

EL COSMOPOLITANISMO Y LA INTERCULTURALIDAD

Un análisis desde una contribución teórico-crítica

Luis Herrera Montero¹

Resumen: En la actualidad, el análisis y la crítica constituyen fundamentos de importancia social tanto en lo político como en lo teórico-epistémico. En esa lógica es que se propone este texto sobre cosmopolitismo e interculturalidad. Las temáticas cosmopolita e intercultural han sido abordadas mayoritariamente en forma disgregada, cuando son tópicos que requieren trabajarse articuladamente. El propósito para incursionar en un análisis integrado, respecto de estas dos categorías, responde a la necesidad de promover el reforzamiento de procesos de subjetivación alternativa para Latinoamérica y el planeta en su integridad. Se pretende que reflexionemos sobre la pluralidad de pueblos y culturas desde las urgencias de convivir y coexistir en este mundo, sin desmerecer el valor afirmativo de las diferencias societales y sin descuidar el conflicto dignificante y emancipador frente a una globalización homogeneizante y, al mismo tiempo, fraccionaria.

Palabras-clave: Crítica. Cosmopolitismo. Interculturalidad. Subjetivación. Diferencia.

Abstract: Currently, analysis and critique are social basis of relevant importance both politically and theoretically-epistemic. From this logic, this text is proposed to reflect on cosmopolitanism and interculturality. The cosmopolitan and intercultural topics have been addressed in a largely disintegrated frame, when they should be topics that require meticulous works. The intention to move into an integrated analysis on these two categories, responds to the need to promote the strengthening of alternative subjectivation processes for Latin America and the planet as a whole. It is intended to reflect on the plurality of peoples and cultures from the emergency to live and co-exist in this world, without detracting value affirmative of the societal differences, and without neglecting the dignifying and liberating conflict against a homogenizing globalization and at the same time, fractional.

Keywords: Critique. Cosmopolitanism. Interculturality. Subjectivation. Difference.

¹ PHD en Arte y Humanidades Universidad de Jaén España, Máster en Nuevas Tecnologías Aplicadas a la Educación Universidad Autónoma de Barcelona, Antropólogo Universidad Politécnica Salesiana. Docente Universidad Politécnica Salesiana Quito Ecuador

INTRODUCCIÓN

En América Latina constituyó y constituye aún una novedad importante la propuesta de interculturalidad promovida por los movimientos indígenas. Sin embargo, temáticas similares se han propuesto desde el cosmopolitanismo, no así, desde el multiculturalismo y el sincretismo cultural y religioso. En el presente trabajo, se intenta comprender al interculturalismo y al cosmopolitanismo como procesos de subjetivación desde la resistencia y el posicionamiento afirmativo de la diferencia.

El texto deja en claro la necesidad de articular el cambio social y la necesidad de compartir poder entre diferentes, a partir de rutas que direccionen un nuevo pacto político y ético, sostenido en rigurosos procesos de crítica y autocrítica. Es con base en esta argumentación que se propone comprender tanto lo intercultural como lo cosmopolita. Consecuentemente, el artículo no es resultado de una investigación de campo, sino un proceso reflexivo-crítico sobre una problemática de innegable vigencia no solamente para América Latina, sino para el mundo en su integridad.

El texto contiene tres capítulos. En primer lugar se expone las diferencias entre el cosmopolitanismo uniforme y el cosmopolitanismo divergente y translativo. En una segunda instancia se trabaja la interculturalidad como crítica al multiculturalismo y al sincretismo cultural y religioso. Finalmente, una tercera parte tiene relación con la necesidad de direccionarse socialmente hacia devenires de subjetivación intercultural y cosmopolita divergente.

1.- Del cosmopolitanismo uniforme- tradicional al cosmopolitanismo divergente y translativo

El cosmopolitanismo tiene una vieja historia, que se remonta a la cultura grecorromana. Respecto a esta categoría, sobresalen las corrientes estoicas de Séneca y Marco Aurelio. Estos dos autores debatieron el localismo de la polis aristotélica, concibiendo a los ciudadanos como ciudadanos no de un lugar sino del mundo o miembros de la comunidad universal. En la misma perspectiva de significado puede identificarse a Kant (1987), para quien el derecho debía superar sus connotaciones nacionales y elevarse hacia una concepción y aplicación universales, es decir, hacia el cosmopolitanismo.

Los contenidos expuestos por los filósofos estoicos como por la filosofía kantiana, direccionan al cosmopolitanismo hacia procesos de subjetivación estandarizante, muy útil para la sociedad capitalista, donde lo universal se eleva como dominante. De este modo, se desestima la propuesta de subjetivación como resistencia, diferencia y singularidad, sostenida por Deleuze y Guattari (2007), que es la que interesa exponer en este artículo. La subjetivación se la define no desde la connotación del dualismo cartesiano, que divorciaba al sujeto y al objeto, como tampoco desde la exclusión positivista de la verdad como objetividad. La subjetivación constituye procesos estrechamente vinculados con la realidad; es producción de subjetividades y sujetos, tanto funcionales a las lógicas de dominación social, como disfuncionales en cuanto resistencias. Resistir para Deleuze y Guattari es coexistir desde el valor afirmativo de ser diferente. Muy al contrario de lo argumentado por la dialéctica hegeliana, donde la contradicción, presencia plena de la diferencia, fue concebida como negatividad (Hardt, 2004). La diferencia es, sin duda, singularidad potente. Entonces, definir al cosmopolitanismo a partir del predominio universalizante, que uniforma la multiplicidad social y deslegitima la potencia de lo singular, es anular la existencia de diversidad de pueblos en franca resistencia respecto del individualismo de la sociedad capitalista.

Rosi Braidotti (2009), una auténtica potenciadora del pensamiento rizomático de Deleuze y Guattari, eleva su discrepancia con el cosmopolitanismo de Nussbaum, una franca heredera del pensamiento kantiano del término, para quien esta categoría es ejemplificación del universalismo abstracto y la única postura capaz de suministrar compasión y respeto (p.33). En esa dirección, se retoma la crítica de Bhabha², para quien la perspectiva cosmopolita de Nussbaum es un “sí mismo” situado en círculos concéntricos, comprendidos como ciclos de afiliaciones que se mueven desde lo más concentrado (la familia, la etnia) a lo más amplio (la humanidad global). En definitiva, Bhabha cuestiona el tradicionalismo cosmopolita de Nussbaum y propone una noción de cosmopolitanismo traslativo, sustentado en la multiplicidad de pertenencias, donde la subjetividad no es unitaria, sino sujeta a flujos constantes de transformación (Braidotti, 2009: 34-35).

En la actualidad, Ulrich Beck considera que el cosmopolitanismo es opuesto a cualquier tipo de nacionalismo o localismo, pero también a la homogeneización autoritaria de perspectivas universalistas de la modernidad globalizante. El cosmopolitanismo debe comprenderse con base en la diversidad sociocultural; es decir, desde un enfoque que se

² Conforme referencia que realiza Braidotti sobre esta autora

sostenga en la vigencia y valor de la comunidad mundial, pero sin desconocer ni obviar su composición plural. Ulrich Beck considera urgente pasar de una perspectiva de globalización a otra de cosmopolitización, que supone la convivencia de múltiples formas de vida transnacional, claramente en contradicción con la perspectiva unipolar del neoliberalismo. En una propuesta de mayor radicalidad, James Clifford concibe que el cosmopolitanismo es discrepante, en tanto encuentro de diferencias culturales, sin perspectivas dominantes de homogeneización. James Clifford comprende el cosmopolitismo discrepante de la siguiente manera:

- a) es contrario a cualquier tipo de absolutismo étnico: socava en sus bases cualquier tentación, en cualquier nivel, de pureza étnica;
- b) viene a significar “afiliaciones múltiples” (hibridismos, transnacionalismos) antes que “multiculturalismos” (acordados con naciones esencialistas de cultura, definidas sobre la base de pertenencias nacionales);
- c) representa un elemento indispensable para aquellas políticas migratorias que no intentan basarse necesariamente en las premisas de una asimilación de tipo “todo o nada”. Mantiene como premisa el derecho a la diferencia;
- d) no se dirige a la transformación sistémica, representa en cambio una forma de “contratación. Aparece ligado a la necesidad de supervivencia local capaz de articular futuros significativos;
- e) según Clifford, las experiencias cosmopolitas proveen puntos de partida para una articulación política, pero de ninguna síntesis estratégica, insiste, puede pretender trascenderlas. Desde su óptica, las diferencias culturales –de género, étnicas, de raza – no pueden ser superadas. El desafío consiste, entonces, en la capacidad de articularlas en una nueva síntesis progresista socialista;
- f) por este motivo, el cosmopolitismo discrepante se base en las “políticas de la identidad”, ningún cosmopolitismo progresista puede verse hoy investido de los ideales “abstractos” y “universalistas” de la Ilustración;
- g) finalmente, el cosmopolitismo discrepante se cristaliza en los espacios “cosmopolíticos”/diaspóricos. Habla de “post-políticas” de la identidad y no de “antipolíticas” de la identidad. En este sentido, repiensa y pluraliza la noción de cosmopolitismo. Concibe las identidades culturales como el efecto de la “dislocación” y de la consiguiente “relocalización”, como es resultado de “afiliaciones múltiples”. En la

perspectiva cosmopolita contemporánea, concluye, Clifford, toda identidad sólo puede ser traducida y multi-situada (Mellino, 2008: 184-185).

Las reflexiones desde un cosmopolitanismo traslativo y discrepante se alinean indudablemente en una perspectiva posestructuralista de episteme y postura ética, sostenidas e un nuevo materialismo y formas múltiples de responsabilidad. Lo que se rescata del posestructuralismo es comprender la ética desde la crítica a la modernidad, que parte de los contenidos más radicales del marxismo y del psicoanálisis, en términos epistemológicos, no de política panfletaria. La radicalidad a la que se hace referencia, no significa, a su vez, que el posestructuralismo tenga un evidente alineamiento con estas tendencias, se está reconociendo únicamente aquellos contenidos de radicalidad epistémica, pues el posestructuralismo es también crítico de esas posturas que encubren mantos universalizantes desde el inconsciente y desde el materialismo histórico. Esta postura posestructural, sostenida en la multiplicidad y de la interconexión de diferencias, conforme lo destaca Braidotti, promovió el reconocimiento de aquellas realidades sociales más allá de lo eurocéntrico y sus esquemas de dominación, que influyeron para el surgimiento del pensamiento poscolonial. Esta aseveración invita a tomar en cuenta lo sostenido por Spivak:

Dada la división internacional del trabajo de los países imperialistas es muy apropiado que la mejor crítica de los universales éticos, políticos y sociales europeos, aquellos conceptos reguladores, provengan del norte del Atlántico. Pero lo irónicamente apropiado en la era poscolonial es que esa crítica encuentre su mejor representación lejos del norte del Atlántico, en las ruinas del imperialismo³.

Ante la presencia de ejercicios de hegemonía capitalista y de la modernidad a nivel global, no se puede desconocer la presencia de manifestaciones de contra hegemonía en pluralidad de regiones del mundo. Es innegable que a partir de la segunda mitad del siglo XIX, los pensamientos críticos marxistas y anarquistas se elevaron como los más notorios en oposición al sistema capitalista, cuya irradiación se extendió por otros continentes durante gran parte del siglo XX. De igual manera debe catalogarse al pensamiento crítico posestructural y su franco cuestionamiento a la modernidad como modelo civilizatorio, a la ciencia como referente exclusivo de verdad y a las perspectivas funcionalistas estructuralistas predominantes en las ciencias sociales. La confrontación entre hegemonía y contra hegemonía en el mundo gestado desde la revolución industrial y, posteriormente, por la revolución

³ Cita realizada por Braidotti (2009). Revisar el texto citado (p.50)

científico técnica, dejan en claro que ninguna realidad se construye en aislamiento, sino que el planeta constituye una realidad con múltiples interconexiones y fugas.

Es necesario enfatizar que Occidente nunca se instituyó y desarrolló sin contribuciones de otras propuestas y existencias culturales. El mismo Federico Nietzsche (1992) reconoce, en “El nacimiento de la tragedia”, el valor dionisiaco de los alucinógenos usados en las fiestas sagradas indígenas. En la actualidad nadie puede negar la influencia de Nietzsche en el pensamiento posestructural: Foucault y Deleuze lo destacan de manera distintiva. En pleno tiempo de la modernidad global, la interdependencia no puede obviarse arbitrariamente. Ahora creer, durante este tiempo de globalización, que otras epistemes no influyeron en el pensamiento occidental o tuvieron una presencia marginal, también debe evaluarse. En términos de pensamiento hegemónico, obviamente, lo gestado epistémicamente por mundos fuera de lo estrictamente occidental, dejó también huella en el pensamiento posestructural. No son escasas de valor epistémico las citas que De Certeau y Deleuze y Guattari hicieran respecto de los aportes de Carlos Castañeda y sus vivencias con un indígena chamán tolteca. Entonces el pensamiento posestructural y su propuesta rizomática de subjetivación no es ajena a las contribuciones que pueblos indígenas hicieran a través de mágicos escritos y narrativas receptadas en diversidad de trabajos antropológicos.

En esta parte del análisis, es necesario clarificar que no se trata de equiparar la dominación capitalista con la producción epistemológica y teórica de Occidente. Desde este parámetro interpretativo, sugerir que los pensamientos decoloniales son autónomos, debe sin duda someterse a crítica. La misma Spivak (1999) reconoce que no se trata de desentenderse de Occidente, la prioridad está en la emancipación de los sectores subalternados. En Latinoamérica tampoco se puede negar la influencia de Occidente en los pensamientos de crítica de mayor radicalidad: el marxismo, la teología de la liberación y el pensamiento descolonizador no pueden excluirse de las propuestas de interculturalidad que tiene similitudes con el cosmopolitanismo discrepante.

Enrique Dussel (2007) es uno de los emblemas del pensamiento crítico desde un enfoque descolonizador. Este autor comparte una breve panorámica histórica del pensamiento de la izquierda de Latinoamérica, puntualizando los hitos que dan cuenta tanto de los nexos con el pensamiento occidental, marxista y no marxista, como de los hiatos desde un pensamiento más propio. Desde esta lectura, es factible identificar la propuesta del movimiento zapatista, como un nuevo proyecto de izquierda, inspirado en contenidos milenarios y ancestrales de los pueblos indígenas, que sin duda constituyen una nueva ruta

epistémica, antes encubierta por la predominancia de las categorías y métodos marxistas de análisis. En una línea similar emergieron los pensamientos de los movimientos indígenas de Ecuador y Bolivia. De esta forma la categoría de clase debió ser articulada a la de etnia. Dussel destaca que las propuestas de revolución, tanto burguesa, como socialista, descuidaban la diferencia cultural.

Los más pobres entre los pobres cultural, económica y políticamente, es decir, los más distintos entre los Diferentes, nos permiten recordar con mayor precisión *desde abajo* y *desde afuera* todos los estratos restantes del nombrado pueblo. “La lucha de clases” (en la que el indígena debía ser clasificado algo así como marginal con respecto al campesino, cumpliendo esporádicamente algunas “prácticas de clase”) no involucraban la lucha “inter-étnica”, que además era una “lucha entre razas”, “lucha entre culturas”, “lucha entre religiones”, “lucha epistemológica entre saberes” (Dussel, 2007: 499).

Debe insistirse, sin embargo, que la revalorización de la diferencia, desde la condición de pueblos indígenas, no necesariamente significa ausencia de los pensamientos occidentales. Debe tenerse cuidado de no caer en propuestas de un nuevo etnocentrismo indigenista. Por el contrario, es dentro de las múltiples interconexiones planteadas que se formula el análisis de la interculturalidad, como una manifestación teórica-política con algo de paralelismo con la versión cosmopolita posestructural. En este caso, la precisión de crítica es más exhaustiva cuando se difiere radicalmente del sincretismo y del multiculturalismo, muy en boga en Occidente. Esta precisión sin duda es un aporte que debe reconocerse al pensamiento latinoamericano de las últimas décadas y que no está presente en la perspectiva posestructural.

2.- La interculturalidad como crítica al multiculturalismo y al sincretismo cultural y religioso.

La interculturalidad, si bien parte del análisis de la dominación colonialista, su enfoque se direcciona hacia el encuentro de las diversidades culturales dentro de un nuevo pacto social, donde el poder se comparta. En esa tónica, la interculturalidad constituye un rico proceso de diálogos contra-hegemónicos, donde se articulan la política, la ética, la educación, la salud, los derechos colectivos, entre otros (Alba Moya y Ruth Moya, 2004: 79). Por consiguiente, el tema no está exento del ejercicio social del poder y sus diversas relaciones y procesos históricos. A partir de esta postura, la interculturalidad no es una esencia que siempre ha existido, sino una construcción social constante, ininterrumpida, que coloca en equilibrio la mancomunidad con el conflicto dignificante.

Con la breve exposición que se ha realizado, se pretende colocar la categoría en otra tonalidad. No se trata tan solo de interconexión y multiplicidad creativa de diferencias que se cruzan y se fugan. Es necesario considerar las diferencias interactuando en un nuevo pacto civilizatorio, determinado por una ética, donde el acuerdo de acción social se potencia con la necesidad de abordar el poder desde la imperiosa necesidad de compartirlo, nada más conflictivo en términos de praxis. El poder social se lo ha comprendido predominantemente como imposición. En la interculturalidad se lo concibe y se lo practica como existencia comunitaria y como lucha que la potencia hacia el futuro, a través de intensos ciclos temporales de actualización de sus inicios, en conexión con el nuevo devenir. Interculturalizar es fundar sin perder el debido y ancestral enraizamiento. Entonces, compartir no contiene el mismo significado que en el cristianismo, ya que es instaurar insistentemente la memoria y la vocación de reciprocidad en las relaciones comunitarias, algo que aparece intenso y complejo de sostener en contextos capitalistas, pero que es simple si se comprende a la lucha política como lucha espiritual.

El análisis de la interculturalidad no puede reducirse a la interpretación de las ciencias sociales o de la filosofía. Es una perspectiva teórica que surgió de la lucha política de los movimientos indígenas, sin negar la influencia de corrientes como la teología de la liberación, la educación popular y el marxismo sindical, pero con la directriz de otra propuesta cultural, basada en la sabiduría de pueblos doblemente negados por la historia moderna y capitalista; es decir, pueblos cuya diferencia y singularidad fue desconocida y concebida como negación, como negación inferior, para guardar mayor rigurosidad.

Hasta el momento he realizado una exposición de cultivo propio. No obstante, el concepto de interculturalidad bajo los significados que se han compartido, según Alba Moya y Ruth Moya, nace con el movimiento indígena maya en Guatemala en los años ochenta (Alba Moya y Ruth Moya, 2004: 74). Reforzando la perspectiva trabajada, Catherine Walsh sostiene que la interculturalidad significa cambio estructural en lo político, epistémico y ético: es una práctica de relación e intercambio en equidad e igualdad (Walsh, 2009: 41). Con la lectura que Walsh propone, se revive el acumulado marxista de la revolución y sus perspectivas estructurales, que están insertas en los movimientos indígenas, pero que no dan cuenta necesariamente de los significados de esa cultura diferente. No así la perspectiva que comparte Ariruma Kowi, quien desde su oralidad plantea como interculturalidad lo siguiente:

No se trata de mantener las posturas racistas, pero tampoco se trata de reemplazarlas con etnicismos que pretenden demostrar que lo indígena es

superior. Se trata de hacer lo que en las fiestas indígenas en la provincia de Imbabura, disputar un espacio de poder como son las plazas, para luego compartir el espacio. Lo intercultural no niega valor al conflicto, siempre y cuando no se pierda la visión del compartir, se debe compartir entre iguales y diferentes. (Entrevista Ariruma Kowi, Quito Distrito Metropolitano 17 de febrero de 2012).

Desde lo expuesto, es preciso realizar algunas reflexiones de crítica respecto a cómo determinadas corrientes del pensamiento occidental, muy acordes a las propuestas kantianas de intersubjetividad, se ha distorsionado la potencia afirmativa de la diversidad, dentro de mixturas culturales y acciones colectivas múltiples bastante engañosas. Me refiero al sincretismo y al multiculturalismo.

El primer concepto proviene del griego *sinkrasis*, que significa mezcla. Antropológicamente, el sincretismo fue usado principalmente para analizar fusiones religiosas, sobre todo, en pueblos que fueran conquistados por Occidente. Se ha insistido en que los fenómenos sociales no pueden concebirse como puros, pues el contacto cultural diverso ha exigido transformaciones. El problema radica en que las culturas, si bien no están ajenas a procesos de mixtura, estas no necesariamente son sincréticas. Por el contrario, la historia da cuenta de procesos de dominación donde el concepto sincrético termina por ocultar esos ejercicios de poder muy presentes en los procesos religiosos y culturales. El sincretismo resta importancia a la colonización que sufrieron los pueblos originarios de América, Asia y África, en supuestas mixturas culturales, presentes en mitologías y ritos que integraron al cristianismo relevantemente dentro de sus significados. De este modo, la opresión y el etnocidio de los pueblos pasaron a un plano secundario, desvirtuándose las iniciativas de resistencia cultural y política.

Natan Wachtel (1990), en sus trabajos en el contexto peruano, prefirió sostener su análisis desde la perspectiva de los vencidos respecto de la colonización española. De este modo consideró más adecuado el uso del concepto yuxtaposición. El aporte de este autor permite reconsiderar el valor de la resistencia como elemento fundamental de lucha, aspecto que no es posible desde el sincretismo. En la actualidad, el uso del concepto sincretismo conlleva las mismas connotaciones respecto de los procesos de globalización. Se enmarcaba el actual contexto de inequidades y masificaciones capitalistas, en encuentros globales exentos de ejercicios de hegemonía cultural. La globalización asoma así como un escenario de encuentro óptimo entre diferencias, nunca antes tan evidentes, pero desviando la atención respecto de la lógica del capitalismo, sus procesos de monopolización extrema de la riqueza y

recursos planetarios, el alto deterioro ambiental y destrucción del ecosistema mundial y la promoción de guerras extremadamente desiguales, cuando los conflictos impiden un adecuado acomodo de las relaciones sociales del mundo dentro de la dinámica contemporánea de dominación oligopólica.

La interculturalidad se define desde contenidos estrictamente contrapuestos al concepto de sincretismo. No se sostiene en simples mixturas culturales, sino que denuncia y combate aquellos encuentros cargados de subordinación y ejercicios denigrantes del poder, se opone a las civilizaciones que imponen sus patrones en detrimento de las conquistadas, inferiorizando vilmente a los procesos culturales de los pueblos vencidos. La interculturalidad se sostiene en el valor de la resistencia, pero con la intención de transformarla en procesos de insurgencia y emancipación, contenidos para nada considerados dentro de ninguna propuesta de sincretismo. En definitiva, el sincretismo es un concepto muy funcional al cosmopolitanismo kantiano, que se ha cuestionado en este trabajo.

Lo mencionado no puede, sin embargo, justificar posiciones que sobrevaloran las resistencias locales y en exceso sectorizadas. Los movimientos sociales contemporáneos, en forma mayoritaria, se direccionan dentro de esta condición. Es sumamente difícil promover encuentros de lucha entre movimientos indígenas, feministas, ecologistas y otros. Al respecto, Enrique Dussel reflexiona sobre la urgente necesidad que tienen los movimientos sociales de incorporar en sus proyectos a la globalidad. En opinión de este autor, es necesario contar con propuestas que articulen la heterogeneidad. Para el efecto, Dussel plantea un macro relato crítico, que cuestione al fragmentarismo, con la intención de que el imaginario de las víctimas, “de los dominados”, sea capaz de proyectarse en un lugar histórico con sentido, “con sentido global” (Dussel, 2007: 16).

La interculturalidad no consiste en una apuesta por el localismo. En esa medida, si bien los aportes no se han formulado, en rigor, para contextos amplios dentro de la globalización, es necesario complementar el análisis con la propuesta del cosmopolitanismo divergente. No obstante, en tal prioridad, si se puede identificar relativamente al movimiento zapatista. Los zapatistas, pese a ser un proyecto delimitado al escenario de Chiapas, sus principios y características de lucha política se la difundieron ampliamente en la internet, un escenario prioritario para el mundo globalizado. Frédéric Auger (2013) argumenta que el movimiento zapatista propone un proyecto que engrana la condición intercultural con los derechos y la ciudadanía. En opinión de este autor, el proyecto zapatista “se enfoca en la articulación dialéctica que hay entre ciudadanía –los indígenas como sujetos de derecho– e

interculturalidad –los indígenas como integrantes de una cultura diferenciada–” (p. 8). Al respecto, conviene citar el lema zapatista “un mundo donde quepan muchos mundos”. El problema radica en que no siempre lo que se plantea en un proyecto es lo que puede concretarse en la práctica, aspecto que se lo desarrolla luego.

El significado de interculturalidad, asociado directamente con la multiplicidad social, planteada por los zapatistas, puede provocar equívocos, aunque este movimiento no promueva tal error. Concebir la realidad desde la presencia de la diversidad es insuficiente si se descuida las desigualdades y ejercicios de dominación clasista y colonialista. Por eso, la propuesta intercultural no tiene vínculo alguno con el multiculturalismo. No es posible generar encuentros entre diferencias si la hegemonía la siguen detentando élites transnacionales; es decir, las diferencias deben posicionarse desde poderes equiparables y no en funcionalidades mercantilistas, que promueven la diferencia como garantía del capital. En esta óptica, Zizek (1998) es claro cuando combate al multiculturalismo por sus enfoques particulares y funcionales para con las estructuras de poder capitalista. Por tanto, este autor cuestiona la falta de perspectivas de totalidad, pues el multiculturalismo carece de enfoques de universalidad en un mundo donde el ejercicio del capitalismo es globalizante-universalizante. El pensamiento de Zizek no es intercultural, pero su crítica al multiculturalismo es legítima. Sin embargo, lo que se intenta contribuir difiere de un retorno a esas concepciones homogeneizantes de universalidad, que sin duda, caracterizan el pensamiento de Zizek.

La interculturalidad, por el contrario, conlleva la combinación entre pluralidad y unidad, entre consenso y disenso, entre conflicto y armonía, entre sociedad y Estado, en definitiva, dentro de la coexistencia entre contrarios, muy acorde con las cosmovisiones indígenas de América. El pensamiento de Zizek, en cambio, puede degenerar en una regresión al pensamiento más tradicional y autoritario del marxismo. No se trata de neutralizar la diferencia en la típica conclusión de unidad de lo diverso o síntesis de múltiples determinaciones. En la tónica expuesta, se toma como punto de partida a los planteamientos de Fidel Tubino, quien nos recuerda la pertinencia de diferenciar al interculturalismo funcional del interculturalismo crítico.

Para Fidel Tubino la interculturalidad funcional es sinónimo de multiculturalismo, ya que promueve un encuentro subyugante de las diferencias. Este contenido es el que se ha manejado en Europa, como una estrategia para la integración de los migrantes, a quienes el etnocentrismo europeo jamás consideró como semejantes, sino desde condiciones de inferioridad; es decir, desde mi crítica, el reconocimiento de la diferencia en condiciones

evidentes de subalternidad. No se trata, conforme Tubino lo enfatiza, de comprender el diálogo intercultural como un discurso que no arremete contra la pobreza extrema, la injusticia social, el irrespeto a las diferencias étnicas y la aguda desigualdad.

Cuando el discurso sobre interculturalidad sirve –directa o indirectamente– para invisibilizar las asimetrías sociales, los grandes desniveles culturales internos y todos aquellos problemas que se derivan de una estructura económica y social que excluye a los sectores subalternizados de nuestras sociedades, entonces es posible que se esté usando un concepto funcional de interculturalidad pues no cuestiona el sistema post-colonial vigente y facilita su reproducción (Tubino, 2004: 159).

En cuanto a la postura que Tubino clarifica, también se considera dentro de esta tónica al multiculturalismo anglosajón, que consiste en un programa de acción, a través de la intervención del Banco Mundial, sobretudo en América Latina, que promueve proyectos de discriminación positiva y de educación compensatoria. En total concordancia con Tubino, no se trata de compensar con falsas consideraciones de equidad entre pueblos, si las políticas no se direccionan a modificar procesos y estructuras de dominación e inequidad extremas. Pese a los auspicios del BM en proyectos de educación intercultural, la educación se sigue construyendo con bases en privilegios elitistas y en desmedro de los pueblos y nacionalidades, pese a ser las organizaciones indígenas las que llevaron el tema a los sistemas educativos.

Es necesario considerar que las propuestas promovidas por los gobiernos progresistas de América Latina⁴, replican posturas del multiculturalismo, no desde el enfoque neoliberal que Tubino denuncia, pero si desde posturas de un desarrollismo que sumergió el tema dentro de una tónica educativa moderna. En esta perspectiva, es preciso detallar que el funcionalismo sociológico no es sinónimo de neoliberalismo, pero sus planteamientos no dejan de ninguna manera de ser capitalista. En la postura de Tubino, quizá faltó esta rigurosidad, de no reducir el tema a la funcionalidad neoliberal. Los gobiernos progresistas han marcado diferencias y rupturas respecto del neoliberalismo, pero no del capitalismo, que es un sistema social eminentemente funcionalista. No se desconoce progresos en materia de racionalidad social, pero en términos de nuevo pacto civilizatorio, donde el poder se comparta, aspectos medulares de la interculturalidad, el progreso es prácticamente mínimo, por no decir inexistente.

⁴ Dentro de estos gobiernos se encuentran los de Evo Morales, Lula Da Silva, Rafael Correa, entre los regímenes donde el tema intercultural contiene mayor desarrollo y donde la interculturalidad lejos de considerarse como un nuevo pacto social, es reducida a un proceso funcional de Estado, que además ha posicionado una evidente condición de marginalidad respecto al sistema oficial de educación y salud.

En el mundo socialista, ni en teoría ni en práctica, el tema de la interculturalidad fue siquiera sospechado. El mundo teórico-práctico del socialismo es sin duda moderno. Adicionalmente, en las concepciones dominantes del socialismo, la cultura no fue prioridad, pues autores como Gramsci (1985) y Adorno (1981), fueron totalmente marginales en la oficialidad académica marxista. Peor al tratarse de las realidades de los pueblos indígenas de América, cuyas problemáticas, como se sostuvo anteriormente, se encontraban encubiertas dentro de la categoría clasista. Posiblemente, los gobiernos progresistas retomaron esa prioridad moderna de sociedad y perdieron de vista la integridad civilizatoria del tema intercultural.

La propuesta del interculturalismo crítico, en cambio, se sostiene en la construcción de un nuevo pacto político-ético. Para Fidel Tubino, el poder también debe compartirse no solamente imponerse. De tal manera que lo prioritario de la interculturalidad no está en su concepto sino en la articulación de su contenido con la práctica. “La interculturalidad no es un concepto, es una manera de comportarse. No es una categoría teórica, es una propuesta ética” (Tubino, 2004: 155). Se trata, por consiguiente, de trabajar por una nueva sociedad, que elimine las asimetrías y proyecte el diálogo desde sus condiciones sociales (Ibid: 160). La interculturalidad, para sintetizar la propuesta de Tubino, es un cambio procesual en democracia, que no puede hacer juego a la invisibilidad de la pobreza y la injusticia social (Ibid: 162-164).

Desde una postura también de crítica a Tubino, ¿si se concibe a la interculturalidad como una propuesta centrada en el comportamiento o en la práctica, donde queda su valor crítico? En esta parte resultaría algo contradictorio lo analizado por Tubino, ya que también otorga importancia a la construcción de conciencia y a la necesidad de rescatar la memoria de los pueblos originarios de América, aspectos que no pueden gestarse excluyendo aportes de índole teórica. En esa medida, el interculturalismo crítico cobra sentido en la articulación entre teoría y práctica, entre la labor intelectual y la labor política. “Significa también formular teóricamente las maneras cómo se entrelazan y apoyan mutuamente en la actualidad las desventajas económicas y el irrespeto cultural” (Ibid: 161)

La interculturalidad es una postura teórico-política contrapuesta al colonialismo. Se trata de una práctica que se juega por la superación de la pobreza y la injusticia, que potencia a la diferencia en la construcción de poder, como derecho a la equidad y al ejercicio del poder, claramente contra hegemónico. En consecuencia, la interculturalidad es un complejo sistema de diálogos contra-hegemónicos. Se trata, pues, de potenciar la sabiduría y

conocimientos ancestrales como profundos aprendizajes, donde no se excluya a la racionalidad occidental, pero tampoco se la eleve como superior. La interculturalidad, en síntesis, constituye un tejido de pluralidades epistémicas y políticas.

Si en el multiculturalismo la palabra clave es respeto, en la interculturalidad la palabra clave es diálogo. [...] desde la interculturalidad se propugna específicamente el diálogo y encuentro entre culturas, porque es visto como vehículo de desarrollo creativo de estas y como expresión de la solidaridad entre estas. [...] precisa también que los grupos implicados se reconozcan recíproca y empáticamente capacidad de creación cultural, que reconozcan que ninguna cultura realiza plenamente las posibilidades del ser humano y que todas aportan posibilidades dignas de ser tenidas en cuenta. (Etxebarria 2003: 107).

La temática de la interculturalidad, sin duda, es coincidente con el cosmopolitismo divergente, aunque a nivel del contexto de la globalización, evidentemente, la interculturalidad no se ha posicionado como elemento central del análisis, a diferencia del cosmopolitanismo. Sin embargo, la contribución de María Andrade (2012), una dirigente del movimiento indígena ecuatoriano, es relevante en la medida que considera que la interculturalidad constituye una propuesta de cambio civilizatorio a nivel glocal. Nuevamente otra coincidencia con las perspectivas cosmopolitas, en este caso, del cosmopolitanismo traslativo. Respecto de lo glocal, Rosi Braidotti lo concibe como una necesidad en la construcción de poderes que promuevan mutación-devenir.

El problema radica siempre en la aplicabilidad de los proyectos interculturales. Ha sido una costumbre, sostenida en el tiempo, la falta de conexión entre los discursos y las propuestas con posibilidades de concreción. Al respecto, Frédéric Auger (2013) critica la presencia de manifestaciones jerárquicas dentro del movimiento zapatista; como parte de estas características contradictorias, se identifica la presencia de autoritarismo en distintos niveles de la organización; no se desconoce avances en materia de género, pero la gran mayoría de mujeres zapatistas viven aún situaciones de injusticia crónica. Otra manifestación que es contraria al espíritu intercultural, es la tendencia esencialista de las propuestas, salir de tal condición es una tarea compleja, ya que el movimiento se reconoce a partir de una “orgullosa esencia indígena”, por tanto es necesario advertir el peligro de concebir la tradición ancestral como inmutable.

En el caso ecuatoriano puede detectarse problemáticas similares. Durante el gobierno de Lucio Gutiérrez, si bien la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador

(CONAIE), bajo la conducción política de la ECUARUNARI, sector de la región sierra del país, decidiera romper relaciones con el gobierno en mención, ante el evidente desvío hacia posturas y alianzas con sectores de las oligarquías tradicionales, la CONFENIAE, sector de la región amazónica, mantuvo una postura mayoritaria de apoyo al gobierno gutierrista. Lo referido deja en claro los altos niveles de dispersión y ausencia de acuerdos prioritarios que han caracterizado las luchas, no solamente del movimiento indígena, sino de la izquierda ecuatoriana. Actualmente, es notoria la división del movimiento indígena ecuatoriano, posiblemente, atraviesa su momento de mayor debilidad.

A los fenómenos mencionados, debe precisarse que las propuestas de interculturalidad, al igual que muchas conquistas de los movimientos sindicales, no han terminado por consumar en la práctica sus contenidos revolucionarios. Una de las esencias de los movimientos de izquierda ha sido la utopía, muy al contrario de las posturas de crítica que edificara tanto el marxismo como el anarquismo sobre el pensamiento utópico. Lastimosamente, la interculturalidad está reduciéndose a un discurso proyectado a largos plazos, sin los debidos enraizamientos, que faculden mínimos niveles de aplicabilidad.

Para un adecuado abordaje crítico de lo que sucede con la interculturalidad, es necesario no caer en fundamentaciones que reduzcan su riqueza conceptual y paradigmática. Por el contrario, se requiere de postulados que puedan reforzar su vigencia e innegable utilidad social a corto, mediano y largos plazos. En esa medida, la diferencia, como categoría, es mucho más que diversidad étnica. No se afirma que los movimientos indígenas se hayan vuelto sectas etnicistas, pero se advierte respecto de su poca capacidad para articularse con otros sectores. Este es un problema que se vive en los movimientos indígenas de toda Latinoamérica, aunque su propuesta haya permitido recuperar la utopía perdida por la caída del bloque socialista. Por lo mencionado, la propuesta de interculturalidad, si bien se la oferta a toda la humanidad, no deja en claro los niveles de inclusión más allá de las necesidades de la diferencia indígena. De ahí la oportunidad que conlleva articularse con postulados de índole cosmopolita y de generación de acontecimientos, conforme lo destaca el posestructuralismo, donde las resistencias y diferencias se proyecten hacia devenires con mayor capacidad de concreción y materialidad. Consecuentemente, lo que se plantea como parte final de este trabajo, es la construcción de procesos de subjetivación intercultural.

3. Hacia devenires de subjetivación intercultural y cosmopolita divergente

Uno de los aportes significativos respecto de la subjetivación intercultural, es el realizado por Raúl Fonet Betancour (2009), para quien la realidad no está compuesta por sujetos sino por procesos de subjetivación, los mismos que ha impuesto un analfabetismo biográfico que impide la concreción de la interculturalidad. Sin embargo, los procesos de subjetivación no son homogéneos, también caracterizan resistencias. “La interculturalidad, en tanto que dimensión constitutiva de la contextualidad en la que estamos y somos, se logra o se malogra en los procesos de subjetivación, tanto personal como colectiva, en los que nosotros nos comprometemos” (Fonet Betancour, 2009: 11).

En la propuesta de Fonet Betancour, la interculturalidad conlleva un propósito básico, dejar de ser analfabetos de nosotros mismos. Este analfabetismo nos sumerge en el desconocimiento de nuestro contexto y de nuestra biografía. Para este autor, con el diálogo intercultural no se plantea un conversatorio entre culturas, sino entre sujetos inclinados. Esta afirmación exige romper con el cúmulo de demonizaciones que se ha construido alrededor del deseo y el interés. Esto torna mucho más real el debate, pues no se trata de dialogar sobre propósitos angelicales, copados de compromisos celestiales, carentes de cualquier forma de interés. Las izquierdas, desde esas tendencias de utopía idealista, confundieron el objetivo al concebir la realidad futura únicamente desde el servicio social, aspecto que siempre encubrió la legitimidad de desear no sólo un futuro mejor, sino un presente. Para el autor en referencia, el diálogo intercultural es sinceramiento (Ibid: 30).

Otra de las características del diálogo intercultural, que Fonet Betancour destaca, es la generación de crítica. Es un trabajo de crítica intracultural, que se aleja de la costumbre, que es la que produce hábitos y reduce a las potencias en los procesos de subjetivación. Se trata, por el contrario, de evitar que las prácticas culturales se vuelvan costumbre. De este modo, no solamente se promueve la crítica, sino también la autocrítica, que faculta el considerar a las inclinaciones en forma ajena a la normalidad (Ibid: 33). Como complemento a lo sostenido por el autor en referencia, se puede sostener que los intereses que se apuntan hacia un devenir intercultural, son aquellos que cabalmente provocan fugas o subjetivaciones desde la resistencia y afirmación de la diferencia, algo sin duda anormal.

Lo grave de la normalidad es que ha construido identidades sujetas. La interculturalidad, en una dirección opuesta, debe servir para la acción de la conciencia, que transforme y supere el raquitismo de subjetividad que nos caracteriza. Se trata, por tanto, de desfronterizar el sujeto y sus consensos: “el sujeto es como una frontera que vamos poniendo en nosotros mismos, al definir consensos que aceptamos como nuestro horizonte de

coincidencia identitaria” (Ibid: 45). Desde esta postura, el propósito es diferenciarse del Yo, de sustituirlo por la mismidad, como la otra cara de la alteridad. En definitiva, el propósito es liberarse de la biografía amarrada y de las estructuras del Yo. De ahí que, para Fonet Betancour, la categoría identidad sea problemática y prefiera referirse a procesos de subjetivación.

Uno de los aspectos que conviene criticar a Fonet Betancour es el relacionado con la utopía. Considera que Occidente mata los sueños. No creo que el concepto sueño deba equipararse al de utopía. Las propuestas que no se diseñan desde posibilidades de concreción, resultan ilusiones. En esa tónica, es preferible soñar y desear con la convicción permanente de saborear el logro, de vivir lo que se sueña. Revolucionar desde la vivencia no es perder sentido en inmediateces, sino hacer o provocar cambios desde acontecimientos. Conectarse con el acontecimiento es volver praxis el cambio, es vivir la mutación y no solamente idealizarla como sucede con la utopía. El acontecimiento es conexión del futuro con el pasado, a través de un presente donde emerge la diferencia, la disyunción, el devenir otro, la ruptura con la estructura. La interculturalidad y el cosmopolitanismo que se elevan a utopía caen en la modernidad cristiana, en los mundos paradisiacos de un futuro que no se materializa, muy propio del pensamiento occidental homogeneizador. La interculturalidad y el cosmopolitanismo divergente no es una réplica de la unidad de la diversidad e igualdad comunista.

CONCLUSIONES

- El cosmopolitanismo es una alternativa válida, si su contenido implica procesos de subjetivación no condicionados por la intersubjetividad unificada. Se trata de sostener cosmopolitanismos divergentes y translativos.
- La subjetivación es un proceso de producción de subjetividades y sujetos, que pueden asomar como procesos sometidos dentro de estructuras o diferenciados por la resistencia-diferencia-singularidad
- En América Latina, la reflexión sobre el cosmopolitanismo ha sido de menor frecuencia y presencia que sobre la interculturalidad. En el cosmopolitanismo divergente y translativo sobresalen encuentros que promueven la diferencia. Con la interculturalidad se construyen procesos de lucha política para compartir poder entre diferentes.

- La interculturalidad debe comprenderse como un legado de lucha de los pueblos indígenas más que una contribución académica de las ciencias sociales.
- La interculturalidad es un nuevo pacto civilizatorio respecto a lo político y a lo ético, es una nueva manera de comportarse, pero que no descuida el trabajo teórico y el posicionamiento epistémico.
- La interculturalidad no debe confundirse con sincretismo y multiculturalismo.
- La interculturalidad es antagónica a la funcionalización tanto neoliberal como desarrollista-progresista.
- La interculturalidad como proceso de subjetivación consiste en liberarse de las estructuras del Yo y abrirse a un diálogo de intencionalidades que combaten la normalidad, que promueven la diferencia
- La interculturalidad es sinceramiento, crítica y autocrítica, es un diálogo entre unos y otros. En el texto he insistido en considerar a la interculturalidad como diálogos contra hegemónicos.
- La interculturalidad, el cosmopolitanismo divergente y translativo son más acontecimientos que utopía, son más ruptura que continuidad.
- En definitiva, urge articular el pensamiento intercultural con el cosmopolita divergente y translativo, ellos constituyen una diferente forma de construir el encuentro entre diferentes, manteniendo procesos de subjetivación como acontecimientos, donde la ruptura con lo estructurado y el devenir otro son la clave de mutación y cambio.

BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, Theodor (1981) *Cultural Criticism and Society*. Cambridge, MA: MIT Press.

ANDRADE, María. (2012). “Sistematización de experiencia: proceso de Incidencia política de la confederación de nacionalidades Indígenas del Ecuador COINAIIE con la propuesta de Estado Plurinacional en la Asamblea Nacional Constituyente. Periodo 2007-2008”. Tesis de Maestría en Desarrollo Local, con mención en Movimientos Sociales. Universidad Politécnica Salesiana. Quito

AUGER, Frédéric. (2013). *El movimiento zapatista: ¿hacia una verdadera ciudadanía*. En Revista TINKUY, No 20 Montreal: Section d’Études hispaniques Université de Montréal

BECK, Ulrich. (2004) *La mirada Cosmopolita o la Guerra es Paz*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.

BRAIDOTTI, Rosi. (2006) *Trasposiciones. Sobre la ética nómada*. Barcelona: Editorial Gedisa.

- DELEUZE, G y Guattari, F. (2007). *Mil mesetas; capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.
- DUSSEL, Enrique (2007). *Política de la liberación, historia mundial y crítica*. Madrid: Editorial Trotta, S.A.
- ETXEBERRIA, Xavier. 2003. "La ciudadanía de la interculturalidad". *Ciudadanías inconclusas. El ejercicio de los derechos en sociedades asimétricas*. N. Vigil y R. Zariquiey. Lima: Cooperación Técnica Alemana, 91-110.
- FORNET-BETANCOUR, Raúl (2009). *Interculturalidad en procesos de subjetivación*. México, D.F Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe Barranca del Muerto núm. 275, piso 2, Col. San José Insurgentes C.P. 03900.
- GRAMSCI, Antonio. (1985). Introducción al estudio de la filosofía. Barcelona. Editorial Crítica
- HARDT, Michael (2004). *Deleuze, un aprendizaje filosófico*. Buenos Aires: Paidós
- KANT, Immanuel (1987): *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Madrid: Tecnos.
- MOYA, R y Moya, A. (2004). *Derivas de la interculturalidad; procesos y desafíos en América Latina*. Quito: CAFOLIS-FUNADES.
- MELLINO, Miguel (2008), *La crítica Poscolonial. Descolonización, capitalismo y cosmopolitismo en los estudios culturales*. Buenos Aires: Paidós.
- NIETZSCHE, F. (1992). *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Valdemar /letras clásicas.
- SPIVAK, G. (1999). *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Boston:Harvard University
- TUBINO, F. (2004). *Del interculturalismo funcional al interculturalismocrítico*. En Samaniego Mario y Garbarini Carmen, *Rostros y Fronteras de la Identidad*. Universidad Católica de Temuco. Temuco.
- WALSH, Catherine. (2009). *Interculturalidad, estado, sociedad luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Abya-Yala
- WACHTEL, N. (1990) *Los indios y la conquista española*. En Bethell Leslie, Ed. *Historia De América Latina. 1. América Latina Colonial: La América Precolombina y La Conquista*. Barcelona. Ed. Crítica.
- ZIZEK, S. (1998). *Multiculturalismo, o la logica cultural del capitalismo multinacional*. En : *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. pp. 137-188. Buenos Aires/Barcelona: Paidos

Recibido em: 13/03/2015. Aceito em: 09/05/2015.