyonisos” (Pino, 2002). No se trata en este trabajo de desarrollar estos aspectos. Nos interesa más el segundo desacierto por cuanto su desmontaje será lo que nos ocupe fundamentalmente en este estadio de nuestra reflexión. Porque hemos partido de la metáfora de pensarnos y construirnos recogiendo los fragmentos de dos estatuas bien disímiles: la del Almirante Colón y aquella de la Reina indígena María Lionza, para, a partir de allí, construir una obra abigarrada, inédita y plural: proceso siempre inconcluso de una multiplicidad de experiencias históricas. Ahora bien, el único lugar posible para abigarrar la diversidad, para hacer coexistir lo múltiple en lo uno en una especie de unidad tensional, para reconocer

al otro y a los otros haciendo de las diferencias condición de convivencia ciudadana, es ese espacio que llamamos Occidente. Pero este Occidente no es para nosotros ni geográfico ni cultural⁶. Es político, y crece y crece en la medida en que cada vez más naciones comienzan a ser ordenadas de acuerdo a normas democráticas que “una vez emergieron débilmente en Inglaterra, luego luminosamente en los Estados Unidos y, con ciertas diferencias importantes, en Francia” (Mires, 2007:12). Se trata, al decir de Fernando Mires, de una verdadera revolución, pareciera que indetenible, que una vez comenzó con la Declaración de los Derechos Humanos. El punto nodal es la comprensión del Occidente no como una cultura, ya que una de sus características principales es el ser justamente multicultural ya que en ese espacio coexisten culturas disímiles. Al ser entonces una unidad multicultural no puede ser definido culturalmente. Occidente se definiría entonces por medio de un orden político y no por una cultura específica. El moderno Occidente, desde esta perspectiva, no es una unidad geográfica, ni religiosa, ni cultural. Es ante todo una unidad política que tuvo justamente que ser política dada su imposibilidad de ser religiosa o cultural. Y es además una unidad democrática cuyo espacio no geográfico incluye a todas aquellas naciones que aceptan la separación entre religión y Estado; en donde están garantizadas la libertad de creencias y las pertenencias culturales de acuerdo a un orden que presenta algunas características esenciales, tales como la separación entre los tres poderes básicos, la celebración de elecciones libres y secretas y la existencia de diversos partidos, de diversas organizaciones y de diversas corrientes de opinión. A ese espacio, occidental y democrático, pertenece la América latina (Mires, 2007).

De acuerdo a lo planteado, las ideas de multiculturalidad y democracia están entonces indisolublemente unidas a aquélla de Occidente. Ese moderno Occidente cuyo espacio, no geográfico sino político, se caracteriza esencialmente por su adhesión a la Democracia política como forma de gobierno, de organización social y de convivencia ciudadana. Y es que la multiculturalidad sólo es posible dentro de este contexto de alteridad negociada donde el límite impuesto por la norma ciudadana es una manera de aprehender el aspecto natural de la cultura. Sin dicho límite las diferencias podrían convertirse en infernales.

Ahora bien, al no estar el Occidente, y América latina como parte de él, organizados de un modo religioso o cultural no habría en consecuencia ninguna

⁶ En esta parte de nuestras reflexiones hemos seguido muy de cerca de Fernando Mires quien ha planteado esta polémica idea en su libro *Al borde del abismo* (2007).

cultura milenaria a la cual regresar, a menos de sustentar tesis etnicistas que proclaman el regreso a un pasado indígena que ya no está. Lo que sí habría es adonde avanzar, y no como utopía, sino como crecimiento, como proceso, como camino, haciendo “camino al andar”. Gerundio y no relato. Avance hacia la plena occidentalidad, pues como dice Mires (2007:22) “a lo único que las naciones latinoamericanas no pueden renunciar es a su occidentalidad... asegurada hoy en día por la conformación política y democrática de sus naciones”. Avance mediante la acción política cuyo objetivo es mantener, desarrollar y profundizar los usos políticos, lo cual apunta a la constitución de la Democracia de modo político y no económico, militar o etnicista. Y esto sólo es posible mediante el hacer político que implica el alineamiento de los conflictos de acuerdo a la delimitación de intereses de actores concretos y, fundamentalmente, dirimiendo los conflictos de modo gramático. Ya le hemos dicho: recurso del discurso, lo cual excluye definitivamente la aplicación de la violencia y del terror.

Las leyes expresan estos múltiples procesos ya que en la prehistoria de cada ley, se encuentran múltiples conflictos que hemos dirimido entre nosotros, y entre nosotros y los otros, a fin de poder vivir juntos. Al menos esta dinámica en la constitución normativa es la condición para que la legalidad sea legítima (Pino, 2007). En las leyes está entonces transcrita la lucha por el reconocimiento y ellas abren espacios democráticos para que el reconocimiento sea obtenido. Nosotros y los otros abigarrados, lo cual se expresa en la realidad multicultural e intracultural actual (Mires, 2001:107-135). Realidades sólo posibles dentro de ese espacio llamado Occidente que nos permite pensar y vivir la América, aprendiendo de “nosotros y de ellos, del mundo y de mi barrio, de lo más alejado y de lo más cercano...” (Mires, 2001).

5. Cultura, identidad e identificaciones

Hemos querido vincular las nociones de multiculturalidad y democracia porque que las llamadas sociedades son hoy día unidades multiculturales lo cual implica la aceptación de las diferencias, incluso de aquellas incompatibles con la propia identidad. Y este proceso sólo puede resultar de regulaciones externas que permitan la comunicación, o, que al menos eviten la agresión. “No hay ninguna razón antropológica, como dice Mires, que determine que las culturas deben amarse unas a otras sólo porque son diferentes. La admiración por, incluso la adscripción a, otras culturas es un asunto mas bien individual” (Mires, 2001:83). Por esa razón, multiculturalidad implica democracia, y vivir en democracia

implica un interminable proceso que parte de la aceptación, negociación y regulación de las diferencias para que ellas no conviertan en un infierno la vida colectiva. Este postulado es la base para la formulación de cualquier discurso de la democracia pues la aceptación de las diferencias es condición de convivialidad. Y estos procesos integran la dinámica multicultural, la cual sería incomprensible fuera de ellos: la complejidad, la alteridad, la polisemia, el respeto al otro, a los distintos, se expresan en el multiculturalismo, esa realidad “anárquica, conflictiva y pendenciera de la sociedad global”. Realidad multicultural que desde hace mucho tiempo “se ha instalado en las calles, en las vecindades, en los bajos fondos, en los periódicos y en los restaurantes” (Mires, 2001:113). Por ende, la América latina actual, y la construcción de la ciudadanía postglobalizada, implican la aceptación de las diferencias y su único límite es que, en nombre de las diferencias, ninguna cultura dominante o minoritaria, se arrogue el derecho de romper la norma ciudadana. Integrar implica desde esta perspectiva conservar la propia identidad, pero en articulación con otras.

Esto significa, desde esta propuesta para pensar la América, que el ‘otro’ no es nunca radical. Su otredad se inscribe dentro de la noción ambigua y flexible de cultura, pues es justamente esta ambigüedad “lo que me permite entender al otro, al diferente, como alguien difícil de clasificar, es decir como alguien que no sólo es complejo y contradictorio, sino que además tiene la posibilidad de transitar en diferentes espacios” (Mires, 2001:132).

Entendemos entonces, siguiendo la propuesta de Fernando Mires (2001), a la noción de cultura como espacio flexible, transitable, elegible, en contraposición a la noción rígida de etnia, la cual apunta a la clasificación, y está hecha, no sólo para definir al otro, sino para encerrarlo en su otredad. Al ‘etnizar’ naciones, culturas o pueblos, se pretende ‘otrizarlos’ conceptualmente, de modo que nunca puedan acceder a terrenos distinto a aquellos adjudicados por la clasificación del clasificador: “Casi ningún analizante de etnias se define a sí mismo como perteneciente a una etnia. En cambio, adjudica sin problemas esa identidad a otros que supone diferentes... A mí me resultaría muy cómico pensar que soy miembro de la etnia santiaguina, o chilena, o sudamericana o terrestre. Quizás a un quechua o a un maya le resultaría igual de sorprendente saber que constituyen etnias y no pueblos, o naciones, o culturas, o como quieran llamarse a sí mismos. No hay etnia independiente del ‘etnizador’” (Mires, 2001:132). Pensamos más

bien en sucesivas identificaciones culturales, en espacios transitables y flexibles, y no en la rígida identidad étnica.

6. Tratando de concluir

Hemos querido, a lo largo de esta reflexión, mantenernos fieles a algunas ideas desarrolladas con anterioridad, pero también hemos querido introducir algunas nuevas. Hemos conservado como contexto el deslizamiento paradigmático, la expresión societal de un cambio epocal que implica procesos fundamentales que desde la perspectiva política, sociológica y existencial tienen consecuencias todavía insospechadas. Ese contexto nos ha permitido desarrollar el discurso de la alteridad como terreno para pensar y vivir la América del siglo XXI. Pero igualmente hemos querido apuntarnos, dentro de este contexto general, y partiendo del discurso de la alteridad, en la dimensión política ya que la alteridad sólo es posible, salvo en su dimensión simbólica, como lo hemos explicado, en el arte de negociar las diferencias. El otro radical siempre es simbólico, mientras que la dimensión política promueve, y se fundamenta, en el otro negociado, en el respeto y reconocimiento del otro bajo el mandato de la norma ciudadana, único y deseable límite a la efervescencia societal. Desde esta perspectiva quisimos introducir como nueva palanca metodológica la idea del Occidente como contexto a la democracia misma, considerándolo como un orden político y no geográfico o cultural. Quisimos reivindicar al Occidente como única posibilidad de coexistencia de lo distinto; como única posibilidad de abigarramiento de elementos disímiles, condición de lo diferente y por lo tanto terreno para abonar la vida democrática.

Esta ponencia ha tenido múltiples aristas. Todas ellas, en diversos momentos se han cruzado, han confluído, se han vuelto a separar... Ha sido simplemente un ejercicio metodológico para presentar las ideas y hacerlas más asequibles al lector.

La arista de la postmodernidad ha servido como contexto al desarrollo de mis ideas, entendida ésta como marco socio-epocal. Desde esta perspectiva, pienso al igual que Michel Maffesoli (2007), que no hay sociólogos, filósofos o pensadores "postmodernos" sino sociólogos, filósofos o pensadores de la postmodernidad. Puede gustarnos o no nuestra época, podemos o no estar de acuerdo con lo que en ella pasa, podemos nostalgia el pasado o añorar el futuro, pero en tanto que pensadores e intérpretes de nuestra realidad no podemos sino

pensarla e interpretarla tal cual es; ésa y no otra. De manera que se puede o no ser “postmoderno”, pero la postmodernidad está allí como cambio y deslizamiento epocal. La hemos utilizado, en la perspectiva de Maffesoli, como “palanca” metodológica que nos ayuda y orienta cuando pensamos la sociedad.

Otra de las aristas que nos han guiado es la articulación de este contexto postmoderno, de esta novedosa socialidad que emerge, de esta fuerza matricial fundante, con lo político. En este sentido nos hemos preguntado cómo el desplazamiento de un orden político a un orden fusional (idea que nos ha parecido clave en el pensamiento de Maffesoli)⁷ puede repercutir en el afianzamiento y desarrollo de formas políticas de dominación más ancladas a la lógica moderna de la verticalidad patriarcal y caudillista, que a ese nuevo ethos social fundado en una horizontalidad fraternal metaforizada, según el autor citado, en la imagen del púber eterno (Maffesoli, 2000, 2002 y 2003). Ahora bien, para quien escribe no hay posibilidad de referirse a lo político sin la noción del reconocimiento del otro, para, aún, y sobretodo, siendo diferente, dialogar con él, y, a partir de las diferencias y las contradicciones, construir consensos que se traduzcan en norma ciudadana legítima y eficaz. Esto nos ha metido de pleno pie en la reflexión sobre la democracia, como elemento fundamental de lo político y como marco dinámico de los procesos multiculturales.

La otra arista metodológica utilizada, arriesgándonos a las críticas más ácidas, es aquella del Occidente. Hemos partido en este sentido de algunas reflexiones de Fernando Mires, fundadas a su vez en las visiones que nos legara Hanna Arendt, según las cuales “la historia del Occidente político puede ser entendida como la historia de una revolución democrática, cuyo curso ha sido constantemente interrumpido y que, sin embargo, no cesa de avanzar a través de los diques ideológicos y políticos que han sido puestos en su camino” (Mires, 2007:10). Occidente que se hace cada vez más grande en la medida en que cada vez más naciones deciden integrarlo asumiendo la democracia como forma de gobierno y organización ciudadana. Occidente que, por ser unidad multicultural, no se define por una cultura específica sino políticamente. Así, hemos articulado la idea de democracia y aquella de Occidente al considerar este último como aquel espacio, no geográfico sino político, integrado por todas aquellas naciones que se adhieren a la democracia política como forma de gobierno y como forma de convivencia ciudadana.

⁷ Dicho autor nos habla del “deslizamiento de la polis a la Thiasé” en su artículo “*Tribalismo postmoderno*”, enviado a un grupo de estudiantes de la Universidad de los Andes en el año 2007, el cual me fue confiado para su traducción.

Para pensar la América hemos propuesto, en definitiva, el terreno de la diversidad entendida como “concidentia oppositorum”, “fundamento y cimiento de una vitalidad que no tolera que se le ampute ni uno sólo de sus elementos pues ella ‘sabe’ que es esta coincidencia de cosas opuestas lo que constituye el motor de la expansión, de la multiplicación, de la dinámica existencial” (Maffesoli, 2000:167). Porque creemos que lo propio de esta sensibilidad trágica que emerge es la no solución de lo diverso ya que la riqueza societal es por construcción, plural, como la tragedia griega, y remite al simbolismo de mantener el conjunto diverso de los elementos más diversos de la realidad humana. Eso sí, con un solo límite, aquel de la norma ciudadana, único muro de contención a la barbarie humana.

Bibliografía

- ARON, Raymond (1965). *Démocratie et totalitarisme*. Paris: Gallimard.
- ARENDRT, Hanna (1958). *La condition de l’homme moderne*. Paris: Calmann-Lévy.
- BAUDRILLARD, Jean (1987). *L’autre par lui-même*. Paris: Galilée.
- BAUDRILLARD, Jean (1990). *La Transparence du Mal*. Paris: Galilée.
- BAUDRILLARD, Jean (1996). *El Crimen Perfecto*. Barcelona, España: Anagrama. Título de la edición original en francés *Le Crime Parfait*. Galilée, 1995, Paris.
- HUNTINGTON, Samuel (1997). *El choque de las civilizaciones*. Barcelona: Paidós.
- MAFFESOLI, Michel (2000). *L’Instant Eternel (Le retour du tragique dans les sociétés postmodernes)*. Paris: Denoël.
- MAFFESOLI, Michel (2002). *La part du Diable. Précis de subversión postmoderne*. Paris: Flammarion.
- MAFFESOLI, Michel (2003). *Notes sur la postmodernité. Le lieu fait lien*. Paris: Le Felin. Editions du Monde arabe.
- MAFFESOLI, Michel (2007). “Tribalismo postmoderno”. Artículo enviado a un grupo de alumnos de la Universidad de los Andes. Núcleo Táchira. Mérida-Venezuela. Traducción a cargo de Malin Pino.
- MIRES, Fernando (1996). *La Revolución que nadie Soñó (o la otra posmodernidad)*. Caracas: Nueva Sociedad.
- MIRES, Fernando (1998). *El malestar en la barbarie. Erotismo y cultura en la formación de la sociedad política*. Caracas: Nueva Sociedad.
- MIRES, Fernando (2001). *Civilidad. Teoría política de la postmodernidad*. Madrid: Trotta.
- MIRES, Fernando (2007). *Al borde del abismo. El chavismo y la contrarrevolución antidemocrática de nuestro tiempo*. Caracas: Debate.

PINO, Malin (2000). "El derecho y la postmodernidad (o de lo jurídico, el mal y el sentimiento trágico de la vida)". En Revista DIKAIOSYNE. Universidad de los Andes. Mérida-Venezuela. No. 5. Dic. 2000. Pp. 101-140.

PINO, Malin (2001). "Alteridad, diferencia y espacios cotidianos (de la medicina popular, el lenguaje y el transporte colectivo: ¿el simulacro o la revancha de los espejos?)". En ESTETICA. Revista del Centro de Investigaciones Estéticas (CIE). Universidad de los Andes. Mérida-Venezuela. No. 4. Nov. 2001. Pp. 160-177.

PINO, Malin (2002). "De la medicina y las travesuras de Dionisos reintroduciendo phusis en seno de nomos (o por una apología del mal)". En ESTETICA. Revista del Centro de Investigaciones Estéticas (CIE). Universidad de los Andes. Mérida-Venezuela. No. 6. Nov. 2002. Pp. 177-191.

PINO, Malin (2004). "El reconocimiento del otro como base del discurso democrático (o de la alteridad en el pensamiento de Fernando Mires)". En Fermentum. Revista venezolana de Sociología y Antropología. HUMANIC. Universidad de los Andes. No. 40, año 14, Mayo-Agosto 2004. Pp.265-284.

PINO, Malin (2006). "EL Almirante Colón y la Reina María Lionza.(Parte I)". En Revista Estética. Revista del Centro de Investigaciones Estéticas (CIE). Universidad de los Andes. Mérida-Venezuela.

PINO, Malin (2007). "Derecho, arbitrariedad y democracia (o de cómo convivir esos bárbaros que todos somos)". Aceptado para publicación en la Revista FERMENTUM. Revista venezolana de Sociología y Antropología. HUMANIC. Universidad de los Andes. No. 51. Enero-abril 2008.

ROUQUIÉ, Alain (1987). Introduction a l'Extrême-Occident. Paris: Seuil.

TAYLOR, Charles (2001). El multiculturalismo y la política del reconocimiento. México: Fondo de Cultura Económica.

TOURAINÉ, Alain (1977). Pourrons-nous vivre ensemble? Egaux et différents. Paris: Fayard.