
Globalización, resistencia e interculturalidad

Reflexiones sobre la diversidad cultural en el mundo moderno

Cristina García Vázquez*
crisgarciaavazquez@gmail.com

Resumen

Este trabajo pretende abordar la relación dialéctica entre la homogeneización cultural hegemónica y los fenómenos de resistencia étnica a partir del binomio diversidad cultural/desigualdad. En este proceso las variables de clase social, de etnia, de raza o color y de género se entremezclan en una variedad de formas condicionadas por diversos factores sociales, económicos y políticos de índole local y supralocal. Se hace hincapié en la trilogía capital/trabajo/naturaleza para entender una dinámica histórica inter e intraétnica cargada de tensiones, conflictos y negociaciones. Esta pluralidad de variables ayuda a comprender la emergencia de nuevos sujetos de transformación histórica que reivindican sus derechos y recurren a estrategias de resistencia como es –entre otras– la interculturalidad. En este caso, el factor cultural se convierte en un elemento clave a la hora de entender las construcciones identitarias que caracterizan a nuestros procesos democráticos atravesados por la desigualdad social. Con el objetivo de reflexionar, entonces, sobre la relación entre globalización y diversidad cultural se desarrollan tres ejes temáticos interrelacionados: 1) El binomio diversidad cultural/desigualdad social en el proceso de configuración del sistema mundo; 2) La reafirmación identitaria de los pueblos originarios, migrantes y afro como una estrategia de resistencia que reivindica los derechos cultu-

diversidad cultural - interculturalidad - etnicidad - resistencia y globalización

* Doctora en Ciencias Políticas y Sociología, especialidad Antropología Social por la Universidad Complutense de Madrid y Licenciada en Historia por la Universidad Nacional de Cuyo. Profesora Adjunta del área de Antropología Cultural de la Universidad Nacional del Comahue. Integrante del Proyecto 013 - UNComahue. Actualmente investiga sobre el proceso identitario de la segunda generación de migrantes políticos argentinos.

rales y los de la naturaleza y 3) La interculturalidad vista como un modo de resistencia y su relación con la trinidad capital/trabajo/naturaleza.

Globalization, Resistance and Interculturality. Reflections on Cultural Diversity in the Modern World

This paper aims to address the dialectical relationship between the hegemonic cultural homogenization and the phenomena of ethnic resistance from the cultural diversity /inequality binomial. In this process the variables of social class, ethnicity, race, color and gender mix in a variety of ways conditioned by various social, economic and political factors of local and supra-local nature. Emphasis is placed on the capital / labor / nature trilogy to understand a historical inter and intraethnic dynamic full of tensions, conflicts and negotiations. This plurality of variables helps to understand the emergence of new subjects of historical transformation that vindicate their rights and resort to strategies of resistance such as, among others, interculturality. In this case, the cultural factor becomes a key element in understanding identity constructions that characterize our democratic processes traversed by social inequality. In order to reflect, then, on the relationship between globalization and cultural diversity three interrelated themes are developed: 1) The binomial cultural diversity/ social inequality in the process of shaping the world system; 2) The identity reaffirmation of indigenous, migrants and afro people as a strategy of resistance claiming cultural and nature rights and 3) Interculturality seen as a form of resistance and its relationship to the trinity capital / labor / nature .

cultural diversity, interculturality, ethnicity, resistance and globalization

1) El binomio diversidad cultural/desigualdad social y el proceso de configuración del sistema mundo

En diversos estudios antropológicos y sociológicos se habla *del nosotros y de los otros*, con el objetivo de marcar diferencias disciplinarias que hoy, en muchos casos, son difíciles de sostener. En la sociedad actual, nuestras dimensiones de tiempo y espacio se modifican constante y aceleradamente. Los que eran pueblos lejanos, hoy están cerca: los podemos percibir y sentir entre nosotros. Hombres y mujeres que se movilizan buscando una vida mejor, aunque no siempre la encuentren. Las ciudades se han convertido en el termómetro del mundo de hoy: millones de migrantes, refugiados y desplazados¹ entran en contacto cuestionando la homogeneidad cultural de los estados-nación y marcando una tendencia irreversible. Hoy más que nunca aquel “y” expresa el sentido del “entre” para resaltar la base relacional en la construcción del nos-otros y darnos cuenta de la heterogeneidad de nuestras sociedades, vivenciada sobre todo en los espacios urbanos: los otros entre nosotros y nosotros entre otros. Es precisamente esta coexistencia interactiva el elemento central en los procesos de construcciones identitarias.

Si pensamos la Argentina de hoy, el censo del 2010 arroja una cifra de 1.805.957 inmigrantes “legales” (el 69 % es de países vecinos), representando el 4,5 % de la población total.² En los últimos años ha ingresado población africana de Senegal, Nigeria, Costa de Marfil y Nueva Guinea. Debemos sumar la llegada de mujeres dominicanas de ascendencia africana y la presencia cada vez más notoria de migración afrocolombiana. En el censo de 2010 por primera vez se incorpora información sobre población afrodescendiente, alcanzando una cifra de 149.493. Lo interesante de esta cifra es que el 92 % manifiesta haber nacido en Argentina y el 8 % en el extranjero. En relación con la población originaria, en Argentina se estima un total de 955.032 de personas que se reconocen y/o descienden de pueblos indígenas.³ A pesar de que estas cifras deben haber aumentado en los últimos años

¹ La OIM estima alrededor de 214 millones el número de migrantes internacionales en el mundo y 740 millones de migrantes internos (Véase el Informe sobre las Migraciones en el mundo 2011, disponible en http://publications.iom.int/bookstore/free/WMR2011_Spanish.pdf). Tenemos que sumar los datos del ACNUR (Alto Comisionado de la ONU para los Refugiados) que revela la cifra de 45,5 millones de personas desplazadas por violencia y conflictos armados a fines de 2012. De los cuales 15,4 millones son refugiados, 28,8 millones personas desplazadas a nivel interno (que se quedan sin hogar y no pueden dejar sus países) y casi 1 millón de personas que buscan asilo en otras naciones.

² Censo 2010, INDEC. Información consultada el 3 de abril de 2013.

³ Que la población indígena alcance el millón de personas es un dato más que relevante si lo comparamos con la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas 2004-2005 (ECPI) que dio una cifra de 600.329. De tal manera que, en unos pocos años la población indígena aumentó un 59 %.

y que sabemos que hay una población migrante flotante “ilegal” que los censos y estadísticas oficiales no registran, a los fines analíticos nos permiten darnos cuenta de la cantidad de personas que se movilizan buscando un lugar digno para vivir y, sobre todo, que la multiculturalidad es un hecho innegable, aun para Argentina que se ha construido bajo la imagen de ser “blanca, europea y occidental”. La pluralidad de significaciones que intervienen en el encuentro con los otros obliga a poner en práctica una mirada socioantropológica para favorecer el entendimiento y disminuir las tensiones y conflictos.

Partamos, entonces, reconociendo que la diversidad cultural es tan vieja como el hombre mismo, y que pese a todos los intentos globalizadores, la sociedad humana pareciera ser “una formidable máquina que fabrica incansablemente la diversidad cultural” (Díaz Polanco, 2000: 80). Hoy día la diversidad cultural es considerada “un valor, un recurso, un capital y un derecho” (UNESCO, 1997).⁴

Sin duda que, esta afirmación sobre la diversidad cultural es un avance indiscutible y necesario, sin olvidarnos que se trató de una respuesta imperiosa al contexto internacional de la década de 1990 que presenciaba la progresiva intensificación de los conflictos étnicos, nacionales, religiosos, preanunciada para el nuevo milenio. Hoy nadie puede negar que la diversidad sea un valor y un derecho, sin embargo pueden convertirse en palabras que oculten y simplifiquen un fenómeno extremadamente complejo. Podemos tomar como ejemplo a Colores Unidos de Benetton, que hizo suyas las afirmaciones de la UNESCO para promover campañas publicitarias sobre la diversidad cultural y racial, con el claro objetivo de extender su mercado, mientras compraba tierras en la Patagonia pertenecientes a comunidades indígenas. Este ejemplo nos permite destacar, en primer lugar, la necesidad de distinguir y diferenciar cuál es el *lugar de enunciación*, desde dónde se habla cuándo se utilizan términos como diversidad cultural o, más precisamente, los vinculados a ésta como el de multiculturalismo o el de interculturalidad o el de biodiversidad. En segundo lugar, no per-

⁴ Véase la declaración de la UNESCO del año 1995 conocida como “Nuestra diversidad creativa”.

der de vista la complejidad del contexto internacional, liderado por la llamada globalización, que oculta la violencia invisible –o invisibilizada– que padecen en la vida cotidiana los que las sociedades dominantes construyen como los “otros”, los “diferentes” o, en el peor de los casos, los de “afuera” que, dependiendo tanto de su bagaje cultural y racial como del lugar que ocupen dentro de la estructura social, podrán o no formar parte de un “nosotros”. En un mundo globalizado, el *binomio diversidad cultural/desigualdad social* nos permitiría entender la alta conflictividad o la potencialidad de conflicto que genera la diversidad cultural en el mundo globalizado y en los países actuales, convirtiéndose en un fenómeno complejo y de gran actualidad.⁵

Reconozcamos que pensar la diversidad como un valor, un recurso, un capital y un derecho no ha sido una tarea fácil, y su resignificación actual nos introduce en un entramado de significaciones que vienen del pasado, que se reproducen, que se reelaboran, que se transforman, y que hacen emerger el factor cultural en tres claras dimensiones como son el poder (desigual de las minorías), el saber y el ser. Para entender esto, partamos de lo que nos dijo una mujer mapuche hace unos años atrás: “Nosotros hemos atravesado un *proceso de descolonización* de la mano de uno de nuestros *machi*”. Sin duda que la palabra descolonización nos llena de interrogantes: ¿cómo comprender el término sin perder de vista la complejidad de significaciones que encierra en la actualidad? Sólo a través de la práctica en concreto de los pueblos originarios y migrantes podremos descubrir las diversas dimensiones de un proceso que va más allá de lo político. Empecemos por remarcar el “nosotros”, como sujeto colectivo, para intentar entender más adelante esta afirmación. Por el momento, podemos afirmar que la identidad cultural, étnica, está en el centro de los conflictos; su fortalecimiento antepone los intereses colectivos a los individuales y cuestiona seriamente los presupuestos universalistas del sistema mundial.

Son muchas y complejas las variables que entran en juego a la hora de analizar las relaciones sociales entre

⁵ Basta recordar las tensiones que se generaron entre el Estado de la provincia del Neuquén y el pueblo mapuche por el art. 53 de la Constitución provincial, en donde finalmente se reconoció la preexistencia de los pueblos originarios del Neuquén (Véase Francisco Camino Vela, 2008).

mayoría y minorías. Para ir acercándonos, es necesario tener presente a la historia, al proceso de construcción del llamado sistema-mundo y de qué modo en los procesos relacionales se destacan tres factores clave como son la clase social, la etnicidad y la raza o color, sin olvidarnos del género y de la religión. Todos ellos son factores que se mueven en diversas direcciones, que se influyen mutuamente y que cada uno tendrá preeminencia dependiendo de cada caso en particular.

En este sentido, abordar la *diversidad cultural* implica reconocerla dentro una *desigualdad estructural* que bajo el eufemismo de aldea global esconde en sí mismo un sistema mundial que a lo largo de la historia, fundamentalmente a partir de la expansión europea, fue configurando a los países ricos, dominantes, y países pobres, dependientes. Un orden mundial que tendrá como consecuencia la misma estructuración en las regiones dependientes, como es en nuestro caso a partir del modelo agroexportador (García Vázquez, 2005).

La imposición de un orden mundial como relación política y económica, puede ir o no acompañada de una dominación cultural. Para Stuart Hall el capitalismo actual no puede operar sin la cultura, a diferencia del capitalismo industrial. Afirma de un modo contundente: "El capitalismo consumista posfordista...debe producir subjetividad para introducir en sus propios circuitos, en sus propias estructuras de sentir, a las personas. El capital ya tiene ahora su misión cultural" (2011: 39). Ninguna supremacía mundial se ha logrado sin recurrir a mecanismos que generen su propia legitimidad. Podríamos pensarlo en términos de Bourdieu de una violencia simbólica si tomamos como ejemplo la imposición del cristianismo durante la época colonial o, en la actualidad, la redefinición o reelaboración de diversas religiones a la hora de difundir su credo como es a través del llamado proceso de inculturación –por ejemplo, el Cristo negro en África–. Podríamos pensarlo desde Gramsci, por su permanente preocupación por cómo logra ejercer el dominio el sistema capitalista, es decir, mediante un proceso de dirección política y cultural, mediante la construcción, entonces, de

una hegemonía; concepto que no es fijo sino que posee un dinamismo que lo hace elástico y que como tal puede tomar rasgos, características de los grupos o culturas subordinadas, para seguir ejerciendo su liderazgo cultural. Ahora bien, ¿es esto suficiente? ¿Qué más nos dicen estos conceptos como el de violencia simbólica o el de hegemonía? ¿Cuáles son las estrategias que se utilizan para alcanzar la legitimidad? Sin duda que muchas, desde la persuasión hasta el recurso de la violencia física. Y es esto último lo que nos interesa destacar. Sostenemos en diferentes ámbitos que la violencia simbólica o la hegemonía cultural implican el no recurso de la violencia física, justamente para diferenciarla de esta última. Se piensa en la escuela, en el trabajo, en los medios de comunicación, etc. Sin embargo, nuestro análisis quedaría reducido o parcial, si no nos diéramos cuenta que la violencia simbólica, en no pocos casos, se logra a través de la violencia física, a través de aquellas instituciones que el Estado y las sociedades legitiman: policías, ejércitos, servicios de inteligencias, cárceles, etc. El hambre en el mundo es un ejemplo de violencia física. La apropiación de tierras y de sus recursos es parte de una violencia física que los Estados legitiman. Esto significa muerte, guerras, genocidios y etnocidios.

La historia brinda una pluralidad de ejemplos, basta pensar en las bases militares norteamericanas, están ahí, como las de las principales potencias mundiales.

Y si efectivamente uno pudiera hacer un viaje en el tiempo, detenernos en siglo XIX y tomar como ejemplo la Conquista del Desierto, los traslados forzosos de indígenas para, luego, remontarnos a la época colonial, y pensar en cómo se fusilaron las voces del movimiento Taqui Ongoy (siglo XVI) o en Túpac Amaru (siglo XVIII), volver a principios del XX y recordar la ley de residencia, quiénes eran los extranjeros indeseables, la política migratoria selectiva en Argentina, la situación de los trabajadores migrantes de los países vecinos en el siglo XX y principios del XXI.

El siglo XX es el ejemplo más elocuente de la violen-

cia que destruye al otro con artilugios ideológicos para justificar las masacres de miles de seres humanos. No hay que olvidar el genocidio armenio durante la primera guerra mundial (se calcula que los turcos masacraron más de 1,5 millón de armenios), los ataques de Stalin a grupos étnicos en URSS, los nazis a 5 o 6 millones de judíos, millones de refugiados producto de la primera y de la segunda guerra mundial, la muerte de miles de hutus en manos de tutsis en Burundi en 1972, el genocidio de Ruanda en 1994 en donde los hutus masacraron a los tutsis y hutus moderados, un año después, en 1995, las milicias tutsis de Burundi asesinaban a 400 hutus, el Congo suma muerte entre tutsis y hutus y el ejército por el control de las minas de columbita-tantalita (coltan), etc. La Europa de finales del XX presenció uno de los conflictos más violentos con la guerra en la exyugoslavia. China no se queda atrás. Y qué decir de los pueblos originarios en América y en nuestro país y de los miles de migrantes que pretenden ingresar a España, Francia, Estados Unidos, entre otros. Lo que antes eran conflictos raciales, ahora son étnicos...

Esto abre un gran signo de interrogación cuando pensamos en los derechos humanos y demuestra la divergencia creciente entre la enunciación y la práctica efectiva. Como lo afirma Roberto Espósito, "Si con esta (la) expresión (de los derechos humanos) se quería aludir al ingreso de la entera vida humana en el ámbito protector del derecho, nos vemos obligados a admitir que ningún derecho está hoy menos garantizado que el derecho a la vida" (2009: 14).

Como sabemos, el surgimiento de la sociedad capitalista, industrial y urbana en el siglo XVIII reafirma el proceso de la economía-mundo originado en los siglos XV-XVI con la expansión europea. Debemos resaltar la tradición humanista liberal de finales del siglo XVIII y su afirmación de considerar a los hombres libres e iguales en derechos, pero para ello era necesario constituir gobiernos representativos. La base sobre la que se constituyen es lo que se va a llamar Estado-nación a lo largo del siglo XIX que no hace hincapié en un elemento étnico, cultural,

sino que parte de una visión contractual asociativa y de sujeción de individuos que se reúnen para constituir un Estado. Siguiendo a Díaz-Polanco (op.cit.: 87), se impone la nación política sobre la nación cultural, permaneciendo en los estados-nación el conflicto de la diversidad. Visto así, el reconocimiento de la igualdad del género humano relega a un segundo plano a la diversidad cultural —rechazada por estar identificada con la tradición—. Se impone la universalización de los valores liberales con Francia a la cabeza, cobrando valor la uniformidad cultural frente a las características particulares de cada pueblo. Reduciéndolo a antinomias: lo universal frente a lo particular, la razón frente a la tradición, la ciencia frente a la religión. Universalización, homogeneización cultural como premisa de los estados nacionales. La diversidad subyugada por la unidad expresada en una identidad nacional. En el siglo XIX lo que se impone en el interior de cada una de las potencia europeas va acompañado de la máxima expansión colonialista, imperialista, en el XIX cuyo fundamento ideológico fue un conjunto de teorías racialistas que afirmaban desde una supuesta racionalidad científica la superioridad del blanco europeo y occidental y, por lo tanto, su derecho a dominar. El racismo⁶ tiene entre sus premisas una jerarquía de valores: existen culturas superiores y culturas inferiores visto desde un etnocentrismo que define el saber eurocéntrico, ciencia, superior a los saberes de los pueblos sometidos. Se trata de una descalificación de otros saberes y de otros modos de vida, de otros modos de relacionarse con la naturaleza. La sociedad liberal industrial se impone como el único modo de vida, no hay otro, no hay alternativa. La ciencia como saber dominante no negocia con los saberes de los pueblos dominados, considerados inferiores.

La ilustración y el siglo XIX fortalecen una perspectiva dualista con la separación entre cuerpo/mente; razón/mundo; conciencia/trabajo o trabajo intelectual/trabajo manual; cultura/naturaleza. Esto es muy importante porque, al parecer, no se da en otras culturas. Esta perspectiva dualista tiene su correlato en la división del trabajo que se traduce en una división social de la sociedad. No

⁶ Sobre las premisas del racismo, véase Todorov, 2007.

⁷ La Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, no incluye a las mujeres. Agreguemos que el racialismo del s XIX no sólo es un conjunto de pseudoteorías sobre las razas sino también de la división sexual que excluye a las mujeres de los derechos de los hombres y justifica la dominación masculina.

sólo reproduce el sistema de clases sociales, sino que se convierte en una justificación ideológica de la expansión y dominación imperialista y nacional. Un claro ejemplo que nos permite ver cómo el saber se vincula con el poder y cómo esta manera de ver al mundo justificará el dominio del hombre sobre la naturaleza, y sostiene a la propiedad privada como un derecho universal. Con la aclaración de que algunos individuos tendrán más derechos que otros; mientras que otros ni siquiera alcanzaban a ser vistos como hombres para el racialismo decimonónico.⁷ Esto es clave para entender, entre otras cosas, el derecho sobre la tierra. El dicho “La tierra es para el que la trabaja” fue un pilar tanto para el liberalismo como para el socialismo, en el primer caso fue un argumento ideológico para despojar a los pueblos indígenas. Lo podemos ejemplificar a partir del siguiente razonamiento, tan vigente hoy como entonces: *si no la cultivan no tienen derecho; ocupar una tierra no les da derecho a los indígenas a sus tierras*. Si sumamos que sus modos de vida eran considerados primitivos, sus saberes descalificados, “Se da como dice Bruno Latour una diferenciación básica entre una sociedad que posee la verdad –el control de la naturaleza– y otros que no lo tienen” (citado por Lander, 2011:21).

Cuando pensamos en la conquista de América partimos, sin pretender generalizar, de cómo se fue constituyendo el sistema-mundo, hablamos de países centrales y periféricos, de la división internacional del trabajo que se constituye a partir de una desigualdad estructural, configurándose un orden mundial: por un lado, los países industrializados; por otro, los productores de materias primas y alimentos –base de la dependencia–. Pero en este simple rastreo histórico, hay algo que se nos pierde de vista o poco se insinúa al quedarnos en una visión dual capital/trabajo. Me refiero a la importancia de la tierra en la relación colonialismo-capitalismo. La visión dual capital/trabajo invisibiliza la importancia de la naturaleza en la producción capitalista y en la expansión imperialista. Esto es clave a la hora de explicar las relaciones interétnicas actuales. Fernando Coronil menciona lo que Marx llamó la fórmula trinitaria: “capital/ganancia, trabajo/salario y tie-

rra/renta del suelo”, y nos recuerda que “pocos analistas, incluyendo a Marx, han aplicado esta fórmula a la resolución del enigma del papel de la “tierra” en el capitalismo”, a excepción de Henry Lefebvre (2011: 108).⁸ Afirma:

Reconocer que la “fórmula trinitaria” implica no una dialéctica binaria entre el trabajo y el capital sino una dialéctica triple entre el trabajo, el capital y la tierra, ubica el desarrollo del capitalismo dentro de condiciones evidentemente globales desde el inicio. De igual manera, hace más visible una gama más amplia de relaciones económicas y políticas y ayuda además a conceptualizar la división internacional del trabajo como una división simultánea de la naturaleza” (op.cit.:110).

Lo interesante de esta perspectiva es que descentra la historia del surgimiento del capitalismo –Europa–, se posiciona en los bordes –colonias– y traslada el inicio de su carácter global a la conquista de América: “el colonialismo es el lado oscuro del capitalismo; no puede ser reducido a una nota a pie de página en su biografía” (op.cit.:111).

La trinidad trabajo/capital/naturaleza desvela aquello que se ha querido ocultar en las relaciones interétnicas y la relación existente entre diversidad cultural y desigualdad. Dejar de lado a la naturaleza es sólo visibilizar la producción, la creación, e invisibilizar su “lado oscuro” que tiene que ver con la “destrucción/consumo/agotamiento de los recursos” (Lander, op.cit.: 38) Ejemplos, muchos: el histórico Potosí, Manaos con la explotación de caucho, Haití,⁹ etc., hoy la soja está destruyendo bosques o “devorando la Amazonia”. La cultura puede ser vista como adaptante o mal-adaptante. El tiempo y el espacio como construcciones sociales se articulan de diferentes maneras, en relaciones de dominación lo que es adaptante para la sociedad dominante puede ser –o es– mal-adaptante para la dominada; aunque a la larga como Sistema termine siendo mal-adaptante para la Humanidad. De este modo, la explotación de la naturaleza es paralela a la explotación social o, siguiendo a los

⁸ Coronil aclara “que para Marx ‘tierra’ significa ‘naturaleza’ en su materialidad socializada en vez de su existencia material independiente, traer a la naturaleza al centro de la discusión ayuda a reubicar a los actores sociales directamente con sus poderes” (ibid).

⁹ El conocido libro *Las venas abiertas de América Latina* de Eduardo Galeano nos presenta una historia que dejó pobres a los que dotaron de riqueza a las metrópolis colonialistas. Haciendo un registro de su vida, una migrante boliviana en Argentina me dijo: “El boliviano es un mendigo sentado en una silla de oro”. Frase mencionada en otros países del área andina. La historicidad nos permite explicar y comprender esta afirmación, no para quedarnos en un lamento sino para generar cambios a partir del descubrimiento de causas sociales, económica, políticas e, incluso, identitarias que den cuenta que los problemas individuales son públicos y sociales.

¹⁰ En palabras de Coronil, citado por Lander, "Lo que podría llamarse la división internacional de la naturaleza suministra la base material para la división internacional de trabajo: constituyen dos dimensiones de un proceso unitario" (op.cit.: 40).

autores citados, la explotación de la naturaleza suministra la "base material" de la explotación social.¹⁰

2) Resistencia e identidad cultural vistas como *praxis* transformadora

El siglo XX nos permite descubrir una de las tantas contradicciones del sistema mundial, y es que todo proceso de dominación cultural que intenta por diversas fuerzas homogeneizar a una sociedad trae el germen de su propia negación. La relación entre mayoría-minoría, entre dominantes y dominados, tiene múltiples efectos como múltiples formas y contenidos (será tarea de la antropología y de la sociología descubrirlas). Ahora bien, entre los efectos, me interesa destacar la construcción o re-construcción de un poder colectivo como consecuencia de una pluralidad de factores políticos, económicos y sociales que dan cabida a un proceso de reafirmación identitaria. Dicho en otras palabras, y si tomamos como símbolo la caída del muro de Berlín ¿Qué lectura podemos hacer? La llamada globalización (término polisémico) es la profundización de un proceso de homogeneidad cultural que se inicia siglos antes. Hace muchos años alguien definió a la globalización como una tela de araña en donde hay muchas moscas y sólo una araña. Personalmente veo a la globalización como un ejemplo de un sistema, el Sistema con mayúscula o, como afirma Giddens cuando habla de la modernidad, como el carro de *Juggernaut* que arrasa y aplasta todo lo que se le antepone en su camino. El sociólogo brasileño Octavio Ianni sostiene que es un "terremoto inesperado y avallador", que afecta todos los ámbitos de la vida, del trabajo, de los hábitos, de las ilusiones y que, sin lugar a dudas, cuestiona a las ciencias sociales. Podemos estar a favor o no de la globalización, pero es innegable que hoy nos obliga a reflexionar sobre el presente y el pasado para tomar una posición ante el futuro. Ianni lo afirma al sostener que "la globalización puede ser vista como *un proceso histórico-social de vastas proporciones, que sacude drásticamente*

los marcos mentales y sociales de referencia de individuos y colectividades" (2003: 85).¹¹ Nuestras relaciones sociales están envueltas en este proceso histórico-social que, según Ianni, "comprende relaciones, procesos, estructuras de dominación y apropiación que se desarrollan a nivel mundial" (op. cit.: 86). Estamos todos insertos, indudablemente como parte de un proceso que se inició en el siglo XV-XVI, y que se ha ido intensificado a lo largo de los siglos, que nos obliga a analizar lo local en relación con lo supralocal, como parte de un proceso dialéctico de definición mutua. Cuando recién afirmábamos que todo proceso de homogeneización cultural carga sobre sí mismo el germen de su propia resistencia, es afirmar que frente a las tendencias homogeneizadoras, frente a los que auguran y auguraron un mundo en donde desaparecerían las particularidades locales, étnicas, nacionales, nos encontramos con una eclosión de pueblos que históricamente fueron sometidos y que encuentran en la resistencia una forma de emancipación, adquiriendo diferentes formas y contenidos. Pensemos en el movimiento zapatista, en el fin del apartheid y la presidencia de Mandela en 1994 hasta formas extremadamente violentas como la guerra de los Balcanes o el conflicto entre palestinos e israelíes, etc.. A finales de la década de 1980 y, sobre todo, en la de 1990 esta revitalización étnica coincidirá con la profundización de los flujos migratorios de población de países dependientes a los países centrales, como un efecto más de largos siglos de colonialismo. Latinoamericanos, africanos, europeos del este movilizándose hacia los países centrales y convirtiéndose en personas de "segunda categoría", peligrosos potenciales, por no portar en su bagaje una visa que les permita ingresar legalmente a EEUU o un pasaporte de la Comunidad Europea. Bolivianos, paraguayos, peruanos, intentando sobrevivir en países como Argentina con un discurso político, racista y xenófobo, que los convertía en los "chivos emisarios" de todos nuestros males a finales del siglo XX y principios del XXI (García Vázquez, 2005).

Para Alain Touraine si en algo se tienen que centrar las ciencias sociales, es en la globalización del proceso de

11 El remarcado es del autor.

aumento de las desigualdades sociales y hace una pregunta para la sociedad actual en relación con lo que venimos hablando: “¿Cómo una víctima puede ser actor?” Dice: “la capacidad de ser actor depende, actualmente –y eso se observa–, de la capacidad y de la voluntad de defender una cierta identidad, una cierta singularidad” (2003: 37). Y agrega:

En este momento, lo que se observa es que el actor aparece, se forma, lucha en otro terreno distinto del socioeconómico, lo que no significa que este terreno no sea importante. Pero el socioeconómico es además el terreno de las víctimas; el actor se encuentra más en el terreno cultural (op. cit.: 38).

Sostener que la multiculturalidad es un hecho innegable es tomar conciencia de la diversidad, de que los países no son homogéneos; que debajo de esa supuesta identidad nacional, hay un fluir de identidades que se reconstruyen o reinventan desde una premisa que el liberalismo más duro no contempló: es el sentimiento colectivo como sustrato básico del fortalecimiento de la identidad étnica y, por lo tanto, es lo cultural lo que emerge como un escudo protector. Es la identidad grupal, como afirman varios autores, la que se fortalece frente al individuo, porque en el mundo en el que vivimos, social y económicamente injusto, la reafirmación de las identidades étnicas es una estrategia de resistencia para salir del lugar de subalterno, de dominado; una *estrategia de resistencia* que claramente indica en los movimientos de los pueblos originarios una toma de conciencia del lugar que han ocupado y ocupan en el sistema-mundo, una liberación cognitiva que encuentra en el grupo el medio para la acción, el vehículo para generar una *praxis transformadora* no sólo para reivindicar sus derechos culturales sino también para exaltar sus saberes milenarios y sus derechos a la tierra. De tal manera que, el concepto de resistencia que presentamos no debe ser confundido con una simple oposición de carácter negativo, se trata de un movimiento de carácter crítico y propositivo. Podemos

comenzar a entender la afirmación de la señora mapuche que mencionábamos al principio: “Nosotros hemos atravesado un proceso de descolonización de la mano de uno de nuestros machi”. Este proceso de descolonización mencionado se da claramente en las siguientes tres dimensiones: el poder, el saber y el ser.¹²

3) La interculturalidad como un modo de resistencia y su relación con la trinidad trabajo/capital/ naturaleza

Simultáneamente a todos estos procesos comenzamos a oír conceptos como multiculturalismo e interculturalidad. Quizá sea este último el que adquiere mayor protagonismo a finales del siglo XX y en el inicio de este milenio. La interculturalidad se presenta como un camino ético, social, político, pedagógico. Es un hecho que se concreta en la praxis. No obstante, pareciera que urge estar atentos a saber cuál es el lugar de enunciación de este término, puesto que su uso se vuelve cada vez más frecuente en ámbitos diversos e, incluso, contrapuestos. Entonces nos llenamos de preguntas, de dudas, “¿de qué estamos hablando?”, nos dice Claudia Briones (2008). Permítanme agregar a este interrogante de qué están hablando los pueblos originarios, las clases dominantes, la clase dirigente, los académicos, los abogados cuando hablan de interculturalidad. La interculturalidad se convierte en un término polisémico, al que es necesario abordarlo desde una visión pragmática. De esta manera, si volvemos a preguntarnos qué queremos decir cuando hablamos de interculturalidad, nos damos cuenta que las definiciones son insuficientes si perdemos de vista la dimensión sociohistórica y el contexto político, social y económico en el que cobra protagonismo como un efecto casi incuestionable de siglos de expoliación y de colonización que han intentado por diversas vías imponer una visión cultural dominante. Me animaría a pensar la interculturalidad como un modo de resistencia para connotar su sentido social y político. Siguiendo a Catherine Walsh, la interculturalidad, como una práctica política, ética y social de los sectores que históricamente ocuparon y ocu-

¹² Véase los tres niveles de la lógica de la colonialidad analizados por Walter Mignolo (2006 y 2010).

pan el papel de subalternos, es una “herramienta” que les permitiría salir de ese lugar. Para esta autora, la plurinacionalidad y la interculturalidad son complementarias; esta última hace referencia “a relaciones y articulaciones por construir” (2009:96).

¿Cómo relacionar la trinidad capital/trabajo/naturaleza con la interculturalidad? El espacio vuelve nuevamente a jugar un papel clave como dimensión sociocultural. Adoptar una perspectiva idealista de la interculturalidad lleva a desconocer la relación existente entre lo simbólico y lo material. El lugar, el territorio, obliga a entender la interculturalidad como una propuesta que introduce la noción de territorialidad que construyan los pueblos originarios y su concepción de que cultura y naturaleza constituyen una unidad. La naturaleza no es una “cosa” alejada de los hombres, y menos su propiedad. La vida moderna tiende a “cosificar” la sociedad y la naturaleza, bajo esta visión el individuo pareciera prescindir de sus vínculos sociales, ni qué decir de sus vínculos con la naturaleza. En contraposición, los pueblos originarios y los afrodescendientes que bregan por la interculturalidad traen en su bagaje cultural una construcción diferente de la naturaleza. Como nos dijo Silvia, sobre la concepción del cosmos para los mapuche, el *wajmapu*: “Nosotros lo entendemos en forma circular, en el sentido de que todo tiene que ver con todo, que todo está totalmente relacionado, que todos dependemos de todos...”¹³

¹³ La transcripción completa se puede encontrar en García Vázquez y Saal (2007).

Estamos hablando de un todo íntegro, donde las “relaciones sociales abarcan más que a los humanos” (Escobar, 2011: 137). No están los humanos por un lado y la naturaleza por otro. Vale traer las palabras de Hernán Cortés Arboleda, líder afrodescendiente del Proceso de Comunidades Negras (PCN) en Colombia, sobre la relación entre pueblos afrodescendientes –incluidos los indígenas– y la naturaleza. Cortés recurre a la trilogía *territorio, cultura y biodiversidad*, y sostiene: “es un todo íntegro, indivisible; el territorio se define como espacio para ser y la biodiversidad como lo que permite permanecer..., los pueblos afrodescendientes asumen a la naturaleza como un *sistema biocultural*, donde la organización

social, las prácticas productivas, la religiosidad, la espiritualidad y la palabra...determinan un *buen vivir*.”¹⁴ Para Enrique Leff los pueblos indígenas y afro reclaman no sólo el derecho a la naturaleza sino el derecho del ser cultural: “Reexisten. Vuelven a asumir su voluntad de poder ser como son: no como han sido, sino como quieren ser” (op. cit.:449). Son sujetos de transformación histórica que ponen en jaque a esa visión dualista de la sociedad capitalista, a la dicotomía cultura/naturaleza que, además, cuestionan y desafían al constitucionalismo liberal antropocéntrico con la concepción de sujetos no humanos. Si cultura, territorio y biodiversidad constituyen un todo íntegro se entiende que el reconocimiento de los derechos colectivos no puede prescindir de la proclamación de los derechos de la naturaleza. Frente al individualismo imperante, emerge el sentido comunitario y el culto a la Pachamana expresados en el *sumak kawsay* en quechua —Buen vivir— de la Constitución de Ecuador (2008) y el *suma qamaña* en aymara —Vivir bien— de la de Bolivia (2009), descalificados por los saberes hegemónicos hoy irrumpen como un paradigma desafiante desde “la periferia social de la periferia mundial”.¹⁵

Sin duda que queda un largo camino por recorrer. La interculturalidad como construcción social obliga analizar la praxis en concreto. La comprensión de estos fenómenos constituye un reto inmenso para las ciencias sociales porque estamos frente a un entramado de significaciones que suponen relaciones y procesos, y una pluralidad de relaciones intersubjetivas que pueden tanto reproducir (convengamos que la reproducción nunca es total) la cultura hegemónica como también producir nuevas formas culturales tanto inter como intraétnicas. Al tratarse de relaciones interétnicas insertas en una desigualdad estructural, vuelve a remitirnos a la antinomia universalidad-particularidad, concebida ya no como fenómenos separados sino como una dualidad que se mueve dialécticamente. Lo que queremos decir es que, analizar la interculturalidad desde la práctica, desde lo conductual, nos permitiría desentrañar no sólo la pluralidad de signi-

¹⁴ Extraído de Leff, 2004: 452.

¹⁵ Expresión de José María Tortosa en su breve texto “Sumak Kawsay, Sumak Qamaña, Buen Vivir”, 2009. Este autor manifiesta que el término en aymara introduce el sentido comunitario, por tal razón, también puede ser traducido como el “buen convivir”. Véase también “El Bienvivir: una cosmovisión de los pueblos originarios andino-amazónicos” de Matías Bailone en Zaffaroni, 2012.

ficaciones, coincidentes u opuestas, sino también el interés político e ideológico que el discurso de los agentes sociales implicados desde los sectores dominantes puede disimular consciente o inconscientemente. Como afirmáramos en otro trabajo, pareciera que la interculturalidad “se construye, por lo menos, desde dos direcciones contrapuestas aunque complementarias, una ‘desde arriba’, definida desde los centros hegemónicos para buscar un camino alternativo ... y, así, disminuir el grado de conflictividad en los países centrales, producto de sus propias políticas de dominación”. Y en otra dirección, “una interculturalidad definida desde los grupos subordinados para que se implementen políticas interculturales tanto en aquellos países anquilosados en viejas estructuras coloniales, como en los más ‘modernos’” (2008: 10).

Pensar la interculturalidad desde una visión idealista pierde de vista la base relacional y material de los procesos socioculturales. Vale que nos preguntemos ¿es posible un diálogo intercultural? Claro que sí, siempre y cuando reconozcamos al otro como un igual a través de actitudes prácticas concretas y contextualizadas, siempre y cuando entendamos que se trata de un proceso de aprendizaje mutuo, con sus disensos y sus consensos. ¿Es posible un diálogo intercultural entre el discurso científico y el tradicional?¹⁶ No es extraño que expresiones como diálogo de saberes o encuentro entre saberes hayan sido cuestionadas, sin que esto implique quitarle validez a una propuesta que desde el respeto a la otredad propone una relación dialógica, intersubjetiva en proyectos de transformación que involucren a poblaciones indígenas y afrodescendientes. “¿Usted ha visto o escuchado saberes dialogando?, nos pregunta Jorge Gashé y agrega. Los saberes no son cosas, sino que son personas que interactúan para tratar de articular sus conocimientos, “siempre son personas, particulares y socialmente insertas” (2010: 28).¹⁷

Para terminar, podemos pensar hoy la interculturalidad como un camino que garantice el respeto mutuo y que, como un producto social, implique, como afirma García Canclini (2006), “que los diferentes son lo que son

¹⁶ Esta fue una de las preguntas que nos movilizó a realizar una investigación en el área de de salud mental de la provincia de Neuquén. En nuestra búsqueda de las concepciones sobre salud/enfermedad de la población mapuche, surgió la necesidad de conocer los modelos de interpretación de los psicólogos y psiquiatras que trabajan en el ámbito público de la provincia mencionada. Nos encontramos en medio de una complejidad de subjetividades, de relaciones de poder, de tensiones y conflictos que nos hicieron cuestionar si es posible poner en práctica la interculturalidad que reclama el pueblo mapuche (García Vázquez, op.cit.).

en relaciones de negociación, conflicto y préstamos recíprocos". Pero, como cuestión clave, no debemos olvidar que el diálogo intercultural tiene el fuerte desafío de derribar las relaciones asimétricas de poder que han caracterizado y caracterizan a las relaciones entre mayoría y minorías. Comprender esto —el binomio diversidad/ desigualdad, inserto en los procesos de relaciones interétnicas— nos permitiría generar una acción política democrática transformadora que construya puentes y relaciones solidarias para reconocer no sólo los derechos políticos y sociales sino los *derechos culturales* de los pueblos que reivindican su otredad.

¹⁷ Excede a este trabajo abordar la propuesta conocida como "diálogo de saberes".

Bibliografía

Briones, Claudia (1998) *La alteridad del cuarto mundo*, Bs. As., ediciones Sol.

----- (2008) "Diversidad cultural e interculturalidad: De qué estamos hablando". En García Vázquez, C. (comp.) *Hegemonía e interculturalidad*, Bs. As., Prometeo, pp. 35-58.

Camino Vela, F. (2008) "Los derechos del pueblo mapuche y la reforma de la Constitución de la provincia del Neuquén: un paso hacia la interculturalidad". En García Vázquez, C. (comp.) *Hegemonía e interculturalidad*, Bs. As., Prometeo, pp. 215- 241.

Coronil, Fernando (2011) "Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo". En Lander, E. (comp.) *La colonialidad del saber*, Bs. As., CICCUS-CLACSO, pp.: 105-129.

Díaz Polanco, Héctor (2000) "Los dilemas de la diversidad", *Diálogos latinoamericanos*, N° 2, Universidad de Aarhus, Dinamarca, pp.77-91.

Escobar, Arturo (2011) "El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar". En Lander, E. (comp.) *La colonialidad del saber*, Bs. As., CICCUS-CLACSO, pp.: 131-161.

Espósito, Roberto (2009) *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, Bs. As., Amorrortu.

Feierstein, Daniel (2005) *Genocidio. La administración de la muerte en la modernidad*, Universidad Nacional de Tres Arroyos, EDUNTREF.

García Canclini, Néstor (2006) *Diferentes, desiguales y desconectados*, Barcelona, Gedisa.

----- (1981) *Cultura y sociedad: una introducción*, Dirección General de Educación Indígena de la SEP, México.

García Vázquez, Cristina (2005) *Los migrantes. Otros entre nosotros*, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, EDIUNC.

----- (2008) "Modelos de interpretación y relaciones terapéuticas: salud mental, hegemonía e interculturalidad". En García Vázquez, Cristina (comp.) *Hegemonía e interculturalidad*, Bs. As., Prometeo, pp.: 281-316.

García Vázquez, Cristina y Saal, Aaron (2007) "Transculturalidad y enfermedad mental: los mapuche en Neuquén", *Revista de la Facultad*, N° 13, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Universidad Nacional del Comahue, pp.: 35-57.

Gashé, Jorge (2010) "¿Qué son 'saberes' o 'conocimientos' indígenas, y qué hay que entender por 'diálogo'?". En Pérez, C. y Echeverri, J. (eds.) *Memorias Primer encuentro amazónicas de experiencias de diálogo de saberes*, Amazonas, Universidad Nacional de Colombia, pp.: 17-31. Disponible en: http://www.investigacionimani.unal.edu.co/Material/20100209_112558_LIBRO%20DIALOGO%20DE%20SABERES.pdf

Giddens, Anthony (1993), *Consecuencias de la modernidad*, Alianza, Madrid.

Geertz, Clifford (1990) *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.

Hall, Stuart y Mellino, Miguel (2011) *La cultura y el poder. Conversaciones sobre los cultural studies*, Bs. As. ,

Amorrortu.

Hobsbawm, Eric (2007) *Historia del siglo XX*, Bs. As., Crítica.

Ianni, Octavio (2003) "Las ciencias sociales y la modernidad-mundo" En *Desigualdad y globalización*, Facultad de Ciencias Sociales de la UBA, Bs. As., Manantial, pp.: 81-118.

Lander, Edgardo (2011) "Ciencias Sociales: saberes coloniales y eurocéntrico". En Lander (comp.) *La colonialidad del saber*, Bs. As., CICCUS-CLACSO.

Leff, Enrique (2004) "El movimiento ambiental por la reapropiación de la naturaleza: seringueiros, zapatistas, afrodescendientes y pueblos indígenas en América latina". En *Racionalidad ambiental. La reapropiación de la naturaleza*, México, Siglo XXI, pp.:396-456.

Mignolo, Walter (2006) "Introducción". En Walsh, C.; García Linera, A. y Mignolo, W. *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*, Bs. As., Del Signo.

----- (2010) *Desobediencia epistémica*, Bs. As., Del Signo.

Todorov, Tzvetan (2007) *Nosotros y los otros*, Madrid, Siglo XXI.

Tortosa, José María (2009), "Sumak Kawsay, Sumak Qamaña, Buen Vivir", Alicante, Fundación Carolina, disponible en <http://www.fundacioncarolina.es/esES/nombresproprios/Documents/NPTortosa0908.pdf>

Touraine, Alain (2003) "El fin de la ola liberal" . En *Desigualdad y globalización*, Fac. de Cias Sociales de la UBA, Manantial, pp. 29-42.

Walsh, Catherine (2009) *Interculturalidad, Estado y Sociedad. Luchas (de)coloniales en nuestra época*, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, ediciones Abya Yala.

Zaffaroni, Eugenio (2012) *La pachamana y el humano*, Buenos Aires, Colihue.

