

LA DIVERSIDAD CULTURAL COLECTIVA EN *TENSIÓN-SOSTENIDA*:
UNA MIRADA DESDE LA DEMOCRACIA AGONISTA DE MOUFFE

***The cultural collective diversity in sustained-tension:
an overview from Mouffe's agonist democracy***

*A diversidade coletiva em tensão-sostenida.
Uma olhada desde a democracia agonista do Mouffe*

Angélica Montes Montoya¹

Recibido: 18 de agosto de 2015.

Corregido: 21 de junio de 2016.

Aprobado: 5 de julio de 2016.

Resumen

El presente artículo es parte de un trabajo más amplio que moviliza varios conceptos provenientes de disciplinas distintas (la filosofía, la sociología y la ciencia política) en aras de avanzar en la comprensión de las problemáticas que entraña la identidad etno-racial colectiva en los denominados Estados democráticos y de derecho. Así, en un primer apartado presento el concepto de *agonística* (entendido como antagonismo) de Chantal Mouffe y explico por qué es necesario ofrecer un espacio agonístico al interior del discurso teórico de la democracia. En un segundo apartado, vuelvo sobre la noción de *agonística* como camino teórico desde el cual cimienta la noción de *tensión-sostenida* para referirme al carácter constante y latente de conflictividad que acompaña todo proceso político. Noción que propongo como una

¹ Doctora en Filosofía (política y social) de la Université Paris 8, Paris, Francia, se desempeña como profesora en L'École Supérieure des Sciences Économiques et Commerciales (ESSEC) y en la Université Paris. Responsable Grupo de Investigaciones y Estudios sobre Colombia (GRECOL) grupo asociado a la Fondation Sciences de l'homme de Paris (FMSH) y al Institut des Amériques (IdA). Líneas de investigación: Filosofía política y social, *Discurso del multiculturalismo político; dinámicas de las sociedades multiculturales* Ciencias políticas y derecho, *Administración y tratamiento político de la diversidad*. Correo electrónico: angelica.angmon11@gmail.com

herramienta conceptual para nombrar y analizar la situación de conflicto que rodea la existencia de la pluralidad cultural dentro de las sociedades contemporáneas, incluidas las latinoamericanas. A lo largo del artículo se cuestiona la idea, ampliamente difundida, de que el diálogo discursivo y democrático permiten la superación de los conflictos por vía de la institucionalización de las identidades etno-raciales colectivas (a través de políticas públicas de “Affirmative action”), de esta manera el artículo invita a pensar en qué medida dicha idea contribuyen o no a la pacificación social deseada por los gobiernos de turno.

Palabras clave: agonística, tensión-sostenida, democracia, identidad colectiva, lo político, la política.

Abstract

This article is part of a broader reflection (in progress) which mobilizes different concepts from various disciplines (philosophy, sociology, political science) to advance the understanding of the issues involved in the collective ethno-racial identity in the so-called democratic states of law. In the first part of this article, I introduce Chantal Mouffe’s concept of *agonistic* (heard as antagonism) and explain why it is necessary to offer an agonistic space within democracy, within the theoretical discourse around democracy. In the second part, I use the notion of *agonistic* as a theoretical way from which I build the notion of *sustained tension* to refer to the constant and latent situation of conflict that goes along with any political process. I introduce this notion as a conceptual tool to name and analyze the situation of conflict that surrounds the existence of cultural plurality within contemporary societies, including Latin-American ones. In this article, I question the idea, broadly spread, that the democratic and discursive dialogue could allow to overcome conflicts by way of institutionalizing collective ethno-racial identities (through “affirmative action” policies). This article thus invites to think to what extent this idea contributes to the social peace desired by successive governments.

Key words: agonistic, sustained-tension, democracy, collective identity, political, politics.

Resumo

O presente artigo forma parte dum trabalho mais amplo que mobiliza diferentes conceitos provenientes de distintas disciplinas (a filosofia, a sociologia e finalmente a ciência política) para avançar na compreensão das problemáticas que implica a identidade etno-racial coletiva nos chamados Estados democráticos e do direito. Assim, num primer apartado eu presento o conceito da antagonística (se entenda como antagonismo) da Chantal Mouffe e explico por que é preciso oferecer um espaço antagonístico no interior do discurso teórico da democracia. Num segundo apartado, eu volto sobre a noção da antagonística como um caminho teórico a partir do cual eu cimento a noção da tenção-sostenida para me referir ao caráter constate e latente da agitação que acompanha qualquer proceso político. Noção que proponho como uma

ferramenta conceptual para nombrar e analisar a situação do conflito que rodea a existência da pluralidade cultural dentro das sociedades contemporâneas, incluindo as Latino-americanas. Ao longo do artigo se cuestiona a ideia, fortemente difundida, sobre que o diálogo discursivo e democrático permite a superação dos conflitos pela via da institucionalização das entidades ritmo-raciais coletivas (mediante políticas públicas da “affirmative action”), de era maneira o artigo invita à pensar o quanto esa ideia contribui ou não para a pacificação social desejada pelos governos em turno.

Palavras-chave: agonística, tensão-sostenida, democracia, identidade coletiva, o político, a política.

Introducción

En momentos en que retoman fuerza los discursos pos-políticos, post-metafísicos, post-universalistas a través de la emergencia de los paradigmas del poscolonialismo y la decolonialidad (críticas al eurocentrismo occidental), el viejo sueño del *cosmopolitismo*² se reinstala en el centro de las preocupaciones de los teóricos políticos. Asociado a ello, la pregunta por la democracia y el futuro de ésta ocupa un espacio privilegiado en el marco de los debates políticos y académicos en los dos lados del Atlántico. En Europa, los movimientos llamados de la “primavera árabe”³ despertaron un viento de optimismo frente a un mundo que aunque multipolar parece avanzar sin remedio hacia un modelo democrático de corte liberal capitalista. Así, como nunca antes, los herederos más optimistas de la tradición de las luces afirmaron que el destino de las sociedades contemporáneas no puede ser otro que la democracia deliberativa y liberal, que dicho sea de paso, entraña la ineluctable desaparición del Estado-nación.

Es en este contexto encontramos las corrientes de pensamiento

² Se trata de una dimensión de la filosofía política que consiste en imaginar un mundo que tienen como destino final, una historia común. Se trata de una perspectiva ontológica y normativa de la concepción del mundo. En este sentido un Estado y/o una sociedad cosmopolita se sitúa en la antípoda de una idea de nación homogénea y fijada. Sin duda uno de sus más importantes exponentes fue Emmanuel Kant.

³ Nombre dado a los movimientos de protesta populares con intensidades y consecuencias variables, que se originan en el norte de África (Túnez) en diciembre de 2011 y que se extendieron luego a otros países árabes (Egipto, Siria, Libia o Yemen).

cosmopolitas más influyentes de los últimos años: en la primera de ellas (que podríamos denominar como Chantal Mouffe,⁴ de corte “neoliberal”), desde ésta se sigue pensando que la mejor manera para lograr un mundo cosmopolita es por medio de la refundación clara y completa de las Naciones Unidas (ONU) y de una promoción sin fallas de los valores políticos de corte liberal.

Para los defensores de esta primera corriente, si bien la globalización se revela como una etapa difícil ésta es necesaria para avanzar hacia la unificación y la implementación de un orden global y más justo. Esto es, siempre teniendo como núcleo de la democracia, en el marco de la cosmopolitización del mundo, el discurso de los Derechos del Hombre.

En cuanto a la segunda corriente de pensamiento cosmopolita, ésta se presenta como portadora de una “democracia” en la sociedad civil, constituye el corazón de un modelo de comunidad global, a la imagen de los trabajos de Richard Falk y Andrew Strauss, para quienes el cosmopolitismo debe ser antes que nada un transnacionalismo democrático que busque “la resolución del conflicto político a través de un proceso político transnacional abierto y centrado en el ciudadano/lo societario (en lugar del Estado o del mercado), legitimado por la equidad, la adhesión a los derechos humanos, el dominio de la ley y la participación representativa de la comunidad”.⁵

Como lo hace saber Mouffe, estas dos corrientes del cosmopolitismo descritas antes, tienen en común el que, por un lado, depositan una confianza absoluta en el diálogo democrático (encarnado en los trabajos

⁴ Mouffe asocia el nombre de Habermas a esta perspectiva “neoliberal” del cosmopolitismo. En cuanto a la perspectiva “democrática” del cosmopolitismo la autora se refiere a los trabajos de David Held, Nadia Urbinati, Richard Falk. Mouffe, Chantal (2007), *En torno a lo político*, FCE, Buenos Aires, pp. 98-99.

⁵ Falk, Richard, Strauss, Andrew, “The deeper challenge of global terrorism: a democratizing response”, in *Debating Cosmopolitics*, citado por Mouffe, Chantal (2007), p. 100. Los dos autores sostienen en otra de sus obras (“Towards Global Parliament”), en *Foreign Affairs*, enero-febrero de 2001, que el núcleo de esa transnacionalización deberá estar encarnado en una Asamblea Parlamentaria Global (APG), una suerte de gran tribunal de justicia y de equidad mundial que tenga como misión la democratización política mundial, teniendo como punta de lanza los Derechos Humanos y del Ciudadanos. Es evidente que esta propuesta está en correlación al éxito que ha alcanzado la internacionalización del derecho y la generalización del llamado bloque de constitucionalidad.

de Habermas, Rawls, Dworkin), el cual es visto como el único capaz de crear una armonía política, social y cultural. Por otro lado, ellas son negligentes con respecto al aspecto *agonístico*⁶ de la vida política y en consecuencia a lo que yo llamo la *tensión-sostenida* para referirme a la complejidad de las relaciones que enmarcan necesariamente la existencia de la pluralidad no ya política, tema que ocupa el interés central de los trabajos de Mouffe, sino también cultural en el seno de las sociedades democráticas contemporáneas.

Hoy por hoy solemos encontrar en los renovados discursos de la democracia y –en un sentido más amplio– del cosmopolitismo una pretendida superación del carácter agonista de la política a través de la institucionalización de todo aquello que puede ser fuente de desacuerdo, como, por ejemplo, el pluralismo político (Mouffe) y la(s) identidad(es) cultural(es) colectiva(s).

Así, podemos afirmar que las preguntas y debates en torno a la democracia hoy guardan relación con la emergencia del debate sobre el cosmopolitismo y sus variantes,⁷ pero alcanzan su cénit en los temas que abordan el “cómo vivir juntos” en sociedades con una fuerte diferencia cultural entre sus habitantes. En efecto, nadie contesta hoy que esto último sea un aspecto mayor de nuestras democracias, puesto que ocupa un lugar privilegiado en los debates públicos.

El presente artículo es parte de un trabajo de reflexión más amplio, en construcción, en torno a la diversidad cultural y los fenómenos políticos emergentes relacionados con las identidades culturales y/o raciales en Europa y en América latina. Sea este el lugar para decir que gran parte de mis argumentaciones estarán guiadas por las reflexiones de la filósofa Chantal Mouffe. Con el fin de facilitar la comprensión y lectura del texto, lo he dividido en dos apartados como se presenta a continuación.

En un primer apartado, por un lado, abordo la noción de *agonística* señalando algunas de las consecuencias de la negación del carácter

⁶ Las nociones de *agonística* y *tensión-sostenida* serán explicados ampliamente más adelante, en los apartados uno y dos respectivamente.

⁷ Sobre este tema ver Montes Montoya, Angélica (2015), “The creole cosmopolitanisation and the all-world”, en Caraus T., Lazeas D. (eds.), *Cosmopolitanism without Foundations*, Zeta Books, Belgrado, pp. 142-166.

agonista de la política por parte una segmento de la tradición filosófica política de los últimos 20 años, mas precisamente en los albores de la década de los noventa con Jhon Rawls y Jürgen Habermas entramos en una lectura en la que la filosofía política se construye desde dos ángulos de lectura: la liberal neo-kantiana y la comunicativa/racional. De otro lado, esquinzo la necesidad de rehabilitar el carácter adversarial de la política y de lo político en el marco de nuestros sistemas democráticos contemporáneos.

En un segundo apartado presento, por un lado, la fuerza teórica de la noción de *agonística* y presento la *tensión-sostenida* como noción a través de la cual damos cuenta del carácter latente y adversarial de los conflictos que se producen en torno a las identidades culturales y/o raciales colectivas, en el seno de nuestras sociedades contemporaneas. Por otro lado, ofrezco un breve ejemplo de esta *tensión-sostenida* a través del caso colombiano.

1. La agonística como categoría de análisis

Como se señaló antes, en los albores de la década de los noventa entramos en una lectura en la que la filosofía política se construye desde dos perspectivas o visiones: una de corte liberal neo-kantiano representada en los trabajos del filósofo Jhon Rawls, y la otra denominada comunicativa/racional, asociada al también filósofo Jürgen Habermas cuyo discurso se sitúa en la línea de la llamada Escuela de Fráncfort,⁸ y quién de manera exhaustiva muestra el carácter dialógico de las relaciones de racionalización moderna del mundo.⁹

⁸ Grupo de intelectuales alemanes del Instituto de investigaciones sociales se la ciudad de Fráncfort. Estos van a desarrollar los paradigmas que fundan la filosofía social, también llamada teoría crítica. A partir de 1950 se le conocerá con el nombre de "escuela de Fráncfort" a los intelectuales de esta corriente. Son ampliamente conocidos Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse y Erich Fromm.

⁹ En la acción comunicativa o acción orientada al entendimiento, los actores no buscan el éxito, ni buscan la consecución de ciertos fines, sino que "*persiguen sus fines individuales bajo la condición de que sus respectivos planes de acción puedan armonizarse entre sí sobre la base de una definición compartida de situación*", Habermas, Jürgen (1987), *Teoría de la Acción Comunicativa*, Taurus, Madrid, p. 367.

Para la primera de estas lecturas (la liberal neo-kantiana) el nuestro es un mundo en el que los principios de la libertad, la igualdad y la justicia han encontrado un lugar privilegiado e irreversible dentro del sistema del derecho internacional. Así el sistema de la ley y del derecho es el depositario del modelo moderno (occidental) coronado por el discurso liberal de Derechos Humanos en el que las identidades colectivas han dado paso a la persona. En cuanto a la segunda lectura (la comunicativa/racional), ésta se funda en una fuerte creencia en el discurso de la antropología filosófica, la más humanista, aquella que piensa que la humanidad está destinada a entenderse ya que nuestro mayor atributo como humanos es la comunicación y ésta tiene como fin el diálogo comunicativo entre congéneres. Como podemos observar, si tenemos en cuenta estas dos visiones, queda claro que no existe actualmente un proyecto democrático basado en el carácter antropológico insociable del hombre. ¿Qué piensa al respecto Chantal Mouffe?

En el *Liberalismo, pluralismo y ciudadanía democrática*, Chantal Mouffe nos permitirá re-pensar la situación de tirantez que se presenta con la existencia de la pluralidad y, en general, de todo tipo de identidad colectiva al interior de los Estados-nación democráticos y republicanos. En ese ensayo, cuyo interrogante mayor es “¿cómo concebir la comunidad política y la ciudadanía, entendida como pertenencia a esa comunidad, de tal manera que sea compatible con el pluralismo?” Mouffe declara que:

La cuestión del pluralismo no puede abordarse adecuadamente si no se reconocen las formas de exclusión, con las violencias que implican, en lugar de disimularlas bajo el velo de la racionalidad. La especificidad de la democracia pluralista, no es la ausencia de dominación y de violencia, sino el establecimiento de instituciones que permiten limitarlas y enfrentarlas. Ahora bien, esto se vuelve imposible cuando la violencia se oculta bajo la máscara de la racionalidad, la cual sirve para alejar a las instituciones del debate público. Con el fin de evitar esta clausura del espacio democrático, debemos abandonar la idea de que pueda existir un consenso político “racional” que no implique ningún acto de exclusión. Sólo si abandonamos la ilusión de un poder basado en el consenso racional de sus sujetos, podremos realizar una verdadera reflexión sobre la democracia y sobre el pluralismo¹⁰

¹⁰ Mouffe, Chantal (1997), *Liberalismo, pluralismo y ciudadanía democrática*, Colección

Estas palabras resumen bien la postura teórica de la autora en torno al debate de los pluralismos¹¹ culturales al interior de las sociedades democráticas modernas. Para Mouffe, los pluralismos no son ajenos al conflicto y al antagonismo, así, intenta decir y buscar –a todo coste– la anulación de estos dos fenómenos, en lugar de favorecer el pluralismo, puede llegar a ponerlo en peligro, toda vez que los discursos de un consenso racional terminan, necesariamente, imponiendo una forma y una estructura de inclusión a favor de *unos* (los que aceptan los términos del acuerdo en el consenso) y en detrimento de *otros* (aquellos que no aceptan los términos del consenso) de ahí que sea una ilusión pensar que pueda existir un consenso político “racional” que no implique ningún acto de exclusión .

Dicho en otros términos, para Mouffe no es posible la “reabsorción” armoniosa de las *alteridades*, en una unidad política que englobe la totalidad social. La razón de este imposible, se debe a que la *alteridad* no es domesticable. Diciendo esto, Mouffe no desconoce el valor ético y político de la tradición neo-kantiana (Habermas, Rawls, Dworkin) que defiende la idea de posibilidad de un consenso en el seno de una comunidad ideal de comunicación. Para ella, esta idea de *lo* político, como horizontes de perfectibilidad humana es valiosa, sin embargo, no responde a la pragmática por *la* política.¹² Existe, entonces, una incompatibilidad latente.

Temas de la democracia, Serie Ensayos, núm. 2, Instituto Federal Electoral (IFE), México, p. 35.

¹¹ Aunque la autora usa estos términos en singular, yo hablo de pluralismo y alteridad en plural, por dos razones: la primera, los argumentos de Mouffe son válidos no sólo para los casos de pluralismo político o de proyectos de comunidad política, sino también cultural, sexual, racial. Segundo, en estrecha relación con el primero, es que al hablar de los pluralismos y de las alteridades, deseamos poner en perspectiva de análisis el concepto de Mouffe, es decir, que deseamos emplear de inmediato su discurso como recurso explicativo que sirva al propósito del apartado.

¹² *Lo político* como concepto hace parte de la esfera de lo ontológico, es decir, que en la filosofía lo político tiene que ver con la manera misma de concebir la institución de la sociedad. Es en el espacio de *lo político* en donde tienen lugar la dimensión del antagonismo (que puede tomar formas diversas y emerger en el marco de relaciones sociales distintas) en donde se hace presente el carácter *agonístico* del cual habla Mouffe, el cual no puede ser nunca eliminado del todo. Por el contrario, *la política* se refiere a las prácticas de la política convencional (discursos, reglas, etc.) que busca establecer/ mantener un orden y organizar la coexistencia humana, la política no se encuentra exenta del antagonismo ya que ella está atravesada por lo político.

La incompatibilidad se explica porque, de un lado, la lógica de la democracia requiere de identidades equivalentes para materializar su fuerza de acción y organización, y del otro lado, la lógica del pluralismo liberal encarna la diferencia, dado que la construcción de la individualidad tan sólo es posible en el respeto de ésta.¹³ De manera que para la autora no habrá punto de equilibrio perfecto, puesto que la tirantez entre identidad y alteridad, hace parte estructural de las sociedades modernas. Lo mejor es estar atentos a mantener la negociación entre estas dos, sin buscar la equivalencia completa a través de la noción de ciudadanía, por ejemplo, y sin defender la alteridad absoluta recurriendo a un “esencialismo estratégico”.¹⁴ Dicho en los términos de Mouffe “*la condición de posibilidad de la comunidad política es, al mismo tiempo, la condición de imposibilidad de su realización*”.¹⁵

Para salir al paso ante esta situación de lo que yo calificaré más adelante de *tensión-sostenida*, Mouffe propone pensar una “democracia pluralista” (centra su interés en el bien común) y en la cual los individuos aceptan reunirse en torno a una “práctica de civildad” (centra su interés en las reglas de la vida en común)¹⁶ y se hacen así ciudadanos. En este caso hay que entender la ciudadanía como una identidad política, de esta forma, en la “práctica de civildad” la cohesión no descansa en una idea sustancial del “bien común”, sino en principios ético-políticos de conducta en tanto que

¹³ Mouffe, Chantal (1997), *Liberalismo*, op. cit., p. 39.

¹⁴ El concepto de esencialismo estratégico de Gayatri Spivak (1987) sostiene que la fijación provisoria de una esencia cualquiera (genero, clase o etnia) aunque sabiéndola artificial y construida puede ser estratégicamente útil en el proceso de empoderamiento de una minoría o la emergencia de acciones colectivas. Este concepto ha sido criticado sobre todo por el feminismo, considerando que el mismo presupone una separación entre un ello y un nosotros, una nueva exclusión se opera la cual estaría justificada en la pretendida utilidad estratégica del esencialismo. Ahora bien en un contexto de crispación de las identidades mantener el *esencialismo estratégico* como directiva discursiva entraña como consecuencia el afirmar que existen esencias culturales, de género o de clase. Una suerte de determinismo que se reinstala de nuevo en la consideración de los espacios y relaciones sociales.

¹⁵ Mouffe, Chantal (1997), *Liberalismo*, op. cit., p. 41.

¹⁶ Mouffe recupera esta distinción de la hecha en 1975 por el británico Michael Oakeshott en *Human Conduct* entre dos tipos de asociaciones humanas, las *universitas* y las *societas*. Las primeras defienden una idea de “interés común” mientras que las segundas hablan en términos de “reglas de república”, *ibid.*, pp. 43-44.

ciudadanos. Como ella misma lo indica, los ejemplos más claros del tipo de principios ético-políticos lo constituyen las ideas de libertad e igualdad. Así, la ciudadanía política, en una democracia moderna, supone respetar la exigencia de tratar a los demás como libre e iguales, en ello debe reposar la “práctica de civildad”.

Consciente de que estos principios ético-políticos, al ser normativos, se hallan sujetos a interpretaciones varias, esto es, que la libertad y la igualdad pueden ser interpretadas y asumidas de maneras diversas, según los individuos y los contextos, Mouffe habló de “ciudadanías plurales”.¹⁷ Para la filósofa belga, en la medida en que los sujetos políticos también son agentes que hacen parte de otras comunidades no políticas en las cuales priman las nociones del bien y de la vida buena (por ejemplo, las comunidades religiosas, culturales, de género, etc.) y que estas otras comunidades pueden llegar a informar las “prácticas de civildad”, parece lógico suponer que la ciudadanía es plural. El problema radica en que en la formulación de esa idea pareciera que existe una contradicción inherente ¿cómo se puede ser ciudadano, esto es, pertenecer a la “comunidad política”, siendo que no es posible acatar de forma estricta y sin ambigüedad la “práctica de civildad”? Para tratar de responder Mouffe explica que en las sociedades democráticas modernas, los miembros están siempre negociando los principios ético-políticos normativos (de libertad y de igualdad) con su pertenencia a los otros tipos de comunidades, de las cuales también hace parte. Así, la autora antes que negar la contradicción, apoya sobre ésta su convicción de la necesidad de una permanente negociación a fin de mantener la tensión como un valor de *lo* político.

Las declaraciones de Mouffe resuenan como una crítica al Liberalismo político (de un Rawls, y de un Habermas) en la medida en que para ella la ciudadanía no puede ser vista como un producto de las ciencias del derecho, es decir, que ésta no se expresa únicamente según las reglas establecidas por las normas jurídicas; ni se puede reducir a un “estatuto legal” como lo supone el liberalismo político, ya que la ciudadanía se halla inscrita en un contexto. Para que la ciudadanía sea una “identidad política” se requiere

¹⁷ Otros autores han planteado esta idea de una ciudadanía diferenciada como respuesta y resultado de la pluralidad cultural, ver por ejemplo Kymlicka, Will (1996), *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona.

que ella sea activa, es decir, que sea el resultado y expresión de una libertad positiva (Berlin, 1955), de conformidad con la cual los miembros de la “comunidad política” tienen la certeza de que pueden estar de acuerdo con los principios de las “prácticas cívicas” y al mismo tiempo ser libres para elegir su propia y particular “idea del bien”, su modo de “vida buena”. De manera que en la “comunidad política” de la “democracia plural” la “ciudadanía plural” tiene lugar entre *adversarios* u oponentes a convencer y no entre enemigos a destruir.¹⁸

Lo anterior conduce a suponer que Chantal Mouffe cree que se puede estar de acuerdo con los valores ético-políticos de libertad e igualdad, pero diferir en cuanto a su substancialidad, en esto radica la tensión y el conflicto. La pregunta que podemos legítimamente hacernos es si a partir de esta postura mouffetiana ¿podría inferirse que en una sociedad como la francesa (democrática, moderna y republicana) un musulmán practicante que respete la libertad e igualdad de los otros no practicantes –independientemente de la substancialidad que los otros pongan detrás de esos dos términos– tiene el derecho de aplicar sus reglas de vida religiosa a sí mismo e imponerlas a sus familiares, incluso si ellas resultan chocantes ante los ojos de los otros no practicantes? ¿Sería este un ejemplo de lo que Mouffe llama una “ciudadanía plural”, en la cual se enfrentan *adversarios*, que si bien comparten los principios ético-políticos de libertad e igualdad, están luchando por “imponer interpretaciones distintas” de los mismos?

2. La “tensión-sostenida” y la pluralidad cultural

En su libro *En torno a lo político* (2007) Mouffe profundiza su análisis explicando en qué consiste pensar la dimensión de una *democracia agonista*. Para Mouffe pensar la democracia desde lo agonístico supone superar, por un lado, el modelo de la confrontación irresoluble del binomio *amigo/enemigo* planteado por Carl Schmitt (1932)¹⁹ para quien una sociedad regida por el liberalismo político es una sociedad en la cual el individuo es el centro y referente fundamental, y ello por encima de toda colectividad. Desde esta

¹⁸ Mouffe, Chantal (1997), *Liberalismo*, op. cit., p. 47.

¹⁹ Schmitt, Carl (2009), *El concepto de lo político*, Alianza editores, Madrid.

perspectiva schmittiana toda identidad colectiva es negada, lo que revela para Schmitt el límite de todo consenso racional y el *impasse* de lo político. Por otro lado, no cree en la conveniencia de un elogio ciego del nuevo *paradigma político liberal deliberativo* (Habermas, Rawls, Dworkin) que pregona la solución racional a todo conflicto (causado por intereses opuestos entre individuos) por vía del diálogo racional y razonable, como si todo conflicto pudiera, indiscutiblemente, ser resuelto y toda sociedad pudiera ser pacificada gracias a ello.

La consecuencia que se observa al pensar y tratar la democracia y lo político de tal manera es el olvido claro y sin equívocos de una dimensión emocional que hace parte del juego de las relaciones antagónicas dentro de lo político y de la política. Es por ello que Mouffe declara que “la política democrática no puede limitarse a establecer compromisos entre intereses o valores, o a la deliberación sobre el bien común; necesita tener un influjo real en los deseos y fantasías del agente. Con el propósito de lograr movilizar las pasiones hacia fines democráticos, la política democrática debe tener un carácter partisano”.²⁰ Así, Mouffe sostiene que en los dos modelos mencionados arriba, siempre habrá una solución no imparcial a los conflictos: o bien por la imposición violenta, real o simbólica, de unos sobre otros (Carl Schmitt) generando el binomio *vencedor/vencido*; o bien por la imposición argumentativa, la persuasión de unos por otros (liberalismo político), también, en este caso el binomio *nosotros/ellos* suele terminar favoreciendo a unos en detrimento de los otros.²¹

Precisamente, Mouffe cree que para superar este *impasse*, es importante tener en cuenta un aspecto importante de lo humano que ha sido evadido, tanto por el *paradigma del antagonismo schmittiano* como por el *paradigma político liberal deliberativo*, a saber “la identificación colectiva”²² y que incluye

ACTA SOCIOLOGICA NÚM. 71, SEPTIEMBRE-DICIEMBRE DE 2016, pp. 195-217.

²⁰ Mouffe, Chantal, (2007), *En torno a lo político*, p. 13-14.

²¹ En este sentido, podríamos decir, siguiendo a Benasayag y a Rey, que pareciera que dentro del paradigma político liberal deliberativo toda la rivalidad es aceptable en la medida en que no ponga en peligro el sistema (democracia) y sus fundamentos, cuando esto ocurre los ellos no pueden entrar en la negociación con *nosotros*, puesto que representan, de entrada, un peligro para nuestro mundo (Benasayag, Miguel, Angélique del Rey (2007), *Eloge du conflit*, La Découverte, Paris, pp. 14-17).

²² Apoyándose en el psicoanálisis de Freud y Lacan, Mouffe recuerda que Freud explica que como parte del proceso de frenar los instintos del thanatos se busca “establecer

los afectos y las pasiones. Es por ello que la autora propone transformar el *enemigo* en *adversario* (portador de una identificación colectiva) y resituar el carácter *agonista* en el centro de la democracia, recuperando de esta forma este aspecto olvidado de la tradición política liberal. El cambio es significativo, ya que el *enemigo* ha de ser destruido, por el contrario el *adversario* ha de ser persuadido o disuadido. De este modo nos dirá que su visión agonista de la política y de la *democracia agnóstica* debe entenderse como el escenario en el cual:

Los adversarios inscriben su confrontación dentro de un marco democrático, pero este marco no es percibido como algo inalterable: es susceptible de ser redefinido mediante la lucha hegemónica. Una concepción agonista de la democracia reconoce el carácter contingente de las articulaciones político-económico-hegemónico que determinan la configuración específica de una sociedad en un momento dado. Son construcciones precarias y pragmáticas, que pueden ser desarticuladas y transformadas como resultado de la lucha agonista entre los adversarios (...) la lucha agonista debería introducir nuevos sentidos y campos de aplicación para que la idea de democracia se radicalice (...) no en la forma de una negación abstracta, sino de un modo debidamente hegemónico, mediante un proceso de desarticulación de las prácticas existentes y de creación de nuevos discursos e instituciones.²³

Pareciera que para la autora *lo político*, entendido como antagonismo, se hace presente, necesariamente, en los actos de las instituciones hegemónicas y en este sentido no se puede perder de vista que con frecuencia estamos ante la *política como hegemonía*. Ello cobra una importancia mayor ya que expresa unas dimensiones de la vida social, es

identificaciones fuertes entre los miembros de una comunidad" la formación de un *nosotros* que requiere necesariamente la existencia de un *ellos*, entre *nosotros* habrá oposición, pero no necesariamente enemistad, no obstante, la relación *nosotros /ellos* encarna el antagonismo. En cuanto a Lacan, ella recuerda que estos sostienen que las formas sociopolíticas de identificación requieren del *goce*, es decir, de una dimensión afectiva que da cohesión al grupo o comunidad que se moviliza políticamente. Mouffe cita el ejemplo del nacional socialismo para recordar como la dimensión afectiva del goce y de la identificación colectiva están presentes en la vida política de las sociedades, Mouffe, Chantal (2007), *En torno a lo político*, op. cit., pp. 33-34.

²³ Mouffe, Chantal (2007), *En torno a lo político*, op. cit., p. 39-40.

decir, que las practicas institucionalizadas del poder –que suponen separación, distinción y exclusión– no deben estar ausentes de los debates teóricos (tanto a la izquierda como a la derecha) en torno a la democracia hoy.

De esta forma consideramos que pensar *lo* político como espacio de *agonística* es imaginarlo como lugar de confrontación y conflicto entre adversarios, que yo denomino una *tensión-sostenida* para referirme al carácter constante y latente de conflictividad que acompaña todo proceso político.²⁴ En efecto, las negociaciones entre los adversarios, no necesariamente deberán concluir una lógica de *vencido/vencedor*, propia de la relación *amigo/enemigo*; tampoco se debe esperar que ellas acaben en acuerdos racionales y razonados como lo sugiere el liberalismo político. Siendo que en la relación entre adversarios la *tensión –sostenida* es la norma, la no consecución de un acuerdo no ha de ser vivida como un fracaso, ni de la razón ni de *la* política, cuando el desacuerdo se instala— esta experiencia debe ser vista como una oportunidad de inventar nuevas formas de negociación que no anulen la tensión en tanto que fundamento de *lo* político.

Pienso que a partir de los trabajos de Mouffe²⁵ se puede ver que el conflicto, entendido como una tensión entre adversarios (que no por estar confrontados buscan necesariamente la eliminación física, moral o simbólica de su oponente) debe tener lugar en una democracia que fomente el carácter agonista de *la* política, sin que su existencia anule el poder regulador y de pacificación social defendido por el paradigma deliberativo. A lo que debemos apostarle es a la construcción de un *nosotros/ellos* compatible con la existencia del pluralismo, de todos los pluralismos, en democracia. Lo anterior nos recuerda que la democracia no es intocable ya que no es un proyecto acabado. Justamente esa creencia, errónea, en la democracia como proyecto acabado ha “autorizado” a los más optimistas a decir que hemos llegado al final de la historia (Fukuyama, 1994) en la medida en que somos portadores de un modelo perfecto de la política. Por

²⁴ La noción de tensión-sostenida aparece por la primera vez en mi trabajo de investigación doctoral, Montes Montoya, Angélica (2012), *Qu'est-ce qu'un Noir?: Pour une critique du multiculturalisme*, Université Paris 8 Vincennes Saint-Denis, Paris.

²⁵ Sin olvidar el interesante trabajo de Benasayag (2007).

el contrario, *la democracia agonista* debe hacernos ver el carácter siempre perfectible de la democracia y repensar el lugar de la izquierda hoy desde esta perspectiva, para ofrecer una dinámica nueva a la oposición derecha/izquierda en Europa y en América Latina.²⁶

Pienso, así, que el llamado “carácter adversarial de lo político” usado por Mouffe, para analizar el rol de la izquierda en la vida política y la democracia, en un contexto en el cual el colapso del modelo soviético nos ha dejado como realidad el advenimiento hegemónico del neoliberalismo,²⁷ puede ser igualmente útil para pensar las identidades culturales y etno-raciales colectivas. De esta forma reconceptualizo la noción de *agonística* pensado inicialmente para tratar los temas del pluralismo político, para pensar en la situación de *tensión-sostenida* que rodea la existencia de la pluralidad cultural y colectiva dentro de la sociedad democrática y moderna: la tensión-sostenida de la identidad etno-racial.²⁸

Antes de entrar en materia estimo conveniente una digresión para recordar al lector que desde la emergencia del discurso en torno a la “política de la diferencia” (Taylor) y de la “ciudadanía diferenciada” (Kymlicka) tomó fuerza la idea de que no sería posible pensar la identidad más que en términos del individuo, solicitando por esta razón el respeto de las identidades colectivas (culturales, raciales, étnicas, sexuales, físicas, etc.) con el fin de ofrecer a éstas un espacio en la vida política y social, es decir, en el espacio público de los Estados multiculturales.

²⁶ Ver Mouffe, Chantal (2015), *Agonistiques. Penser politiquement le monde*, Beaux-Arts de Paris éditions, Paris; y (2016), *L'illusion du consensus*, Albin Michel, Paris.

²⁷ Mouffe, Chantal (2007), *En torno a lo político*, op. cit., p. 38.

²⁸ Con este adjetivo compuesto de dos términos busco señalar la existencia de los marcadores, socialmente contruidos, entorno a la cultura (etnia, como clasificación particular y situada) y a los aspectos biológicos (raza, que históricamente se presentaron como siendo más general y globalizante, cargándolos así de un alto significante peyorativo que condujo al racismo). Las dos nociones citadas han participado de la clasificación social de grupos humanos, sobre todos de aquellos confinados a la condición de minorías dentro de una sociedad o al interior de un Estado-nación. Es por ello que en el análisis de los fenómenos emergentes de los grupos que se auto identifican como afros, estimo necesario señalar la convergencia de estos dos términos para comprender la complejidad de la (re)construcción de las identidades que han de pensarse desde estos dos componentes cultura y raza los cuales son un hecho social. De este modo con el adjetivo “etno-racial” me refiero a los marcadores de identificación son asociados a un sujeto o un grupo y por el cual se asocia la cultura a los aspectos biológicos objetivos.

Luego, y en este mismo orden de ideas, cuando el filósofo canadiense Charles Taylor habla del reconocimiento del otro en su diferencia y autenticidad,²⁹ tiende un puente para unir a la noción moderna de la dignidad moral de la persona, la idea del reconocimiento. Este último se construye en y con el diálogo que el sujeto entabla con los otros sujetos que le son significativos. En consecuencia, cuando un Estado no garantiza el respeto de la dignidad –en los términos antes descritos– la sociedad política sigue dominada por una cultura que se impone como la Cultura³⁰ y que desprecia toda otra forma de ser y de vivir que no esté conforme a sus cánones y valores. De esta manera, la cultura hegemónica continua reproduciendo una imagen negativa y “despreciable” de todo modo de vida, toda cultura y toda comunidad histórica, que se distancie o que pretenda ocupar un lugar de igualdad en el espacio público. En el mejor de los casos tolerará la diferencia (como suele ocurrir con la homosexualidad), pero en ningún caso reconocerá que existe algo meritorio en esas otras formas de vida o en esas otras culturas. Con lo que no será una sociedad que entrone el reconocimiento como un valor esencial.

Para evitar esta situación y poner fin a escenarios de no reconocimiento a poblaciones específicas al interior de sociedades modernas (indígenas, negros, mujeres, homosexuales, etc.) el discurso filosófico del multiculturalismo sostiene la necesidad de respetar y fomentar la diferencia cultural por vía de una política del reconocimiento (Taylor). Esta política tendrá como pretensión, no sólo el dar cuenta de los elementos que constituyen la identidad de los sujetos que conforman estos cuerpos colectivos marginados o excluidos, sino también, que pretende crear las condiciones de posibilidad de una “ciudadanía diferenciada” (Kymlicka). Con dicha ciudadanía se busca dar cuenta del hecho que el mundo social está entrecruzado por grupos sociales cuyas vidas tienen múltiples maneras de ser afrontadas. Siendo que aquellos grupos son portadores de su propia y particular idea de vida buena (el Bien) que pudiera ser distinta a la de la

²⁹ Entiéndase, en lo que tiene de particular y determina su originalidad o lo que es lo mismo le define. Taylor, Charles (1994), *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona.

³⁰ Para saber más acerca de la construcción de la noción de civilización (portadora de la Cultura) ver Montes Montoya, Angélica (2010), *La Civilisation en question: le cas de l'Amérique Latine*, Paris. Informe elaborado a petición de la UNESCO, presentado en el marco de la conferencia “Día mundial de la Filosofía”, UNESCO, noviembre, 2010.

mayoría hegemónica, no por ello carecerían del derecho a exigir de las instituciones políticas públicas (del Estado), su protección y la realización de su propia y particular idea de vida buena.

Teniendo como telón de fondo esta digresión introductoria, volvamos a la idea evocada antes acerca de la *tensión-sostenida* sobre la identidad etno-racial. Si nos apoyamos en la idea de *tensión-sostenida* (inspirada de la visión agonística de *lo* político y de *la* política), creo conveniente afirmar que la pluralidad étnica y/o racial no debe ser asumida sin más, esto es, pensada al abrigo de las confrontaciones y anclada en aras del respeto del paradigma político discursivo y del consenso (Habermas, Rawls). Dicho en otros términos, no debemos suponer que el debate se encuentra cerrado y que todo cuestionamiento de la pluralidad deba ser visto como una patología social. Antes por el contrario, el cuestionamiento permanente y la no resolución definitiva acerca de éste y otros temas fundamentales de la vida en común, no han de ser asumidos como un fracaso de la razón y de lo razonable, sino más bien como la prueba del carácter de *tensión-sostenida* que anima *lo* político y *la* política la cual ya se encuentra presente en los fundamentos mismos de la teoría política.³¹

Del mismo modo, creo que merecen ser analizadas aquellas voces de crítica hacia los alcances de las políticas del reconocimiento –que han surgido en el seno de la academia de algunas universidades de los Estados latinoamericanos–³² las cuales llegan a declararse en contra de las políticas de “Acción positiva”, juzgando que éstas o bien se presentan como meras copias de la experiencia des-localizada del *multiculturalismo*

³¹ Es inevitable pensar en la idea de la agonística como próxima a la noción Kantiana de una “insociable sociabilidad” (1789) como inherente al género humano: “*Entiendo aquí por antagonismo la insociable sociabilidad de los hombres, esto es el que su inclinación a vivir en sociedad sea inseparable de una hostilidad que amenaza constantemente con disolver esa sociedad. Que tal disposición subyace a la naturaleza humana es algo bastante obvio. El hombre tiene una tendencia a socializarse, porque en tal estado siente más su condición de hombre al experimentar el desarrollo de sus disposiciones naturales. Pero también tiene una fuerte inclinación a individualizarse (aislarse), porque encuentra simultáneamente en sí mismo la insociable cualidad de doblegar todo a su mero capricho*” (Kant, Emanuel (1987), *Ideas para una historia en clave cosmopolita*, Tecnos, Madrid, pp. 8-9.

³² Ante todos de aquellas sociedades que han vivido procesos de cambios profundos de su institucionalidad admitiendo (¡por fin!) su heterogeneidad cultural, religiosa y étnica como ocurre en países tales que Colombia, Bolivia, Ecuador y aun México.

norteamericano; o bien son medidas que pierden de vista el carácter mestizo de las poblaciones de la región. Esas voces, decía, pienso que no deben ser silenciadas acusándoseles de posturas erróneas que desestimulan los procesos de empoderamiento de las minorías culturales; calificándolas como hijas del racismo endémico del euro-centrista que pervive en nuestros países, o como palabras de hombres y mujeres de otro siglo.

En efecto, en algunas ocasiones la crítica contra dichas voces se torna virulenta y descalificadora ya que se las considera en oposición a la necesaria y definitiva ruptura epistemológica con “occidente” y su matriz dominadora.³³ Esta actitud de rechazo virulento implica que estamos de alguna manera anulando al *otro* (todo aquel que se atreva a cuestionar la *Acción afirmativa*, por ejemplo) para ponernos *nosotros* (defensores del subalterno), es decir, que no escapamos al discurso de la anulación de los *otros* en aras de la victoria de un *nosotros*.

Cuando se procede de aquella forma, en última instancia se está asumiendo como único ángulo de lectura la confrontación *amigo/enemigo*, sólo que esta vez dicha confrontación está legitimada en el marco del sacro santo debate democrático racional y razonable, que muchos teóricos de la decolonialidad critican (dado el carácter “abstracto” y universalista de las estructuras de saber epistémico en el cuál se funda) pero el cual, no obstante, se revela conveniente para defender desde una trinchera a los sujetos subalternos (indígena, negro, mujer, inmigrante, etc.) blanco de la invisibilidad, la exclusión y el no reconocimiento durante siglos.

De esta manera, ante la pregunta ¿por qué es necesario admitir la *tensión-sostenida* que existe dentro del discurso teórico y el debate político de la identidad colectiva cultural en América Latina? respondemos, ofreciendo un ejemplo: el caso de los países de la región en los cuales se

³³ Pienso en particular en los discursos más radicales de lo que podríamos calificar como paradigma de la decolonialidad, ya que, para alguno de los autores adscritos a esta corriente de pensamiento, como por ejemplo Ramón Grosfoguel, la decolonialidad ha de ser vista como la posibilidad de una política radical más allá de las políticas de la identidad y de la articulación de un discurso crítico más allá del nacionalismo y el colonialismo. Ver Montes Montoya, Angélica y Hugo Busso (2007), “Entrevista a Ramón Grosfoguel”, *Polis* [En línea], consultado el 19 de julio de 2016. URL: <http://polis.revues.org/4040>.

ha reconocido la diversidad étnica-racial de las poblaciones negras, dando a éstas una existencia constitucional y política, como ocurre en Colombia,³⁴ por mencionar un caso concreto. En dicho caso, si bien es cierto que la creación de las nuevas “instituciones” de defensa de la *afrodescendencia* y la promoción de la “*afrocondición*” representan una justa victoria política y social de un grupos etno-racial subalternizado; o un claro ejemplo del reconocimiento político, social y simbólico. No obstante lo anterior, asumir (implícita o explícitamente) que esta reconocida “*afrocondición*” no pueda ser puesta en *tensión* por las lógicas propias de las luchas hegemónicas, equivale a suponer que en Colombia, por retomar nuestro ejemplo, nos encontramos en un proceso de negación de la democracia *agonística* y en consecuencia de la *tensión-sostenida* (está siempre en potencia) que supone la presencia de la pluralidad étnica y cultural en los espacios de la vida política y social de las sociedades occidentales y occidentalizadas. En circunstancias como la descrita, al negar la necesaria *tensión-sostenida* y la *política como hegemonía* se entra:

Primero, en la lógica de remplazar a un *ellos* por un *nosotros*, es decir, que a través del discurso “afro-negro” de los *ellos* “*afrodescendientes*”: los hombres y mujeres esclavos negros de ayer que encarnaban, junto a la exterioridad mayor del indígena, el gran otro del español y del criollo, de la América latina. Ese *ellos* tiene como objetivo de situarse en la posición del *nosotros* hegemónico (históricamente el blanco y/o el criollo explotador y colonizador) y que hace de los *nosotros* del ayer el *ellos/otros* de la nueva lógica discursiva de existencia y presencia en el mundo.

Segundo, en el descarte o la negación de la *tensión-sostenida* de lo político, entramos a suponer, imaginar y defender la idea de que con el reconocimiento de la pluralidad cultural y étnica, una vez instalado e institucionalizado, por vía del derecho, sus contornos han de permanecer estables, para poder consolidar el nuevo estatus cultural, político y social,

³⁴ En Colombia, se reconoce la existencia de poblaciones etno-raciales distintas a partir de la constitución política de 1991. En lo que respecta a la(s) población(es) negra(s) estas serán objeto de una ley específica (aun en vigor): la Ley 70 de 1993. Sobre este tema, ver Montes Montoya, Angélica (2015), *Représentation du sujet noir dans l'historiographie colombienne*, l'Harmattan, Paris; y Montes Montoya, Angélica (2009), “Ethnies multiples et nation unique: le cas colombien”, en *Revista Criterios*, vol. 2, núm. 1, Université San Buenaventura, Bogotá, pp. 109-123.

olvidado que incluso los mayores defensores del reconocimiento de la diferencia (en todas sus dimensiones) son conscientes del carácter ideológico que puede llegar a tener el discurso del reconocimiento³⁵ o como lo dice Mouffe se desconocerá, una vez más la posibilidad de “*una antropología que reconozca el carácter ambivalente de la sociabilidad humana y el hecho de que reciprocidad y hostilidad no pueden ser disociadas*”.³⁶

A manera de conclusión provisional, puedo decir que la democracia y específicamente los conflictos (entendidos como desacuerdos) latentes en torno a la pluralidad cultural y étnica al interior de nuestros sistemas democráticos hoy, supone la necesaria adhesión a una concepción de *lo político* y de *la política* que no busque la anulación del conflicto y la confrontación, sino que vea en éstos la fuente misma de su dinámica y la producción de sentido a través de la *agonística*. En este artículo he mostrado un primer bosquejo de la manera en que se puede recuperar la reflexión en torno a la noción de *agonística*, hecha por Mouffe en el marco de sus análisis acerca de los movimientos de derechas y de izquierda (pluralismo político) en Europa y en América Latina. Luego he propuesto la noción de *tensión-sostenida*, ello tras una reconceptualización de la noción mouffiana de *agonística* la cual me sirve de base de análisis fundacional de la *tensión-sostenida*, ésta se propone como una noción útil para pensar la conflictualidad permanente que envuelve la (re)creación identidad cultural colectiva dentro de nuestras sociedades que viven el hecho de la pluriculturalidad. La negación de esta *tensión-sostenida* lejos de permitir avanzar en la “negociación” entre adversarios por razones de identidad etno-racial, lleva a la reproducción de los maniqueísmos binarios de *amigo/enemigo* como “*grille de lecture*” de la pluralidad étnica y racial en los países latinoamericano, como por ejemplo Colombia.

³⁵ Como lo explica Honneth « *Bien loin de contribuer à l'amélioration durable de l'autonomie des membres de notre société, la reconnaissance sociale semble apparemment servir à la production de représentations conformes au Système (...) les individus sont poussés à adopter, au travers de processus de reconnaissance mutuelle, un rapport à soi spécifiquement qui les incite à assumer de leur plein gré des tâches et des devoirs servant la société* » (Honneth, Axel (2006), *La société du mépris: vers une nouvelle théorie critique*, La Découverte, Paris, pp. 245-246).

³⁶ Mouffe, Chantal (2007), *En torno a lo político*, op. cit., p. 11.

Así, he tratado de pensar la *tensión-sostenida* entre adversarios cuyas negociaciones (diálogos) no necesariamente han de conducir a un acuerdo racional y razonado, es decir, que si no se llegan a acuerdos ello no debe vivirse como el fracaso de *la política* y/o de la democracia. Por el contrario estos momentos han de ser vistos y vividos como la necesidad de pensar e inventar formas nuevas de instituciones o mecanismos democráticos que no exijan la anulación de *tensión-sostenida* (siempre latente, en potencia) en aras de la búsqueda de un consenso a todo precio el cual pudiera revelarse, parafraseando a Maalouf,³⁷ como un consenso asesino.

Si nos detenemos en el tema de la identidad cultural, es debido a que ella se halla en el centro de la democracia hoy, se trata de un aspecto clave en el debate en torno a la democracia y designa los contornos de una manera de concebir o de pensar nuestras sociedades del siglo XXI. Es por ello que en el presente artículo hablé de la democracia como espacio de tensiones y confrontaciones necesarias para escapar a la unidimensionalidad de la política y a la pacificación del debate público, ambos enemigos anunciados de la democracia.

Bibliografía

Citada

Benasayag, Miguel y Angélique del Rey (2007), *Eloge du conflit*, La Découverte, Paris.

Berlin, Isaiah (1955), *Libertad y necesidad en la historia*, Clarendon Press, Oxford.

Falk, Richard, Andrew Strauss (2003), "The Deeper Challenge of Global Terrorism: a Democratizing Reponse", en Daniele Archibugi (ed.), *Debating Cosmopolitics*, Londres, Verso, p. 206.

Fukuyama, Francis (1994), *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, Madrid.

Habermas, Jürgen (1987), *Teoría de la Acción Comunicativa*, Taurus, Madrid.

³⁷ Maalouf, Amin (1998), *Les identités meurtrières*, Grasset, Paris.

- Honneth, Axel (2006), *La société du mépris: vers une nouvelle théorie critique*, La Découverte Paris.
- Kant, Emmanuel (1987), *Ideas para una historia en clave cosmopolita*, (primera edición en alemán, 1784), Tecnos, Madrid,
- Maalouf, Amin (1998), *Les identités meurtrières*, Grasset, Paris
- Montes Montoya, Angélica (2010), *La Civilisation en question : le cas de l'Amérique Latine*, Paris, informe UNESCO, presentado en el marco del "Día internacional de la Filosofía", UNESCO.
- Montes Montoya, Angélica (2015), "The Creole Cosmopolitisation and the All-World", en T., Caraus & D., Lazeas (eds.) *Cosmopolitanism without Foundations?* Zeta Books, pp. 340.
- Montes Montoya, Angélica (2009), "Ethnies multiples et nation unique: le cas colombien", in *Revista Criterios* vol. 2 núm. 1, Université San Buenaventura, Bogotá, pp. 109-123.
- Montes Montoya, Angélica (2012), *Qu'est-ce qu'un Noir? Pour une critique du multiculturalisme*, Tesis doctoral *summa cum laude*, Université Paris 8 Vincennes Saint-Denis, Paris.
- Mouffe, Chantal (1997), *Liberalismo, pluralismo y ciudadanía democrática*, Colección Temas de la democracia, Serie, Ensayos núm. 2, Instituto Federal Electoral (IFE), México.
- Mouffe, Chantal (2007), *En torno a lo político*, FCE, Buenos Aires.
- Mouffe, Chantal (2014), *Agonistique: Penser politiquement le monde* (traducción de Denis Beaulieu) Beaux-Arts de Paris, Paris.
- Mouffe, Chantal (2016), *L'illusion du consensus*, Albin Michel, Paris.
- Rawls, John (1996), *El Liberalismo político*, Critica, Barcelona.
- Schmitt, Carl (2009), *El concepto de lo político*, Alianza editores, Madrid.
- Taylor, Charles (1993), *El Multiculturalismo y la política del reconocimiento*, FCE, 1ra edición en inglés 1992, México.
- Taylor, Charles (1994), *La ética de la autenticidad*, 1era edición en inglés 1991, Paidós, Barcelona.
- Spivak, Gayatri (2012), *In other worlds. Essays in cultural politics*, Routledge, 1ra edición 1987, New York.

Consultada

Habermas, Jürgen (1990), *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus.

- Habermas, Jürgen (1990), “Acerca del uso ético, pragmático y moral de la razón práctica”, en *Filosofía*, núm. 1, Mérida, Universidad de los Andes, pp. 5-24.
- Habermas, Jürgen (1997), “La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático del derecho”, en *Daímon*, núm. 15, Universidad de Murcia, Murcia, pp. 25-47.
- Habermas, Jürgen (1999), “Tres modelos normativos de democracia ”, en *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós.
- Jürgen, Habermas y John Rawls (1998), *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, Barcelona.
- Will, Kymlicka (1996), *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona.
- Charles Taylor (1994), *Multiculturalisme, Différence et démocratie*, Paris, Champs Flammarion, Paris.
- Charles, Taylor (2004), *Imaginario sociales modernos*, Paidós, Barcelona.

Leyes:

- Ley 70 del 27 de julio del 1993, D.O. 41.013
- Constitución Política de la República de Colombia, de 1991
- Ley 725 del 30 de diciembre del 2001, D.O. 44.662