

Los sentidos del interculturalismo latinoamericano y la utopía dialógica

The Significance of Latin American Interculturalism and the Dialogical Utopia

*Fidel Tubino*¹

Resumen

El artículo parte de una distinción entre la interculturalidad como hecho y la interculturalidad como deber ser. Como normativa, la interculturalidad es un proyecto ético-político que hace del diálogo intercultural una utopía movilizadora. Empero, en la interculturalidad como proyecto distingue entre un interculturalismo funcional y un interculturalismo crítico. En el primero subyace la idea de un diálogo descontextualizado que no asume las condiciones del no-diálogo para generar espacios de reconocimiento intercultural, tanto en el nivel de las relaciones interpersonales como en el de las relaciones grupales. Por otro lado, existe un interculturalismo crítico, que se basa en un proyecto de “justicia cultural”. Pretende visibilizar las relaciones de poder y dominio que hay entre los pueblos y las culturas, expresadas en la asimetría, la diglosia, la incomunicación y el conflicto. Apoyándose en Manuel Castells y Nancy Fraser problematiza diversos aspectos de esta propuesta de una utopía dialógica.

Palabras claves: Interculturalismo crítico; Interculturalismo funcional; Ciudadanía; América Latina.

Abstract

The article is based on a distinction between the idea of interculturalism as a fact and as a must. Normative interculturality is an ethical-political project that considers intercultural dialogue a mobilizing utopia. However, as a project it distinguishes between functional and critic interculturalism. In the first one there is an underlying idea of decontextualized dialogue that does not assume non-dialogic conditions in order to create intercultural acknowledgment spaces, both at interpersonal and group levels. On the other hand, there is a critical interculturalism based on a “cultural justice” project, which intends to make visible the relations of power and domination among peoples and cultures, expressed as asymmetry, diglossia, lack of communication, and conflict. Following Manuel Castells and Nancy Fraser, this article analyzes different aspects of this proposal of a dialogic utopia.

Keywords: Critical Interculturalism; Functional Interculturalism; Citizenship; Latin America.

1. Profesor Principal del Departamento de Humanidades, Sección Filosofía, Pontificia Universidad Católica del Perú. <ftubino@pucp.edu.pe>

El interculturalismo latinoamericano tiene sus orígenes en Sudamérica y surge ligado directamente a la educación bilingüe de los pueblos indígenas. La génesis del interculturalismo europeo es distinta y se relaciona con el problema de la integración diferenciada de los migrantes del norte de África. Aquí nos limitaremos a presentar y analizar el primero.

En las últimas décadas, en América Latina la interculturalidad ha adquirido diversos sentidos. Así por ejemplo, en el contexto peruano –de acuerdo a su lugar de enunciación–, la interculturalidad se entiende de tres maneras claramente diferenciadas. Cuando la interculturalidad es estudiada por los científicos sociales, lo que hacen es describir y explicar cómo se producen las complejas relaciones entre personas de diferentes culturas en un mismo espacio social. Sincretismos, hibridaciones, diglosias, asimilacionismos pasivos o creativos son algunas de las formas fácticas de las relaciones interculturales. A esto se le denomina *interculturalidad de hecho*. De manera distinta, los filósofos y los educadores se refieren a la interculturalidad como una utopía o un deber ser basado en el diálogo y el reconocimiento de la diversidad. Se le denomina *interculturalidad normativa*. Finalmente, cuando los líderes de los movimientos indígenas apelan a la interculturalidad, lo que están demandando es la *revalorización intracultural* de sus identidades étnicas frente a la violencia simbólica de la sociedad envolvente.

Al interior de la interculturalidad normativa, suelo hacer una diferencia entre un interculturalismo “funcional” y un interculturalismo “crítico”.

El interculturalismo funcional

Es el interculturalismo que ha sido asimilado como parte del discurso oficial de los Estados nacionales. Postula el diálogo intercultural como utopía sin tomar en cuenta las relaciones de poder y dominio que hay entre los pueblos y las culturas, que se expresan en la asimetría, la diglosia, la incomunicación y el conflicto. Para que el diálogo sea efectivamente un acontecimiento es importante empezar por crear las condiciones que lo hacen posible. El interculturalismo funcional propone un diálogo

descontextualizado, que funciona como sustituto del reconocimiento de los obstáculos realmente existentes.

Por otro lado, como no explicita que la injusticia distributiva es la otra cara de la injusticia cultural, pone entre paréntesis la pobreza –como ausencia no solo de recursos, sino de libertades u opciones- en la que se encuentran, por ejemplo, los beneficiarios de los programas de educación bilingüe intercultural. Sustituye de esta manera el discurso sobre la pobreza por el discurso sobre la cultura, ignorando la importancia –para comprender las relaciones interculturales- de la injusticia distributiva, las desigualdades económicas, las relaciones de poder intraculturales e interculturales y “los desniveles culturales internos existentes en lo que concierne a los comportamientos y concepciones de los estratos subalternos y periféricos de nuestra misma sociedad” (Cirese, A. M. 1971, 10)².

Cuando el discurso sobre la interculturalidad sirve para invisibilizar las condiciones de pobreza de nuestros pueblos indígenas, las crecientes asimetrías sociales, los enormes desniveles culturales y todos aquellos problemas que se derivan de una estructura económica y social, que excluye sistemáticamente a los sectores subalternizados de nuestras sociedades, entonces es posible decir que se está usando un concepto funcional de interculturalidad. En lugar de cuestionar al Estado-nación homogeneizante, el interculturalismo funcional facilita su reproducción. En síntesis, se halla un discurso y una praxis de la interculturalidad que oxigena el modelo societal vigente. En este discurso, la identidad de grupo sustituye a los intereses de clase como mecanismo principal de movilización política. La dominación cultural reemplaza a la explotación como injusticia fundamental y el reconocimiento cultural desplaza a la redistribución socio-económica como remedio a la injusticia y objetivo de la lucha política (Fraser, N. 1971, 17).

El interculturalismo crítico

La interculturalidad crítica es básicamente una política de reconocimiento que busca desmontar los discursos que invisibilizan la injusticia

2. La traducción es propia.

cultural para erradicar, a largo plazo, las causas que la sostienen. Es, en este sentido, un proyecto de “justicia cultural” que busca generar acciones destinadas a evidenciar y deconstruir las condiciones del no-diálogo para generar espacios de reconocimiento intercultural, tanto en el nivel de las relaciones interpersonales como en el de las relaciones grupales.

La interculturalidad crítica parte de una lectura de la estigmatización sociocultural de doble vía en contextos poscoloniales, como un problema estructural e histórico. Esto quiere decir que en nuestras sociedades latinoamericanas las fracturas identitarias generadas por la discriminación etnocultural y el racismo poseen una génesis histórica que se remonta a la Colonia.

El discurso propio del interculturalismo crítico, en lugar de validar, explicita, evidencia y cuestiona las relaciones de poder ínsitas en la interculturalidad de hecho. Explicitar las injusticias culturales desde la perspectiva de las víctimas nos permite descubrir el sufrimiento causado por las heridas subjetivas que producen dichas injusticias. Una fenomenología de las injusticias culturales en nuestro Continente es aún una tarea pendiente y necesaria (Shklar, J. N. 1990). Se trata de una fenomenología que no se limite a describir injusticias, sino a diseñar y proponer estrategias acertadas, tanto a corto como a largo plazo, para evitar que se reproduzcan.

En última instancia, pretende construir las condiciones que hagan posible la justicia cultural, es decir, el reconocimiento de la dignidad humana en su diversidad de manifestaciones. El menosprecio intercultural bloquea el acceso a la participación política y al mundo laboral en equidad de condiciones. Por ello, en una democracia, el ejercicio de la ciudadanía implica que las políticas y proyectos de reconocimiento intercultural estén articulados a políticas y proyectos redistributivos y de representación.

En nuestro Continente las llamadas políticas interculturales de reconocimiento con frecuencia se limitan a ser políticas dirigidas a indígenas en zonas preferencialmente rurales. Estas suelen ser políticas de afirmación intracultural que contribuyen a fortalecer las identidades culturales de resistencia, surgidas como reacción defensiva frente a la violencia simbólica existente. Esta violencia se expresa en la estigmatización explícita o implícita persistente de los grupos vulnerables e influye

negativamente en la construcción de las identidades. Genera con frecuencia automenosprecio, que se expresa en un sentimiento de vergüenza en relación con el propio grupo de pertenencia. Este sentimiento bloquea el desarrollo de capacidades y la realización de las personas. Además, genera obstáculos que impiden que las personas estigmatizadas puedan ejercer los derechos fundamentales jurídicamente reconocidos.

Las identidades defensivas de resistencia evitan la colonización del imaginario de los excluidos. Las identidades de resistencia –según la terminología de Manuel Castells- son identidades esencializadas que tienden a autoafirmarse, reificando y negando la otredad. Así pues, una dosis mesurada de autodefensa es necesaria cuando uno es agredido (Castells, M. 2001). El problema surge cuando esta se convierte en un mecanismo de negación de la otredad que promueve el encapsulamiento en “lo propio” y “la totalización” de la confrontación. Por ello, pensamos que el interculturalismo como política de identidad debe reexaminarse. Como propone Nancy Fraser, no para dejar de lado el modelo de la identidad por el modelo del estatus, sino para reformularlo desde este último. La ventaja de este modelo es que nos impide reificar las identidades de grupo, pues “lo que precisa de reconocimiento no es la identidad específica de grupo, sino el *status* de los miembros individuales de un grupo como plenos participantes en la interacción social” (Fraser, N. 2000, 61).

Conuerdo parcialmente con esta afirmación. La desesencialización de las identidades grupales permite visualizar la complejidad de las relaciones de poder intracultural, así como a las élites y a los grupos vulnerables que existen al interior de cada grupo sociocultural. Pero no estoy de acuerdo en sostener que el problema del estatus y del prestigio social tiene soluciones básicamente individuales. Después de todo, los individuos no son entelequias desconectadas. La pertenencia a grupos de referencia, sean grupos de interés o de identidad (Gutmann, A. 2008), contextualiza la construcción de nuestras identidades individuales. Esto no quiere decir que no podamos rebelarnos frente a nuestras identidades grupales de pertenencia. Pero siempre lo hacemos desde ellas.

Una ventaja importante del modelo del estatus es que, como dice Fraser: “Al centrarse sobre los efectos de las normas institucionalizadas

sobre [*sic*] las capacidades de interactuar, este modelo evita hipostasiar la cultura y sustituir la transformación social por la ingeniería identitaria” (Fraser, N. 2000, 67). Se trata de desnaturalizar las asimetrías de origen instaladas en la sociedad; revelarlas como un producto histórico que es posible deconstruir y necesario sustituir por relaciones justas de reconocimiento mutuo.

El problema frente al que estamos es transcultural. No se resuelve reforzando identidades culturales reactivas. Estas funcionan como “[...] trincheras de resistencia y supervivencia basándose en principios diferentes u opuestos a los que impregnan las instituciones de la sociedad” (Castells, M. 2001, 30). Sus posibilidades de éxito político son mínimas, pues carecen de capacidad de generar alianzas transculturales y proponer soluciones integrales a problemas integrales. Este tipo de identidades tienden a encapsularse y a no generar vínculos interculturales de reconocimiento recíproco con los sectores libertarios de la sociedad. Además, la respuesta no puede ser exclusivamente de “ingeniería identitaria”. Tiene que ser tridimensional, es decir, política, económica y cultural. En lo cultural, el propósito, en primer lugar, es visibilizar la violencia simbólica, tanto en sus causas como en sus efectos. Pero no basta con deconstruir las causas de la estigmatización sociocultural y del racismo como problemas históricos y estructurales. Hay que elaborar, de abajo hacia arriba, respuestas acertadas, concertadas, afirmativas y transformativas, a corto y largo plazo.

En términos programáticos, pienso que para no fomentar los desaciertos de las políticas de la identidad que se derivan de la cosificación de las culturas, hay que reexaminarlas, no para abandonarlas sino para reformularlas a condición de que:

- ✓ No oculten las relaciones de poder intracultural y terminen favoreciendo a las élites intraculturales, y, por ende, descuiden la importancia del reconocimiento de las personas que pertenecen a los grupos vulnerables de las culturas hegemónicas y subalternas.

- ✓ No encapsulen a las personas en sus propias tradiciones. El tradicionalismo es la fosilización de la tradición, pues la congela y

la convierte en objeto de veneración y de negación de toda forma posible de desarrollo.

✓ No se pierda de vista que el problema de la exclusión de la participación y de la discriminación sociocultural es de doble vía. Esto quiere decir que así como hay una discriminación activa, también hay una discriminación reactiva. Y que ambas son parte del problema que hay que visibilizar y deconstruir.

El modelo del estatus nos permite evidenciar la complejidad de la problemática del poder, tanto intra como interculturalmente. A nivel propositivo hay que destacar que:

[...] al hacer de la participación igualitaria un estándar normativo, el modelo del *status* somete las reivindicaciones a favor del reconocimiento a procesos democráticos de argumentación pública, evitando, por consiguiente, el monolingüismo autoritario de la política de la autenticidad y valorizando la interacción transcultural, en contraposición al separatismo y los enclaves de grupo (Fraser, N. 2000, 67).

Esta última observación es de particular importancia, pues pone el acento en el núcleo de las políticas de identidad. Estas, al fomentar la construcción de esencialismos estratégicos propician “los enclaves de grupo” y el “monolingüismo autoritario” de las culturas subalternas como reacción al monolingüismo autoritario hegemónico. El bilingüismo es la alternativa al monolingüismo autoritario, tanto de la cultura hegemónica como de las culturas subalternas. El monolingüismo autoritario no favorece las alianzas interculturales entre grupos contrahegemónicos y no fomenta la interacción transcultural en los procesos democráticos de argumentación pública.

Por otro lado, la deliberación pública suele plantearse en términos logocéntricos, es decir, en clave exclusivamente racionalista. De esta manera se excluyen *a priori* aquellas otras formas de deliberación que poseen una estructura más de corte narrativo que argumentativo.

La imposición cultural se suele soslayar en los espacios deliberativos democráticos. Así, parece natural que esta debe realizarse en la lengua y en las categorías propias de la cultura hegemónica. La agenda pública suele tener un sesgo político marcado y los procedimientos de deliberación política un sesgo cultural definido. No se toman en cuenta las formas propias de deliberación de los diversos grupos culturales existentes. Esto hace de los espacios de deliberación, espacios de asimilación cultural, y no de “interacción transcultural”. En la argumentación pública es importante desde un inicio que, tanto la agenda como los procedimientos, sean “pactados”, no impuestos. Este es el inicio de la transformación del diálogo intercultural, como utopía realizable, al diálogo intercultural como tarea infinita. Una tarea ético-política de largo aliento, pero al mismo tiempo de un proceso histórico que se enfrenta a resistencias históricamente constituidas. De un proceso que surge cuando la utopía deja de ser un ideal externo al que se aspira y se convierte en una convicción interna que nos compromete y orienta.

Bibliografía

- Castells, Manuel. 2001. *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*. Vol. II. *El Poder de la identidad*. Traducción de Carmen Martínez Gimeno. México / Buenos Aires: Siglo XXI.
- Cirese, Alberto Mario. 1971. *Cultura egemonica e culture subalterne. Rassegna degli studi sul mondo popolare tradizionale*. Palermo: Palumbo.
- Fornet-Betancourt, Raúl. 2006. *La interculturalidad a prueba*. Concordia Reihe Monographien, vol. 43. Aachen: Verlag Mainz.
- Fraser, Nancy. 1997. *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”*. Traducción de Magdalena Holguín e Isabel Cristina Jaramillo. Bogotá: Siglo del Hombre Editores / UNIANDES.
- Fraser, Nancy. 2000. Rethinking recognition. *New Left Review*, 3 (May-June). Disponible en: <https://newleftreview.org/II/3/nancy-fraser-rethinking-recognition>. Versión en español: *Nuevas reflexiones sobre el reconocimiento*. *New Left Review*, 4: 55-68. Disponible en: <http://newleftreview.es/authors/nancy-fraser>

Gutmann, Amy. 2008. *La identidad en democracia*. Traducción de Estela Otero. Buenos Aires: Katz.

Parekh, Bhikhu. 2000. *Repensando el multiculturalismo*. Traducción de Sandra Chaparro Martínez. Col. Fundamentos. Madrid: Istmo.

Shklar, Judith N. 1990. *The Faces of Injustices*. New Haven and London: Yale University Press.

Tubino, Fidel. 2015. *La interculturalidad en cuestión*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.