

# **La Interculturalidad como herramienta de emancipación**

Hacia una redefinición de la interculturalidad y de sus usos estatales

**Jorge Viaña**

**Instituto Internacional de Integración  
Convenio Andrés Bello**

**La Paz - Bolivia  
2009**

**La Interculturalidad como herramienta de emancipación**  
*Hacia una redefinición de la Interculturalidad y de sus usos estatales*

**Dirección del libro:** David Mora  
**Autor:** Jorge Viaña Uzieda  
**Edición:** Silvy De Alarcón  
**Depósito legal:** 4-422-09  
**I.S.B.N.:** 978-99954-725-0-4  
**Impresión:** Editorial “Campo Iris” s.r.l.

---

Prohibida su reproducción total o parcial

Primera edición: marzo de 2009

Impreso: La Paz - Bolivia

---

# Índice

Introducción.....	5
1. La “Interculturalidad” como mecanismo estatal de inclusión subordinada y reconocimiento distorsionado.....	15
2. La Interculturalidad como insumo básico de un proyecto de transformación societal .....	33
3. Estado, democracia liberal y los dilemas de la Interculturalidad mediada y desde arriba.....	77
4. Estado, etnofagia, subsunción formal e Interculturalidad.....	95
5. Crisis de la macrocultura moderna: razón objetiva vs. razón subjetiva .....	123
6. Pasos hacia una re-conceptualización de la noción de cultura y de Interculturalidad .....	143
Bibliografía.....	157



## Introducción

Este libro retoma y profundiza las reflexiones y propuestas del Artículo *Reconceptualizando la Interculturalidad* (Viaña, 2008), texto que hace un esfuerzo por mencionar algunos elementos centrales para replantearlos y reconducir las reflexiones de una temática tan amplia y compleja como es la Interculturalidad, dejando a la vez elementos para un programa mínimo de investigación. Estos elementos han sido la guía fundamental en la elaboración de los contenidos del presente texto.

Por su importancia como proyecto de investigación, y además para que sean más claras las bases y alcance del presente texto, pasamos a describir las ideas más importantes y las hipótesis más relevantes de ese Artículo, mencionando en que capítulos del presente trabajo se retoma las reflexiones, hipótesis y propuestas allí contenidas.

En el Artículo, se planteó sintéticamente 2 grandes temáticas mutuamente vinculadas: hacer una crítica de la noción dominante de interculturalidad y hacer la crítica de lo que hemos denominado la matriz de cultura única mercantil moderna y lo planteamos de la siguiente manera:

- 1) Desarrollar en un sentido crítico la noción y usos de la Interculturalidad para superar las visiones y prácticas conservadoras sobre Interculturalidad, en la perspectiva de contribuir a potenciar un nuevo proyecto societal, con aspiraciones claras de avanzar hacia sociedades post-capitalistas y descolonizadas:

Estas visiones y usos (conservadores) de la Interculturalidad son los que debemos de-construir para dar paso a una visión y uso de Interculturalidad que plantee el tema de cambios profundos del Estado y la democracia. Se trata de avanzar hacia formas de Estados plurinacionales y de composición de instituciones que vayan más allá de la "forma Estado" liberal, para no seguir por el camino equivocado de seguir creyendo que la solución del problema consiste en la "inclusión" y "reconocimiento" de los "indígenas", de los "pobres", a los Estados actuales. Lo que la Interculturalidad en su uso crítico busca hoy es una intervención en paridad entre subalternos y grupos dominantes, componiendo instituciones

del mundo liberal capitalista con instituciones que aseguran la apertura de un nuevo tipo de democracia con elementos de democracia directa, por medio de usos y costumbres de los pueblos indígenas, en fin, abriendo un nuevo tipo de constitucionalismo y de proceso democrático. Una reinención del Estado y de la llamada democracia. Pero para lograr esto tiene que invertirse la correlación de fuerzas entre estos dos proyectos societales. La Interculturalidad expresa la construcción germinal de los elementos centrales de esta disputa de proyectos societales que están tensionando Latinoamérica a inicios de este nuevo siglo. (Viaña, 2008: 298)

Todo este texto está pensado para contribuir fundamentalmente a este objetivo estratégico tan importante de posibilitar el avance en los procesos internacionales de integración de las tendencias emancipativas en todos los países latinoamericanos para lograr avanzar en la labor crítica, tanto como para aportar al objetivo estratégico mencionado, se requería una serie de fundamentos y aportes. Una crítica sólida y profunda del multiculturalismo y la Interculturalidad liberal y neoliberal que se convierten en concesiones al orden de la dominación, cuando no son directamente proyectos más sutiles, a mediano y largo plazo, de erosión y desintegración de todo aquello que no sea la macro cultura de la modernidad mercantil globalizada.

- 2) Como parte de esta crítica (punto 1), se hacía y se hace necesario remontarse a la crítica del corazón mismo de esta matriz cultural, de esta suerte de macro cultura única de la modernidad mercantil globalizada. Allí se planteaba una hipótesis fundamental que en el presente texto se profundiza desde otro ángulo. Veamos cómo planteábamos el problema:

La matriz de cultura única moderna, basada en el Estado, el orden colonial de las sociedades latinoamericanas y las relaciones globales del capital, está incapacitada orgánicamente para “dialogar” y “respetar” y mucho menos construir “ciudadanía con igualdad”. Lo paradójico es que los interculturalistas conservadores dan por sobreentendido que esta cultura es la que puede y debe (por ser dominante y la base sobre la que se han modelado los Estados latinoamericanos) dirigir y articular el diálogo y la relación “intercultural”.

Otro elemento de análisis crítico, igualmente fundamental, es que hace abstracción de la cultura dominante, no vuelca la mirada hacia la tendencia sórdida y tenaz al automatismo y el mecanicismo de la sociedad moderna actual, con todas sus instituciones y constitucionalismo monocultural que imposibilita casi toda posibilidad de diálogo, respeto y to-

lerancia frente a otro tipo de culturas. No explora la tendencia orgánica, generalizada e institucionalizada a la cosificación y deshumanización de todo, no analiza la matriz única de la cultura del capital que poco a poco se esta consolidado con la llamada "globalización".

Una de las hipótesis fundamentales del presente texto, que expondremos detalladamente más adelante, es que la cultura dominante exige a las otras culturas precisamente lo que no puede dar ni hacer: "tolerancia", "respeto", etc. Así, estas dinámicas entran en una especie de espiral esquizofrénica y por eso se sigue haciendo esfuerzos de revitalización de estrategias de inclusión subordinada y sometimiento de lo distinto dentro de la totalidad construida por la lógica de la cultura moderna (mercantilismo, cosificación, respeto a los Estados liberales, a su constitucionalismo monocultural, defensa, promoción, y apego a las instituciones "tutelares", como las escuelas, iglesias, organismos de represión, etc., etc.), cuya función fundamental es la interiorización de las jerarquías, la obediencia a las normas, por muy injustas que sean; en fin, la domesticación de las almas e interiorización de la relaciones de dominación.

La Interculturalidad, concebida como una simple relación de "respeto" en abstracto, es el sub-producto de esta espiral paradójica y por eso, cuando no nos amoldamos a los intereses y horizontes que nos traza el capital, el Estado y el orden colonial, los adeptos a la "tolerancia unitarista", como le llama Adorno "están... siempre inclinados a volverse intolerantes con todo grupo que no se amolde a ellos" (Adorno, 1999: 102). La Interculturalidad que estamos analizando sirve precisamente para amoldar a los movimientos indígenas y los movimientos sociales, con la finalidad de que dejen de cuestionar la médula de la cultura moderna y universalizada, que prioriza la propiedad y los beneficios de las grandes corporaciones y grupos de poder, privilegiados del mundo "globalizado". La Interculturalidad descrita líneas arriba sirve para atenuar y eufemistizar los etnocidios, la sistemática política de explotación y dominación de las inmensas mayorías, por minorías privilegiadas y también de justificar la destrucción de la naturaleza. (Viaña, 2008: 305-306)

Si esta macro cultura única de la modernidad mercantil globalizada no está habilitada y no tiene condiciones para ser la base y plataforma del diálogo que se pretende entre iguales, por ser una cultura de la cosificación y deshumanización del ser humano por su esencia inmanente, es imprescindible plantearse cuáles serían los elementos centrales de una plataforma y base de una posible cultura común para articular un diálogo intercultural en paridad de condiciones.

Estas son las dos grandes temáticas tratadas; en el caso de la segunda, con sus tres aspectos interrelacionados (incisos a, b, c). Pero, en el texto del 2008, estos aspectos estaban ordenados en tres partes: primera, la crítica a los argumentos de la Interculturalidad conservadora; segunda, la crítica a las concepciones de la noción de cultura actualmente usadas; y la tercera, dar inicio a la crítica de la matriz de cultura única de la modernidad mercantil globalizada. Veamos.

Siguiendo estas dos grandes temáticas, en el texto del 2008 desarrollamos en la primera parte la crítica más en detalle y de forma más específica y concreta de los argumentos más serios de la Interculturalidad como concesión al orden de la dominación. Este es el punto de partida y fundamento del presente libro, pero en especial de *los capítulos 1 y 2*.

Este uso de lo “intercultural” (el neoliberal) parecería un avance, ya que se plantea el tema de “una comunidad de iguales”, sin embargo, la gran pregunta de todos (y el PNUD también se la formula) es: ¿cómo nos convertimos en iguales realmente? Y es ahí donde entran a un laberinto al tratar de definir “igualdad”, pues ésta se “resuelve” retomando una vez más el liberalismo, Kymlicka y sus ideas de “diferencia entre dos dimensiones de derechos multiculturales”, como seguidor de J. Rawls o las ideas de Michael Walzer y la supuesta posibilidad de construir una “igualdad compleja”, que más o menos consistiría en “tener diferentes reglas de igualdad para diferentes esferas de distribución de bienes y derechos” (PNUD, 2007: 97). Como era de esperar, este razonamiento remata en una receta legalista para construir sujetos supuestamente “iguales”: “No es suficiente la convivencia, la tolerancia o la coexistencia con el “otro”. Es imperativo construir juntos reglas de igualdad -ciudadanía-” (PNUD, 2007: 98).

Así, lo fundamental del desafío de la Interculturalidad se resuelve dentro del “contractualismo”, y por lo tanto del constitucionalismo liberal, creyendo que es un problema de diseño de las maneras de definir reglas, procedimientos y leyes. **En verdad, se empieza por donde se debería acabar, después de haber redistribuido la riqueza, la propiedad y desmonopolizado la política y el poder. Está claro que la igualdad real (en lo económico, político, social, cultural y simbólico) no llegará porque las elites en Latinoamérica (antiguas y nuevas) se pongan a hacer “reglas de igualdad”, como el mismo texto citado reconoce, lo fundamental no se resolverá en el ámbito “normativo”...** Ponernos en el plano de discutir primero los dilemas del contractualismo liberal antes que hacer énfasis en el trastocamiento del Estado, de la correlación de fuerzas entre subalternos y elites dominantes para poder construir un tipo de Estado cualitativamente diferente y, por lo tanto, otra democracia con

elementos significativos de democracia directa y auto representación, rompiendo la construcción de un tipo de Estado exclusivamente liberal, en fin, avanzar hacia la reinención de instituciones más allá de la *Forma Estado*, etc., etc., esto es justamente lo que las visiones juricidistas y legalistas no quieren debatir en el ámbito de la Interculturalidad... La tendencia dominante sobre Interculturalidad sólo se plantea las cosas a un nivel de convivencia y respeto mutuo o, en sus versiones más remozadas, convivencia y respeto entre culturas, más un “plus”: “construir juntos reglas de igualdad”, sobre la base de las mismás estructuras de poder y propiedad y relaciones de dominación existentes, lo que equivale a mantener y reforzar la desigualdad real. (Viaña, 2008: 301)

En una segunda parte del Artículo, mostramos que la cultura o las culturas en el horizonte de esta macro-cultura única de la modernidad mercantil globalizada es un elemento marginal y secundario, porque siempre parten del supuesto universal, implícito e inconsciente, de que en verdad lo único que es cultura es “su cultura”, lo demás es premoderno, bárbaro, o salvaje, etc. A esto es a lo que hemos llamado entender las culturas como entidad ontológica ó como categoría residual implícita.

Justamente porque muy pocas veces encontramos definiciones explícitas de cultura, proponemos la hipótesis de que, con mayores o menores matices, sólo se ve a la cultura de dos grandes maneras y ambas llevan el sello de una visión eurocéntrica y extremadamente limitada: o como entidad ontológica, o como categoría residual implícita. (: 307)

La cultura en esta visión es un concepto ontológico, es decir, sobre ella se ancla la teoría fundamental del “ser” de la cultura y el “ser” es sólo occidental y centroeuropeo, lo demás es inferior o incivilizado. Las culturas inferiores están destinadas a perecer ante el “contacto” de la cultura occidental capitalista. (: 308)

Aquí está el programa que hasta hoy se sigue y cultiva en América Latina, según el cual la cultura sólo lo es en la medida que es legitimada por Europa y proviene de Europa o sus extensiones actuales, como norte América...Las demás pueden ser a lo sumo esfuerzos por “intentar ser” civilizaciones y, por eso, se empieza a plantear “Las condiciones de las culturas”, a partir de “principios generales”, para que “puedan ser investigadas”. Aquí es donde empieza un proceso exhaustivo de disección, clasificación (bárbaros, salvajes, etc.) y gradación de las culturas, con la centroeuropea como la cultura universal y única. Para Taylor, “la ‘civilización’ de los pueblos más evolucionados era una manifestación más elevada de cultura como atributo universal del hombre” (Lesser, 1985; negrillas nuestras) (: 309-312)

En la perspectiva de esta visión, la preocupación y orientación fundamental no tiene que ver con lo que en verdad es o no la cultura (conocimientos, creencias, arte, moral, derecho, costumbres y cualesquiera otras aptitudes y hábitos, y esto es lógico porque para ellos la única cultura es la civilización occidental), lo importante es que el hombre la adquiere como parte de la sociedad. Sea lo que sea la cultura (todo ese conjunto de cosas y procesos), es algo que se estudia fundamentalmente como algo externo a los sujetos y se interioriza cuando se es parte de la sociedad. Esto se ve bajo diferentes matices y definiciones en la antropología funcionalista (F. Boaz, B. Malinowsky), también en Kroeber, Radclif Brown, en la llamada antropología cognitiva (Goodenough), en la antropología simbólica (C. Geertz) y, de forma más llamativa y desnuda, en Leslie White... Sorprendentemente, una "definición" tan vaga, imprecisa y general de cultura, a la que además, como hemos mostrado, en verdad no le interesa realmente lo que "es la cultura" porque ya tiene una definición a priori ontológica, siga siendo ampliamente usada... Esta visión es la que construye la "cultura" como categoría residual implícita. En verdad, no importa mucho qué es la cultura, sino sus mecanismos de interiorización y reproducción (: 312)

Este planeamiento hacía necesario abrir un abanico enorme de líneas de investigación ancladas en demostrar más profundamente estas hipótesis, pero además, los motivos por los que se da este fenómeno y las dinámicas y formas en las que se expresa.

Elementos centrales para poder ir construyendo otro concepto y noción de cultura, y por lo tanto prácticas "culturales" concientemente antagónicas y superadoras de esta "cultura" de la cosificación en la que estamos inmersos y cada vez más "globalizados".

A este fin se dedica una buena parte del presente texto, en especial los *capítulos 5 y 6*. En ellos se plantea algunas cuestiones importantes para avanzar en esta importantísima temática, en especial retomando la crítica de la razón instrumental, razón que parece ser uno de los elementos centrales de esta macro "cultura" única de la modernidad mercantil globalizada. Tal vez lo más interesante a este nivel sean algunas propuestas que se plantea para dar algunos pasos hacia una re-conceptualización de la noción de cultura y por lo tanto de "Interculturalidad" desde y por medio de esta crítica de la razón instrumental.

Con la finalidad de introducir a quien lee en el presente texto, es necesario plantear una tercera parte, que se formuló ya en el Artículo de 2008, y que dio inicio a las reflexiones contenidas en el libro que hoy presentamos. Se trata

de dar inicio a la crítica de la matriz de cultura única de la modernidad mercantil globalizada. Partíamos de plantear que la enajenación y la consecuente cosificación del ser humano son inevitables en la “cultura” actual y el fetichismo como elemento de expresión de este fenómeno. Todos estos fenómenos son límites insalvables de esta macrocultura.

La matriz cultural del capitalismo se hace “inmanente al dominio” (Adorno, 1973: 33), porque la sociedad moderna actual está anclada en dos grandes procesos perversos: la enajenación y el fetichismo que tiñe el conjunto de las actividades de esta forma civilizatoria. Lo fundamental, hoy más que nunca, “es penetrar con la mirada el elemento de barbarie que hay en la cultura misma” (Adorno, 1993: 37) de la sociedad capitalista. En esta fase del capitalismo, la cultura se ha convertido simplemente en un “sistema de control” (Adorno, 1993: 28) y precisamente uno de los mecanismos fundamentales de este sistema de control cultural son los usos dominantes de la Interculturalidad y sus “teóricos”. (Viaña, 2008: 318)

Se necesita conceptos de cultura que nos permitan hacer una “antropología”, una “etnografía crítica” de esta matriz cultural, ya que la hipótesis que sostenemos es que precisamente esta matriz cultural que se postula implícitamente como la contenedora y base para la “Interculturalidad” está tendencialmente imposibilitada de ver y dialogar con otras matrices civilizatorias, por el grado en el que la enajenación de la vida social se ha materializado. (: 318)

Básicamente, la enajenación es la manera en la que el producto del trabajo y la vida de las grandes mayorías de las personas y de nuestro esfuerzo productivo, afectivo, social, político y simbólico se autonomiza radicalmente de nosotros, se vuelca contra nosotros y nos oprime y explota. Es la manera de organizar el mundo de la vida, las formas que adopta la división del trabajo, los procesos del trabajo y las formas de propiedad que determinan que exista una relación perversa en tres niveles: con uno mismo, con los demás (entonces, con la especie) y, finalmente, con la naturaleza. (: 318)

En la sociedad organizada alrededor de la valorización del valor, que es el eje fundamental de esta matriz de cultura única en expansión “global”, el conjunto de las actividades y relaciones de esta sociedad aparecen cosificadas, es decir, se da sistemáticamente la priorización absoluta del lucro y el beneficio de las minorías que aparecen como los beneficiarios del trabajo social. (: 318)

El ser humano (todos los seres humanos y no sólo los que sufren carencias materiales) sólo cuenta como un apéndice, como accesorio y pro-

ducto utilizable y desechable de la acumulación de las “cosas” (mercancías, el dinero es la mercancía por excelencia). La propia humanidad y sus actividades, sueños y esperanzas, se convierten en una mercancía o en elementos de una mercancía. El ser humano como valor de uso del capital. (: 318)

La enajenación alcanza a todos los poros de esta matriz cultural, mientras más “desarrollado” sea el proceso de subsunción real de la sociedad bajo el capital. Por eso, deberíamos llamar a los países que han resuelto las necesidades materiales bajo este sistema de explotación “global”, países altamente “enajenados”, en lugar de la calificación que ellos se han puesto de países más altamente “desarrollados”. (: 319)

Aquí esta el *quid* de la cuestión: en esta sociedad de la enajenación, que cada vez se expande más, estamos enajenados de nosotros mismos por la manera de organizar la vida, pero también estamos enajenados de la llamada naturaleza y, por lo tanto (como estamos enajenados de nosotros mismos y de la naturaleza), hacemos de la especie humana, sea cual fuera la cultura a la que pertenezca, “algo ajeno al hombre”. (: 320)

Todo el proceso de la enajenación remata en la enajenación del hombre respecto del propio hombre. Cuando el capitalismo periférico y los poderes que lo supervisan nos plantean que están empezando a preocuparse por los “otros”, las grandes mayorías y los indígenas, justamente debemos preocuparnos todavía mucho más, ya que bajo el esquema de la enajenación en la que viven y la potencian, lo más probable es que, con eufemismos y sofismas, vuelvan a intentar tipos de inclusión subordinada, rearticular formas de dominación más complejas y sofisticadas que se construyen bajo la simulación de la construcción de “tolerancia” y “diálogo”. (: 321)

Es aquí donde surge el fetichismo de esta matriz cultural. Esto ocurre cuando las relaciones entre los hombres aparecen como relaciones entre cosas por el espejo del mercado, entonces les atribuimos cualidades místicas a las cosas. Los hombres tomamos por realidad la relación social entre cosas y les atribuimos cualidades sociales y relacionales a las cosas. (Viaña, 2008: 322)

Estas reflexiones son base y fundamento de las contenidas en el presente texto, especialmente las de los *capítulos 3 y 4*, donde se retoma la crítica profunda a esta matriz cultural para intentar, por un lado, llegar a los fundamentos más profundos de la explicación de por qué esta macrocultura única mercantil global está incapacitada para articular un “diálogo” e intercambio entre culturas. Hacemos el análisis de las formas en las que el desarrollo del capital totaliza, subsume y funcionaliza, en la perspectiva de su beneficio

y acrecentamiento, el conjunto de las manifestaciones de lo que hoy se llama “cultura”. Este es un tema trascendente, es aquí donde retomaremos el concepto de *etnofagia* para relacionarlo al concepto de Marx de subsunción formal y real de la producción global al capital.

A través de la categoría de subsunción formal de la cultura y la sociedad al capital, mostramos que, desde sus raíces estructurales, la macrocultura que surge de este tipo de relaciones es la que provoca que de forma inevitable en los niveles de las relaciones entre las culturas y la construcción de instituciones se tienda a lo que algunos autores han denominado “etnofagia”.

Es decir, la etnofagia sería una forma de manifestación del desarrollo de los ritmos de desarrollo del capital al nivel de las superestructuras culturales, políticas e institucionales. La etnofagia, entonces, como una manifestación y prolongación de los procesos de subsunción formal y real de la vida al capital.

El elemento novedoso es la introducción de un análisis ejemplificado de los esfuerzos que se está haciendo hoy en día en dos países para posicionar la Interculturalidad, entendida en este sentido múltiple y de transformaciones estructurales. Esto es lo que se aborda en el *capítulo 2*.

Tenemos entonces seis capítulos: uno, la “Interculturalidad” como mecanismo estatal de inclusión subordinada y reconocimiento distorsionado; dos, la Interculturalidad como insumo básico de un proyecto de transformación societal; tres, Estado, democracia liberal y los dilemas de la Interculturalidad mediada y desde arriba; cuatro, Estado, etnofagia, subsunción formal e Interculturalidad; cinco, Crisis de la macrocultura moderna: razón objetiva vs. razón subjetiva; y seis, Pasos hacia una reconceptualización de la noción de cultura.



# 1

**La “Interculturalidad” como  
mecanismo estatal de  
inclusión subordinada  
y reconocimiento distorsionado**



En una asamblea que se realizó el mes de junio de 2005, la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) resolvió solicitar al Estado ecuatoriano que no acordara con el Banco Mundial (BM) la financiación de la segunda fase del Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador (PRODEPINE) (Sólo, 2005: 1). Este fue uno más de los hechos trascendentes que estamos viendo en el plano de la re-conceptualización de la llamada “Interculturalidad” y la manera en la que los Estados y los organismos internacionales como el BM han estado llevando adelante sus políticas “interculturales”.

¿Que lleva a las culturas supuestamente “beneficiarias” de proyectos tan enormes y emblemáticos de los Estados latinoamericanos a cuestionar, incluso cancelar, estas iniciativas como la de PRODEPINE? Está absolutamente claro que es la conciencia colectiva que, desde principios de los ‘90, ha empezado a profundizarse en las culturas subalternizadas y dominadas por la macrocultura moderna mercantil en la que están fundados los Estados y sectores dominantes de las sociedades latinoamericanas.

Es una profunda conciencia de las potencialidades de la disputa por la enunciación emancipativa de la Interculturalidad, como lo señala Virgilio Hernández, integrante de los movimientos sociales en el Ecuador:

La Interculturalidad es simplemente la posibilidad de una vida, de un proyecto distinto. La posibilidad de un proyecto alternativo que cuestione profundamente la lógica irracional instrumental del capitalismo que en este momento vivimos. ( Walsh, 2002: 140)

Esta conciencia está logrando hacer ver -además de que el Estado, por supuesto, puede ser una herramienta de potenciamiento de la emancipación, entre otras herramientas- que esta nueva estrategia de los Estados y los organismos multilaterales de “adoptar” la Interculturalidad puede ser sumamente peligrosa para seguir avanzando en la perspectiva de seguir construyendo los cimientos de un proyecto societal nuevo, que vaya más allá de las formas y estructuras de organización de la vida del capital y de las formas coloniales.

En la siguiente cita, podemos ver un elemento central de este fenómeno, más allá de las formas de enunciarlo (“etnofagia”, “nuevo indigenismo etnófago”, “neoliberalismo étnico”, etc). Lo importante es comprender que está en marcha un nuevo modelo de la dominación cultural “postmoderna”.

Zizek (1997), entre otros, sostiene que en el capitalismo global de la actualidad opera una lógica multicultural que incorpora la diferencia mientras que la neutraliza y la vacía de su significado efectivo. En este sentido, el reconocimiento y el respeto a la diversidad cultural se convierte en un componente central del capitalismo global, o en lo que Quijano (1999:101) denomina “su otra cara”, **el nuevo modelo de la dominación cultural posmoderna (Jameson 1996) que ofusca y mantiene a la vez la diferencia colonial a través de la retórica discursiva del multiculturalismo y su herramienta conceptual de la Interculturalidad entendida de manera integracionista, esta Interculturalidad no apunta a la creación de sociedades más igualitarias sino, más bien, al control del conflicto social y la conservación de la estabilidad social, con el fin de impulsar los imperativos económicos del modelo de acumulación capitalista.** La decolonización, tal como la definió Franz Fanon (1967) hace más de tres décadas, como la liberación del colonizado pero también del colonizador, no cabe dentro de este discurso oficial. (Walsh, 2002: 129; negrillas nuestras)

Hacemos énfasis en este aspecto debido a que casi la totalidad de las publicaciones de los usos estatales de la Interculturalidad son una apología del accionar de éstos y presenta el proyecto etnófago<sup>1</sup> como una solución “respetuosa” al inconcluso tema de la diversidad de formas civilizatorias al interior de los Estados en América Latina. Recordamos las palabras del sociólogo crítico Adorno respecto a las formas “amistosas” de subordinar: cuando se humilla de forma amistosa es peor, es una doble humillación:

Una sociedad emancipada, no sería, sin embargo, un Estado de uniformidad, sino la realización de lo general en la conciliación de las diferencias. **La política, que ha de tomarse esto bien en serio, no debería por eso propagar la igualdad abstracta de los hombres ni siquiera como idea. En lugar de ello debería señalar la mala igualdad existente hoy... cuando se le certifica al negro que él es exactamente igual al blanco cuando no lo es, se le vuelve a hacer injusticia de forma larvada. Se le humilla de manera amistosa mediante una norma con la que necesariamente quedará atrás bajo la presión del sistema... Los partidarios de la tolerancia unitarista estarán así siempre inclinados a volverse intolerantes con todo grupo que no se amolde a ellos.** (Adorno, 1999: 102; negrillas nuestras)

El proyecto actual podría ser definido también como un proyecto de tolerancia unitarista, ya que el único camino que nos plantea claramente el

---

1 Ver en el capítulo 4 la definición del proceso actual de cambio de metodología, que va de una brusca y directa homogenización hacia una “modernización” más sutil de construir “imanes socioculturales” e “institucionales” para envolver y engullir la diversidad, manteniendo y reforzando el proyecto “modernizador” de hegemonía de la macrocultura moderna mercantil-colonial.

proyecto cultural del neoliberalismo es amoldarse y conformarse con la destrucción de las conquistas sociales, con la destrucción del ser humano y la naturaleza. Pero estamos totalmente concientes de que la Interculturalidad encierra un dilema, puede profundizarse y ser progresista e incluso emancipativa, o simplemente un mecanismo de domesticación muy eficiente en el plano del control de uno de los aparatos ideológicos de la sociedad, la educación:

El dilema de la Interculturalidad, en cuanto a la formalización pedagógica, podría sintetizarse en una sentencia: las fórmulas mágicas –y aquí hablamos de magia a partir de un sentido propiamente maussiano: Mauss (1903)– de la educación formal son una excusa, tanto para impulsar las condiciones políticas (*empowerment*) de los pueblos indígenas, como para domesticarlos bajo una cierta gramática de enunciación del conocimiento. (Cavalcanti, 2007: 40)

En este sentido, en el presente capítulo haremos énfasis en el análisis de las transformaciones secundarias del Estado como el reconocimiento formal de la diversidad étnica de muchos de los Estados que sostienen los modelos neoliberales y en la implementación de la llamada Educación Intercultural Bilingüe que desde hace más de veinticinco años se viene impulsando en Latinoamérica.

Profundizaremos el análisis de lo que significa este fenómeno ya que la actual prédica de la Interculturalidad desde hace varias décadas empieza a formar parte del discurso oficial de muchos Estados nacionales en América Latina, coincidiendo con la implementación del modelo neoliberal. La excepción a estos fenómenos, por la profundidad de los procesos de transformación estructural, son Ecuador, Bolivia y Venezuela, que serán analizados en el siguiente capítulo.

Se trata de un extraño fenómeno, ya que los Estados siempre han tenido como tarea fundamental la creación de una identidad nacional homogénea, que se la producía sistemáticamente a través de múltiples mecanismos, entre los más importantes las políticas educativas homogeneizadoras. Hoy resulta curioso ver, como dice un académico peruano, Fidel Tubino, la pretendida aspiración de los Estados por “tramitar” la Interculturalidad desde los Estados (Tubino, 2005: 56)

Las demandas de los pueblos indígenas y afrodescendientes y la construcción de la Interculturalidad en su propuesta crítica se vuelven funcionales a la dominación. Al ser traducidas al lenguaje técnico y jurídico de los Esta-

dos, se domestica totalmente la propuesta y se la transforma en inofensiva y funcional al neoliberalismo. Este fenómeno, muy común y en parte inevitable, hace que demandas como la de Interculturalidad, al ser incorporada a las estructuras y los aparatos del Estado, quede despojada de sus características críticas y emancipativas. A esto se refiere claramente Fidel Tubino, Decano de la Facultad de Letras de la Universidad Católica del Perú:

En el interculturalismo latinoamericano el interculturalismo instituido desde el Estado se maneja con una lógica instrumental técnico-funcional desprovista de vocación liberadora. En los discursos interculturales instituidos desde los Estados, los problemás de la Interculturalidad y el bilingüismo no son vistos como problemás públicos, es decir políticos. La Interculturalidad es así descargada de su intencionalidad político liberadora (Tubino, 2005: 56)

Veamos la explicación del mismo fenómeno en una larga e interesante cita que viene desde otra vertiente crítica en el Ecuador y que hace énfasis en otros elementos igualmente importantes:

No obstante, el discurso sobre la diversidad promovido por las recientes reformas constitucionales, por las instituciones sociales y como parte de la nueva lógica del capitalismo multinacional, desdibuja las relaciones de poder y oculta la colonialidad. Dentro de la noción y del manejo de la diversidad en el Ecuador, “las culturas” aparecen como totalidades, cada una con su contenido, tradición y costumbres identificables, mantenidos en un tiempo mítico y utópico, bajo el supuesto actual de la tolerancia e igualdad. Pero, mientras que el Estado reconoce la diversidad étnica y otorga derechos específicos, el hecho de reducirlo a una salida sólo para los grupos étnicos limita la esfera del cambio a la particularidad étnica (promoviendo así un cierto tipo de relativismo cultural) “que supuestamente puede lograrse sin transformaciones sustanciales del Estado-nación” (Díaz-Polanco, 1998: 5). Esta táctica de reconocer la diversidad incorporándola dentro del aparato estatal y, a la vez, promoviéndola como particularismos externos a lo nacional-estatal no está limitada al Ecuador; por el contrario, es representativa de las nuevas formas de universalidad promovidas por el discurso y las políticas de la globalización neoliberal.

No son sólo las relaciones de poder que se desdibujan en esta construcción discursiva y cognitiva de lo que podemos denominar el multipluriculturalismo oficial, sino también la manera como las categorías etno-racializadas han servido (y siguen sirviendo) para construir y perpetuar el peso de la colonialidad y reestructurar el colonialismo, y para lograr los intereses del capitalismo global. De esta manera, la memoria se borra y es reemplazada, de ahora en adelante, por la nueva diversidad en la cual

los grupos étnicos coexisten pacíficamente, hasta con supuesta “voz” en el gobierno y en el Congreso Nacional, o al frente de los organismos multilaterales y de las empresas transnacionales. (Walsh, 2002: 127)

Por lo tanto, lo fundamental y que están comprendiendo algunos países en Latinoamérica es la lucha por la construcción de un nuevo tipo de Estado, sólo como punto de partida de la revolucionarización de la economía y el conjunto de las relaciones sociales. Como plantea Walsh, citando a Galo Ramon, la Interculturalidad:

va más allá de la búsqueda de reconocimiento o de inclusión porque **apela a cambios profundos en todas las esferas de la sociedad y forma parte de una política cultural oposicional dirigida a la sociedad en su conjunto que aporta, como dice Ramón, “a la construcción de una propuesta civilizatoria alternativa, a un nuevo tipo de Estado y a una profundización de la democracia” (1998: 60). También contribuye con otras lógicas de incorporación que hacen estallar la noción de una matriz dominante.** (Walsh, 2002: 124)

En parte, los esfuerzos que están realizando tanto los actores estatales como los movimientos sociales en Bolivia, Ecuador, Venezuela y otros países, responden a esta profundización en la comprensión de la Interculturalidad de forma profunda y crítica que se analizará a fondo en el próximo capítulo, sobre todo a partir de los esfuerzos por realizar asambleas constituyentes que construyan otro tipo de Estados.

Como la cultura dominante y hegemónica se resiste a ver el tema de la Interculturalidad como un fenómeno que requiere refundar las democracias y reinventar los Estados para pasar a procesos de igualdad real de las culturas, la Interculturalidad es reducida y diseccionada en dos aspectos fragmentarios que la unilateralizan y la esterilizan en su potencial liberador.

Una es la conversión de la Interculturalidad de fenómeno individual y personal (que siempre existe entre culturas) en un fenómeno generalizado y generalizable a una dimensión societal sin ningún análisis ni crítica.

La Interculturalidad... tiene como meta confrontar las desigualdades en los intercambios culturales y entre culturas mismas. Por eso, y sin negar que existen relaciones interculturales en el nivel personal, **podemos decir que en el de la sociedad, incluyendo todas sus instituciones, la Interculturalidad aún no existe.** (Walsh, 2001: 7)

Si la Interculturalidad a nivel de la sociedad aún no existe, como la Directora del Doctorado de la universidad Andina del Ecuador plantea claramente, tema que para una persona despierta y crítica es algo evidente, ¿por qué se insiste tanto en confundir un proceso que recién empieza con la materialización y consumación de este? Porque es absolutamente necesario, para el proyecto político global, diluir y neutralizar los aspectos más críticos de toda diferencia que atente o obstaculice la expansión del capital, aparentando que los temas de un diálogo de igual a igual entre culturas está resuelto o casi resuelto.

Se confunde y equipara deliberadamente las relaciones interculturales de los individuos en tanto singularidad individual personal (que siempre existe), con la posibilidad de la existencia a nivel social de la Interculturalidad como fenómeno de un diálogo de igual a igual, sin hacer mención de lo que Raúl Fournet señala:

No hay que empezar (por ello) por el diálogo, sino con la pregunta por las condiciones del diálogo. O dicho todavía con mayor exactitud, hay que exigir que el diálogo de las culturas sea de entrada diálogo sobre los factores económicos, políticos, militares, etc., que condicionan actualmente el intercambio franco entre las culturas. Esta exigencia es hoy imprescindible para no caer en la ideología de un diálogo descontextualizado que favorecería sólo los intereses creados de la civilización dominante, al no tener en cuenta la asimetría de poder que reina hoy en el mundo. (Fornet, 2004: 67)

Esto permite aclarar que la Interculturalidad es en realidad una utopía por realizar, un proyecto que no existe a nivel social sino, a lo mucho, en algunas interacciones personales.

La otra forma de reducción de la Interculturalidad, muy típicamente positivista, es su constricción a una dimensión limitadamente técnica pedagógica.

En los discursos interculturales instituidos desde los Estados, los problemas de la Interculturalidad y el bilingüismo no son vistos como problemas públicos, es decir políticos. La Interculturalidad es así descargada de su intencionalidad política liberadora y reducida a su dimensión técnico-pedagógica (Tubino, 2005: 56)

Como dice el autor, el bilingüismo y la educación intercultural son muy importantes y deben desarrollarse, sin embargo, no pueden convertirse en el elemento único de un fenómeno tan complejo como es el de lograr diálogo de igual a igual entre las culturas.

La dimensión técnico-pedagógica debe mostrar tendencialmente esta articulación con el todo, teniendo en cuenta que no es ni la única ni la más importante. Sólo así podremos valorar lo que hay de progresista en los procesos de introducción de la Educación Bilingüe, sabiendo que es una ínfima parte del proceso de interculturalización emancipativa de la sociedad y del Estado.

En este sentido, uno de los elementos de articulación con el todo es el debate acerca de dos elementos centrales del bilingüismo. Uno es el de la importancia de la universalización del bilingüismo, es decir, también las culturas hegemónicas y dominantes deben aprender a ser bilingües en el sentido que se les plantea a los indígenas. Y esto nos lleva a un segundo elemento, que es el no plantear los temas del bilingüismo y ninguna de las temáticas de la educación intercultural bajo la forma de inclusión, ya que de entrada esta "inclusión" en realidad es subordinación a la lógica, cultura y lengua dominante.

El prejuicio de la pureza es en realidad una trampa para controlar procesos culturales. Y es posible que opere de esa manera en los planteamientos del modelo multiculturalista. **Lo mismo sucede con el bilingüismo, sobre todo cuando se plantea y práctica como una propuesta educativa que vale sólo para los indígenas como los excluidos. Pero la cultura hegemónica tiene que aprender también a ser bilingüe. Mirando con atención, todo esto nos remite a la cuestión de la organización de la sociedad. Es decir, a la cuestión de si la organización social conoce o no otra alternativa que no sea la de inclusión.** Sin sacralizar la diversidad cultural, se trata de hacer ver que hay que caminar hacia una convivencia social cuya organización supere el horizonte de la inclusión y la homogeneización. (Fornet, 2004: 40)

Debemos ligar los elementos del bilingüismo y la "Educación Intercultural" al trabajo de cuestionar los supuestos básicos no sólo del neoliberalismo, que crea anti-Interculturalidad por definición, sino también del liberalismo ya que es su fuente fundamental. Ligar, por ejemplo, el concepto de ciudadanía que, como plantea Fornet, es un instrumento de institucionalización de la exclusión liberal.

El reclamo intercultural, para que no sea inclusivista en este sentido, necesita abrir el marco del derecho, no incluir en el derecho vigente sino descentrar ese derecho y decir: "reestructuremos el derecho de todos". Éste es un asunto fundamental para el problema de la inclusión y la sociedad. Tenemos sociedades incluyentes pero sistemática y estructuralmente discriminatorias. El concepto de *ciudadanía*, por ejemplo, es un concepto por el que mucha gente lucha. Pero en el marco jurídico domi-

nante con frecuencia resulta ser un instrumento de exclusión. Cualquier emigrante lo puede constatar. La experiencia diaria de un emigrante se puede resumir en la afirmación: “yo tengo los mismos derechos que tiene un ciudadano”. Eso no sólo vale para el “Norte” sino también para México. En los Estados nacionales se usa el concepto de ciudadanía como un instrumento de exclusión, es más, como medio para institucionalizar la exclusión. (Fornet, 2004: 43)

Otro elemento central que plantea la filosofía intercultural es la reorganización profunda de lo que se enseña en las escuelas a nombre de bilingüismo e Interculturalidad, y la abolición de todo lo que ha imperado para sostener el predominio de una cultura bajo el pretexto de interculturalizar la sociedad. Fornet plantea cancelar los programas de “educación nacional”, cancelar la dinámica y las lógicas en las que la educación y el bilingüismo están al servicio de la producción de la “memoria nacional”, que expresa y está escrita en función de las naciones hegemónicas y dominantes.

desde la propuesta de la filosofía intercultural creo que habría que pluralizar la educación y cancelar los programas de las famosas educaciones nacionales en América Latina, es decir, la educación como instrumento de un Estado nacional, como reproductora de la memoria nacional escrita en función de una nación más o menos homogénea. (Fornet, 2004: 45)

Un conjunto de elementos y características de otras culturas cuestionan las bases mismas de la forma de organizar la propia educación y entender la Educación Intercultural. Por ejemplo, en las culturas orales la implicación de este tipo de articulación de algunas culturas requiere de un tipo de transmisión del conocimiento en todo lado donde se conversa, en especial bajo la forma lúdica combinada con la producción y la economía. Todo siempre como asunto de la comunidad: la oralidad es “un instrumento para organizar la vida”.

Las culturas orales requieren, sin embargo, que se reconozca que la escuela está ahí donde se conversa, donde se procesa el saber diario como asunto de la comunidad. La oralidad es un instrumento para organizar la vida, para ver, por poner el caso, cómo comprendemos nuestra maternidad/paternidad, cómo usamos nuestro poder, las cuestiones políticas, las públicas. Así, la oralidad tiene que estar unida a un proyecto político de la comunidad.

El defecto de la Interculturalidad conservadora es que no ve las dimensiones conectadas de los fenómenos, es decir por ejemplo, el tema de la

oralidad en las culturas, elemento central de las culturas agrarias e indígenas, no es sólo un elemento cultural, sino que tiene como la Interculturalidad emancipativa otras dimensiones y significados.

Así, la cultura dominante en la que vivimos ve lo cultural como algo periférico a la vida, a la producción, a la historia, a las luchas. Esto impide que relacionemos, por ejemplo, la oralidad con la política, y que pensemos que la oralidad es una manera de impedir flujos de poder que aparecen cuando se pasa de la oralidad a la escritura.

La siguiente cita de Fonet sobre esta importantísima temática, la profunda y diríamos esencial importancia de la oralidad para las culturas y su manera de seguir siendo ellas mismás, es algo que ni siquiera logramos ver:

Y sin embargo la oralidad es pública, es un lugar público del saber donde se aprenden las cosas públicas de manera pública, conversando y discutiendo. Por ejemplo, en Grecia –para que se vea que la oralidad es también occidental– la forma de la filosofía era oral y se hacía en la plaza pública: a Sócrates nunca se le ocurrió escribir una sola línea. **A los ojos de la academia lo que hacía Sócrates era perder el tiempo hablando con todo el que pasaba por delante de la plaza pública. Eso es oralidad. No es casual que la filosofía pierda ese tono oral, esa matriz oral justamente en el contexto en que Grecia se hace imperio. Cuando Grecia no era imperio, no hubo ningún problema con la filosofía oral. Cuando Grecia necesitó una línea política fundamentada en ciertas ideas centrales sobre lo que era el ser humano, la naturaleza, el mundo, necesitó textos para la expansión y para imponerse a otros más fácilmente.** Hay una gramaticalización de la filosofía; la filosofía cae en la trampa de la gramática.

Recuerdo, por otra parte, que la primera lengua moderna que tuvo una gramática fue la castellana. **Se sabe que en 1492 Antonio Nebrija publicó su *Gramática de la lengua castellana*, en cuyo prólogo se dice que la lengua es la compañera del imperio; sin lengua no hay imperio.** Volviendo otra vez al punto: cuando Grecia necesita realmente una lengua escrita para imponer sus textos, sistemas y cosmovisión, la filosofía “deja la calle” y se retira a la academia. Aristóteles y Platón fundan sus academias, donde no podía entrar nadie que no supiese gramática ni matemáticas. Este cambio es muy importante para comprender la función de la oralidad dentro de una cultura. Es decir que no debemos reducir la oralidad a un momento cultural; hay que verla engarzada con las luchas políticas del poder de expansión o no de una comunidad. Y verla, en concreto, en el contexto de los procesos imperiales de los pueblos. Ahí la oralidad es muy difícil, pues se necesita la escritura, el *texto*, para comunicarse de una manera muy precisa con el otro, en-

señándole lo que tiene que aprender. El texto garantiza lo que el otro debe aprender. Es el poder de lo escrito; es cuando el saber se hace ley. A la luz de ese trasfondo político-cultural se comprende que hay un saber que necesita hacerse ley. Y en esa coyuntura la escritura es una gran ventaja porque la oralidad siempre está en un proceso de conversación donde hay mucho de provisional, pues es como un proceso de discernimiento en el largo plazo que no se cierra. La escuela normalmente cierra ese proceso de discernimiento, sobre todo la escuela a la que estamos acostumbrados, que transmite saberes sabidos y no procesos de pensamiento, de discernimiento. Eso mata el saber como proceso. (Fornet, 2004: 36)

La oralidad es más profundamente dialogal e imaginativa como expresión de un ejercicio de libertad -porque básicamente en la oralidad se expresa una forma de convivir y construir conocimiento más libre-, el elemento de mayor libertad para relacionarlo con la pedagogía y las formas del conocer casi nunca son de prioridad en la cultura moderna, competitiva y egoísta. Esto es sumamente importante para los que realmente estamos tratando de superar las relaciones asimétricas entre las culturas y construyendo los cimientos de una Interculturalidad emancipativa.

El recurso de la imaginación me parece necesario. La imaginación es otra manera de estar en el mundo y de hacer aparecer mundos posibles. Debo indicar, por otra parte, que el ejercicio de la imaginación está ligado esencialmente a la cuestión de la libertad, tal como lo ha desarrollado Jean-Paul Sartre. Sartre, en efecto, dio mucha importancia a la cuestión del imaginario como ejercicio de la libertad. Según su teoría, el imaginario responde a la pregunta que yo planteaba: ¿cómo viene lo nuevo al mundo? Nosotros somos libres cuando imaginamos en y desde nuestras situaciones, y por eso la libertad es siempre un peligro: desestabiliza los órdenes lógicos que el pensamiento ha construido. (Fornet, 2004: 63)

Para redondear algunas ideas que puedan quedar poco claras, debemos decir que el lado terrible y etnófago de estos dilemas de la oralidad es el que nos hace notar Cavalcanti:

Para hacer valer la textualidad de la escritura como régimen legítimo de transmisión del conocimiento sería necesario destruir buena parte de las formas de autoridad nativa sobre él y vaciar ampliamente de sentido el mundo. Así que, en contra de la tesis de Jack Goody (1977) de la domesticación del "pensamiento salvaje", que supone la escritura como un instrumento de implementación cognitiva que precede los sentidos culturales (una herramienta que precede el lenguaje), preferimos evocar a Lévi-Strauss (1962) y hablar de una "obstinación salvaje del pensamien-

to" (Cavalcanti, 2005), donde el lenguaje (la lógica simbólica) precede y otorga sentido a las herramientas. (Cavalcanti, 2007: 48)

Entonces, la oralidad y su tránsito a la escritura no es un problema solamente cultural por muchos motivos, o lo es en el sentido más fuerte de cultura. Porque, como se ve en la cita, se necesita destruir buena parte de las formas de autoridad de la comunidad para que se imponga el texto y, por lo tanto, vaciar de sentido el mundo, o al menos una parte significativa. Una cantidad muy grande de estos elementos debe ser analizada desde una sincera preocupación por la destrucción de lo que ni siquiera entendemos e inferiorizamos sistemáticamente.

Existe una cantidad muy grande de elementos e implicaciones de la Educación Intercultural y del bilingüismo que necesita ser revisada a fondo desde esta óptica crítica.

Los elementos que planteamos tanto para los esfuerzos por introducir una educación bilingüe como de concepción de una "Educación Intercultural" no pretenden ser exhaustivos, sólo son algunos elementos centrales de un método completamente nuevo y crítico de plantearse los usos estatales de la educación intercultural y de una pretendida Educación Intercultural.

Aquí constatamos que un elemento central de los usos estatales de la Interculturalidad es reducirla simplemente a un problema de Educación Intercultural Bilingüe, insistimos, no es que no sea importante, el problema es que no se puede reducir la Interculturalidad a la Educación Bilingüe, y peor si se la trata como inclusión subordinada y no como propuesta de interculturalización universal. Sólo los indígenas (que además ya son bilingües) deben hablar idiomas nativos y el idioma oficial del Estado. Esta práctica generalizada de los Estados latinoamericanos es complementaria al fortalecimiento de las políticas neoliberales.

Otra forma fundamental de los usos estatales de la Interculturalidad es la proliferación de las declaraciones inofensivas, líricas, en alguna parte de la Constitución Política del Estado, planteando la constatación de lo pluriétnico y multicultural de los países y Estados, constatación que no lleva a ningún cambio estructural ni del Estado ni de la sociedad en una perspectiva de su interculturalización profunda.

...debemos mantener un ojo crítico frente a los nuevos imaginarios de la Interculturalidad y entender cómo ella también puede funcionar como una nueva estrategia de manejo y manipulación, nacionalizado, inte-

grado y dando menos importancia a las diferencias étnico-culturales, y **manteniendo las instancias y estructuras de poder** –aquellos que algunos autores llaman un “neo-indigenismo” o un “indigenismo etnófago”. (Walsh, 2001: 130)

O esta otra cita, de otro académico latinoamericano, que plantea la misma situación y explica de otra forma lo que es este “indigenismo etnófago”: una exaltación formal de la diversidad para mantener las instancias y estructuras del poder, de suerte que ningún tipo de reconocimiento de la diversidad afecte el orden político, las estructuras de poder y el modelo económico. Veamos:

...por una parte (los gobiernos) –decíamos- impulsan enmiendas legales para reconocer el carácter “pluricultural” de la sociedad; y por otra, adoptan modelos socio-económicos que minan la identidad étnica de los pueblos indios. Es lo que puede llamarse la estrategia del indigenismo etnófago, esto es, mientras se reconoce la vigencia de las identidades, se busca engullirlas, socavarlas desde sus cimientos desde la misma comunidad. **La idea era que ningún reconocimiento afectara el orden político (poder) o el modelo económico (neoliberal) que “imponía” la globalización** (Díaz Polanco, 2005: 4)

En suma, si bien se puede analizar los pros y contras de la implementación de la educación intercultural bilingüe como parte del nuevo discurso estatal, lo que no se puede permitir es creer que deba reducirse a esto, que es lo que hacen los Estados neoliberales.

Los Estados que sostienen y profundizan el modelo neoliberal en realidad funcionalizan y adecuan las demandas de interculturalizar las sociedades y el Estado para usar de medida popular y progresista la Interculturalidad, cuando en realidad, como decíamos más arriba, no están dispuestos a llevar adelante ningún cambio estructural del Estado, el poder y la sociedad en una perspectiva intercultural.

El énfasis en estas dos formas de comprender la Interculturalidad, una como “tolerancia” y “diálogo”, que deriva de creer, o más bien hacer creer, que la Interculturalidad a nivel personal puede ser idéntica a la del nivel social que nos insinúan y nos plantean implícitamente que ya existe; y la otra, como reducción de la Interculturalidad a su dimensión de educación bilingüe, que “promocionan” los Estados, se da para poder ocultar e invisibilizar la profundización de las desigualdades reales, resultado del modelo económico y de las estructuras políticas y de poder, Este énfasis busca que nadie, a nombre de Interculturalidad, se plantee el problema con amplitud política, estatal,

económica e institucional. Con ello, se busca enfocar la “Interculturalidad” de forma típicamente liberal, en sentido que la Interculturalidad es solamente un problema de cambio a nivel de las actitudes, exactamente igual a la Interculturalidad a nivel personal.

El Estado insiste sistemáticamente en que con un cambio a nivel de las actitudes se resuelve toda la problemática de la Interculturalidad. Por eso la ve sólo como que a nivel social existe y es idéntica a la de las relaciones entre personas, y también la reduce al reconocimiento y valoración abstractos de la lengua en las leyes educativas y de la diversidad en las constituciones.

En el plano estrictamente de la educación bilingüe, que no puede ser entendida como concreción de la Interculturalidad, lo que se debe hacer desde un punto de vista crítico, tomando en cuenta todo lo mencionado en este capítulo, es impugnar y cuestionar la macrocultura de la cosificación y la mercantilización de la vida, para impedir el control y la uniformización cultural, pero sobre todo para lograr que la educación bilingüe sea más bien una apuesta a favor de esta visión totalizadora de Interculturalidad, en la que existen aspectos de transformación profunda de la economía, la política y la sociedad entera.

Esta relación entre la lengua propia y el aprendizaje, que potencia las capacidades y la autoestima de las identidades culturales subalternizadas, debe ser el elemento de introducción a una verdadera Educación Intercultural. El espacio donde se enseñe los valores y las formas de construir una verdadera sociedad intercultural, donde todas las culturas y formas civilizatorias estén planteándose y practicando permanentemente la perspectiva real de estar en igualdad de condiciones económicas, políticas, sociales, culturales y lingüísticas).

La siguiente cita enuncia algunos elementos que consideramos fundamentales en una visión crítica de la Educación Bilingüe.

La segunda idea clave se refiere a la manera como –desde la educación intercultural- se debe plantear los términos de la relación entre cultura nacional mayoritaria y las culturas subalternas de los pueblos indígenas. Las lenguas y las culturas nacionales mayoritarias suelen ser “la pauta” desde la que se ejerce control y uniformización cultural. Lo que hay que hacer desde una educación que se autodenomina intercultural es neutralizar el proyecto homogeneizador. (Tubino, 2005: 57)

Por último, debemos decir además que la forma y el contenido con los que se plantea la “educación intercultural y bilingüe” intentan en forma por demás evidente antropologizar y folclorizar al “otro”. Catherine Walsh, al analizar la Reforma Educativa Boliviana de 1994, ocurrida en plena época neoliberal, plantea:

Otro punto crítico es la tendencia de la reforma a antropologizar, folclorizar y regionalizar al Otro lingüístico y cultural, presentarlo como tradiciones históricas, cuerpos culturales identificables, rígidos y fijos, distintos de la cultura nacional, en lugar de concebirlo dentro de procesos dinámicos en constante construcción. **Ello permite una tolerancia liberal del Otro folclórico a la misma vez que denuncia el Otro real. Uno de los objetivos de la educación primaria muestra esta tendencia: «... aprovechar crítica y creativamente los recursos, conocimientos, saberes y valores de nuestros pueblos originarios y de la cultura universal, con vistas a un desarrollo humano y económico equitativo y sostenible». Adueñarse de «los pueblos originarios» y yuxtaponerlos a «la cultura universal», no sólo refleja un sentido de folclorización al interior de la Interculturalidad sino una hegemonía del tipo que advierte Jameson –reconocer la diversidad cultural dentro de la lógica cultural dominante... La reforma no propone construir identidades nacionales o una nación pluralizada, no propone cambios en el sentido sociocultural de la nación. Similarmente, de identificar «el castellano como lengua de encuentro y diálogo intercultural e interétnico» como también sucedió en 1983 en la Carta Política ecuatoriana, señala que el desarrollo y uso de quechua o aymara sigue siendo marginal frente al poder lingüístico y hegemónico histórico del castellano.** (Walsh, 2000: 131; negrillas nuestras)

El presentar a las culturas indígenas como “tradiciones históricas”, distintas de la considerada “cultura universal”, muestra claramente la hegemonía de la cultura dominante, que tiende a reforzarse y potenciarse en cuanto “universal”, mientras folcloriza a las demás. Este reconocer la diversidad dentro de la lógica, las dinámicas, las instituciones y estructuras culturales y sociales de la cultura dominante es precisamente el proceso de inclusión subordinada del proceso etnofágico.

Es este reconocimiento distorsionado que se impulsa en estas reformas educativas neoliberales. Su función es mostrar lo plural y tolerante que es el Estado neoliberal para poder ser “la cara amable” de los procesos de privatización y entrega de los recursos naturales a las empresas transnacionales, destrucción de los derechos de los trabajadores, desregulación de la economía y apertura de mercados para minar los procesos productivos campesinos y comunitarios, etc., etc.

Todo esto no puede pensarse que algún día genere un diálogo entre las diferentes culturas como si fueran iguales. Este es un nuevo método de asimilación, más lento, de la diversidad, para crear “ciudadanos modernos” a largo plazo y de forma más “sutil”. Se mantiene el proyecto modernizador pero cambiando de metodología.

Citemos una interesante reflexión de los dirigentes mapuches para cerrar este análisis de los alcances y el significado fundamental de los usos estatales de la Interculturalidad cuando a la vez profundizan modelos económicos de empobrecimiento y pauperización de la población (particularmente de indígenas y pequeños productores agrarios), así como modelos políticos que refuerzan las relaciones coloniales y los crecientes monopolios del poder en manos de las elites señoriales y liberales:

Hoy el Estado nos invita a ser parte de un nuevo concepto: Interculturalidad. Nos explica que es una invitación al reconocimiento de la diversidad cultural y a tener una relación de respeto mutuo. Creemos que es una forma modernizada de continuar asimilando culturalmente a los Pueblos Originarios dentro de la llamada cultura nacional. (Documento de la coordinadora de organizaciones Mapuches Neuquina-Newén Mapu, citado en Walsh, 2000, 132)

A los académicos les gusta enfrascarse en discusiones sin fin de si está o no lo suficientemente argumentada tal o cual cuestión, preciosismo que aquí no nos interesa para nada. Lo que es evidente -incluso para los “realistas” y “razonables” que seguramente nos criticarán por todo lo dicho-, es que las elites privilegiadas y los intereses globales del poder y el capital requieren permanentemente producir nuevas y más sutiles formas de dominación y preservación de sus privilegios. Si este libro sirve para mostrar esta gran verdad, ya estamos contentos. Preferimos ser voces y plumas que intenten posesionar incansablemente las visiones críticas, antes que acomodarnos a las cosas “razonables”.

Bienvenidas sean las críticas de que no valoramos suficientemente “lo avanzado” en materia de la Interculturalidad “promovida” por los Estados neoliberales y los organismos internacionales afines. Nos armaremos de paciencia para volver a escuchar los llamados a la cordura para que “seamos razonables”. Porque la crítica revolucionaria, a la vez que es enfática y firme, no se considera propietaria privada de “la verdad”.



# 2

**La Interculturalidad como  
insumo básico de un proyecto de  
transformación societal**



Luego de haber visto en el capítulo anterior los elementos centrales de esta forma de comprender la noción de Interculturalidad, en la que lo fundamental es el potenciamiento de los mecanismos de mercado y el impulso de un modelo neoliberal, en este escenario, la Interculturalidad, tanto en su implementación en el proceso educativo como en el de su incorporación en términos formales en las constituciones sin ningún efecto de transformación profunda, es un elemento de legitimación del proceso neoliberal. Constituye el mecanismo más sutil de seguir con el proyecto de erosión y destrucción de las formas civilizatorias que no están estandarizadas y funcionalizadas a las relaciones del capital y las formas coloniales conexas en la periferia del capitalismo.

Una segunda gran forma de comprender, y por lo tanto de utilizar, la noción de Interculturalidad es la que se expresa en las nuevas Constituciones del Ecuador y Bolivia, las que analizaremos con algún detalle en este capítulo.

Con más o menos matices y diferencias, estas Constituciones se convierten en los esfuerzos más significativos por plantearse la noción y uso de la Interculturalidad en un sentido más profundo, como elemento de potenciamiento y catalizador de cambios estructurales, de modo que sea posible empezar la reflexión sobre la Interculturalidad en el nivel que nos plantea el Filósofo Cubano Raúl Fornet:

El reclamo intercultural, para que no sea inclusivista en este sentido, necesita abrir el marco del derecho, no incluir en el derecho vigente sino descentrar ese derecho y decir: “reestructuremos el derecho de todos”. Éste es un asunto fundamental para el problema de la inclusión y la sociedad. Tenemos sociedades incluyentes pero sistemática y estructuralmente discriminatorias. (Fornet, 2004: 43)

En este sentido, la noción crítica de Interculturalidad, no puede ser inclusivista, no busca “incluir en el derecho vigente”, más bien, debemos descentrar este derecho, así como descentrar los sistemas políticos, las estructuras estatales y las relaciones sociales, para crear condiciones de igualdad. De ahí que nos planteamos una pregunta fundamental: ¿cómo hacemos para que las condiciones y los factores del “diálogo intercultural” real y efectivamente se equilibren entre diferentes matrices civilizatorias en todos sus aspectos (político, económico, cultural), a fin de que recién pueda existir un diálogo entre iguales?

Por eso decimos que no podemos empezar las reflexiones sobre la Interculturalidad con la pregunta por el supuesto “diálogo intercultural”, sino por

la reflexión profunda y sería de si existen las bases y los fundamentos para que lo que vivimos no siga siendo un monólogo mono-cultural de la macro-cultura moderna mercantil, convenientemente disfrazado de “diálogo”, como se explicó ampliamente en el capítulo anterior. Volvemos a citar a uno de los representantes de la filosofía intercultural que ha tratado la temática desde una perspectiva emancipativa:

No hay que empezar (por ello) por el diálogo, sino con la pregunta por las condiciones del diálogo. O dicho todavía con mayor exactitud, hay que exigir que el diálogo de las culturas sea de entrada diálogo sobre los factores económicos, políticos, militares, etc., que condicionan actualmente el intercambio franco entre las culturas. Esta exigencia es hoy imprescindible para no caer en la ideología de un diálogo descontextualizado que favorecería sólo los intereses creados de la civilización dominante, al no tener en cuenta la asimetría de poder que reina hoy en el mundo. (Fornet, 2000: 67)

Las actuales constituciones de Ecuador y Bolivia se plantean el reto de estos descentramientos necesarios para poder pensar en la posibilidad de un “diálogo”, a mediano o largo plazo, que sea realmente un diálogo y no sólo un monólogo monocultural impedido de “dialogar”.

En este sentido y antes de entrar a fondo en el análisis de los esfuerzos mencionados, es necesario retomar las propuestas de Freire acerca de las posibilidades del diálogo. La antidialogicidad y la dialogicidad como matrices de teorías de acción cultural.

No se es antidialógico o dialógico, en el aire, sino en el mundo. No se es antidialógico primero y opresor después, sino simultáneamente. El antidialógico se impone al opresor, en una situación objetiva de opresión, pero conquistando, oprime más, no sólo económicamente, sino culturalmente, conquistando al oprimido su palabra, su expresividad, su cultura. Instaurada la situación opresora, antidialógica en sí, el antidialógico se torna indispensable para su mantención. La conquista creciente del oprimido por el opresor aparece, así, como un rasgo característico de la acción antidialógica. (Freire, 1999: 146)

Es decir, con el sólo hecho de existir relaciones de dominación y opresión, la o las matrices culturales que se han impuesto sobre otras oprimiéndolas, han pagado un precio muy caro, esto es, la imposibilidad de ser matrices culturales dialógicas, porque necesitan sostener las relaciones de dominación, cosa que les impide objetivamente ser dialógicas. Como dice Freire,

“instaurada la situación opresora, antidialógica en sí, el antidiálogo se torna indispensable para su mantención” (Freire, 1999: 146).

Cuando tomamos conciencia de estas grandes verdades, la más importante es que la macro-cultura o matriz cultural de la modernidad mercantil del capital (o lo que otros llamarían la lógica cultural del capitalismo multinacional) no puede, por sus propias necesidades de mantención y preservación como cultura de opresión de otras, ser dialógica (en palabras de Freire); comenzamos a entender la importancia de estos esfuerzos por transformar radicalmente la realidad y abrir paso a la posibilidad de un proceso de construcción de sociedades post-capitalistas y postcoloniales. Estamos viviendo procesos de transformación que se encaminan a la posibilidad de abrir las puertas de una verdadera y profunda interculturalización de las sociedades en América Latina.

Es en este contexto que debemos analizar los esfuerzos por implementar una noción y prácticas diferentes de Interculturalidad que recién lentamente se están instalando en América Latina.

Primero, hay que crear las condiciones del surgimiento de una cultura común, capaz de ser la base y plataforma de un real diálogo entre culturas y formas civilizatorias diferentes, pero insistiendo en que las culturas antidialógicas, por ser por esencia e inmanentemente contrarias a todo diálogo no pueden ser parte de este proceso. Como veremos, sólo se ha avanzado en algunos elementos de este enorme y complejo trabajo.

El enfoque del análisis de los esfuerzos de la interculturalización de las constituciones mencionadas está planteado por un elemento central, no hacer sólo énfasis en su aspecto focalizado y localizado. Sino en el esfuerzo por superar este focalismo y localismo diseccionador de la realidad típicamente positivista y cartesiana. Como mostramos en el anterior capítulo, los esfuerzos conservadores de mostrar la Interculturalidad es sólo Educación Bilingüe (y ni siquiera de ida y vuelta), pero además como un asunto de los “indígenas” y los antropólogos.

Hoy, la Interculturalidad está hablando cada vez más de re-invencción del Estado bajo formas de Estados plurinacionales y dejar de lado los esfuerzos por hacer remedos mal hechos del constitucionalismo liberal europeo del siglo XVII y XVIII. Pero por eso mismo de refundar las democracias y sus formas de comprenderlas y vivirlas.

Esta es una de las recomendaciones que hace Freire cuando alerta sobre las formas de dividir que tienen las elites latinoamericanas para profundizar la opresión.

Una de las características de estas formas de acción (dividir para oprimir)... radica en el énfasis que se pone en la visión focalista de los problemas y no en su visión en tanto dimensiones de su totalidad. (Freire, 1999: 149)

Nosotros ponemos el énfasis en esta articulación del todo, en los cambios estructurales, económicos, políticos e institucionales que hace falta impulsar por un largo periodo de tiempo para poder encarar la posibilidad de una praxis interculturalizadora de nuestras sociedades, que se ansían profundamente inclusivas pero son racistas y opresivas.

Debemos acabar con los discursos y las prácticas inclusivistas, porque la inclusión sin cambios profundos y estructurales es una inclusión subordinada y un reconocimiento distorsionado que potencia las relaciones de dominación.

Después de estas apreciaciones teóricas y metodológicas fundamentales, pasemos a analizar desde una perspectiva emancipativa las constituciones del Ecuador, Bolivia y Venezuela.

Empecemos por analizar algunos elementos selectivos y significativos de la Constitución del Ecuador, desde esta perspectiva y esta visión totalizadora y totalizante de Interculturalidad:

El Ecuador es un Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico. Se organiza en forma de República y se gobierna de manera descentralizada.

La soberanía radica en el pueblo, cuya voluntad es el fundamento de la autoridad, y se ejerce a través de los órganos del poder público y de las formas de participación directa previstas en la Constitución. Los recursos naturales no renovables del territorio del Estado pertenecen a su patrimonio inalienable, irrenunciable e imprescriptible. (Artículo 1 de la Constitución de la República del Ecuador)

Aquí, la misma definición de Estado plantea la incorporación de "Estado Intercultural". Un elemento que insistentemente señala esta visión de Interculturalidad es la importancia de plantear el reconocimiento constitucional

de formas de participación y de democracia directa, esto es, que las formas e instituciones políticas que no son liberales y que vienen de otras matrices civilizatorias sean reconocidas y legitimadas por el Estado.

Estos dos elementos abren las posibilidades de la construcción de un nuevo tipo de Estado, en el que gradualmente el monólogo monocultural vaya desapareciendo, si es que se dan avances significativos de interculturalización del Estado en el sentido de la composición de instituciones del mundo liberal capitalista y las formas “premodernas” de otras culturas.

En el Artículo 2, se plantea un esfuerzo por superar la construcción secular del Estado en términos de intentar interculturalizar el Estado en términos lingüísticos:

El castellano es el idioma oficial del Ecuador; el castellano, el kichwa y el shuar son idiomas oficiales de relación intercultural. Los demás idiomas ancestrales son de uso oficial para los pueblos indígenas en las zonas donde habitan y en los términos que fija la ley. El Estado respetará y estimulará su conservación y uso. (Artículo 2 de la Constitución de la República del Ecuador)

Lo que debemos señalar es que si bien aparecen el kichwa y el shuar, no aparecen como idiomas oficiales, sólo el castellano es el idioma oficial, mostrando una inferiorización clara de los idiomas indígenas, que están puestos como “idiomas oficiales de relación intercultural”.

Por contraposición, en la Constitución Boliviana, los 36 idiomas de los pueblos indígenas aparecen como idiomas oficiales de igual título que el castellano. El análisis anclado en la razón instrumental lo que argumenta es que es muy complicado y que no puede haber tantos idiomas oficiales. Desde el punto de vista de la igualdad real de las culturas, este es un elemento central porque implica la revalorización y la posibilidad real de establecer vínculos de las personas entre sí y de éstas con el Estado a partir de todas las lenguas significativas de las matrices culturales diferentes de las mestizas castellano hablantes.

En otro ámbito, en la Constitución del Ecuador no se reconoce a las otras matrices culturales y civilizatorias como naciones:

La nacionalidad ecuatoriana es el vínculo jurídico político de las personas con el Estado, sin perjuicio de su pertenencia a alguna de las nacionalidades indígenas que coexisten en el Ecuador plurinacional. La na-

cionalidad ecuatoriana se obtendrá por nacimiento o por naturalización y no se perderá por el matrimonio o su disolución, ni por la adquisición de otra nacionalidad. (Artículo 6 de la Constitución de la República del Ecuador)

La única nación es la Ecuatoriana para fines de “vínculo jurídico político de las personas con el Estado”, y se plantea que esto no es un impedimento para la pertenencia a otra de “las nacionalidades indígenas que coexisten en el Ecuador plurinacional”. Si bien existe un reconocimiento de las nacionalidades indígenas, no se las reconoce para fines de vínculo jurídico político con el Estado. Este es un elemento central en el análisis de los alcances de esta Constitución y de las posibilidades de una interculturalización profunda. En el Artículo 10 plantea:

Las personas, comunidades, pueblos, nacionalidades y colectivos son titulares y gozarán de los derechos garantizados en la Constitución y en los instrumentos internacionales. (Artículo 10 de la Constitución de la República del Ecuador)

Se podría interpretar que las comunidades, pueblos y nacionalidades, al ser titulares y gozar de los derechos garantizados en la Constitución, son por lo tanto sujetos de “vínculo jurídico político de las personas con el Estado”, tema fundamental que implica los derechos colectivos de los pueblos indígenas y un conjunto de consideraciones que seguramente será resuelto en la implementación de esta Constitución.

Un elemento central, y tal vez único en el mundo, es el de asignarle derechos a la naturaleza. Esto podría permitir articular un conjunto de elementos de las culturas indígenas y no indígenas, de movimientos sociales urbanos y rurales, en la perspectiva de neutralizar con más vigor y profundidad las tendencias mercantiles y depredadoras del capitalismo multinacional.

La naturaleza será sujeto de aquellos derechos que le reconozca la Constitución. (Artículo 10 de la Constitución de la República del Ecuador)

De forma complementaria, en el Artículo 11 se reconoce el ejercer, promover y exigir derechos colectivos, disposición significativa ya que rompe con la visión del liberalismo individualista y consagra constitucionalmente este elemental derecho básico y fundamental para las culturas indígenas. En el inciso 2 del mismo Artículo, se plantea:

El Estado adoptará medidas de acción afirmativa que promuevan la igualdad real en favor de los titulares de derechos que se encuentren en situación de desigualdad. (Artículo 11 de la Constitución de la República del Ecuador)

El conjunto de elementos señalados, en especial el último, nos plantea con toda claridad el esfuerzo que esta Constitución está haciendo por incorporar este horizonte de igualdad real de las culturas en los distintos planos, esfuerzo fundamental en la construcción de una visión emancipativa de la Interculturalidad.

Siguiendo con el análisis que intenta ser totalizador, señalemos la importancia que tiene plantear frenar y prohibir los procesos de mercantilización de la vida y los elementos centrales para sostener la vida. En este sentido, el agua es fundamental, irrenunciable y un derecho humano (Artículo 12). Queda claro que, si es un derecho humano, no es posible profundizar su mercantilización y privatización.

Si bien el alimento no está considerado como un derecho humano, la Constitución de Ecuador establece que las personas y colectividades tienen derecho a un acceso seguro y permanente a alimentos sanos, y se compromete a que el Estado asegure la soberanía alimentaria.

En el plano de la comunicación, el Artículo diez y siete puntualiza que el Estado garantiza la asignación de estaciones de radio y televisión privadas, públicas e incorpora a las comunitarias diferenciadas de las públicas, precautelando que en su utilización prevalezca el interés colectivo.

En el marco de estos reconocimientos constitucionales más avanzados, que buscan impulsar una interculturalización profunda, se menciona que existen múltiples dimensiones de la Interculturalidad y se intenta incorporar elementos de interculturalización a estos múltiples niveles. Esto se expresa en la Constitución Ecuatoriana, en su Artículo 28, que reconoce la existencia de múltiples dimensiones de la Interculturalidad.

Es derecho de toda persona y comunidad interactuar entre culturas y participar en una sociedad que aprende. El Estado promoverá el diálogo intercultural en sus múltiples dimensiones. (Artículo 28 de la Constitución de la República del Ecuador)

En el Artículo 32, se ve un ejemplo clarísimo de esta articulación de elementos que hacen a un interculturalizar profundo: se reconoce el derecho a la salud como un entramado de derechos articulados, por ejemplo el derecho al

agua, a la alimentación y a todos los otros derechos, entre los que destaca el de la seguridad social. Todo se anuda en la noción del buen vivir, o el *sumaj kawsay*, aspiración que se plantea como una nueva forma de convivencia y eje central que articula la construcción de la Constitución y que se enuncia en el preámbulo de la Constitución. Veamos el ejemplo de esto en el Artículo 32:

La salud es un derecho que garantiza el Estado, cuya realización se vincula al ejercicio de otros derechos, entre ellos el derecho al agua, la alimentación, la educación, la cultura física, el trabajo, la seguridad social, los ambientes sanos y otros que sustentan el buen vivir. (Artículo 32 de la Constitución de la República del Ecuador)

Sin embargo, en cuanto a la importancia de la implementación y profundización de la Constitución en el plano de una interculturalización profunda, debemos analizar los 21 derechos colectivos que reconoce la Constitución en el Artículo 56:

Se reconoce y garantizará a las comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas, de conformidad con la Constitución y con los pactos, convenios, declaraciones y demás instrumentos internacionales de derechos humanos, los siguientes derechos colectivos:

1. Mantener, desarrollar y fortalecer libremente su identidad, sentido de pertenencia, tradiciones ancestrales y formas de organización social.
2. No ser objeto de racismo y de ninguna forma de discriminación fundada en su origen, identidad étnica o cultural.
3. El reconocimiento, reparación y resarcimiento a las colectividades afectadas por racismo, xenofobia y otras formas conexas de intolerancia y discriminación.
4. Conservar la propiedad imprescriptible de sus tierras comunitarias, que serán inalienables, inembargables e indivisibles. Estas tierras estarán exentas del pago de tasas e impuestos.
5. Mantener la posesión de las tierras y territorios ancestrales y obtener su adjudicación gratuita.
6. Participar en el uso, usufructo, administración y conservación de los recursos naturales renovables que se hallen en sus tierras.
7. La consulta previa, libre e informada, dentro de un plazo razonable, sobre planes y programas de prospección, explotación y comercialización de recursos no renovables que se encuentren en sus tierras y que

puedan afectarles ambiental o culturalmente; participar en los beneficios que esos proyectos reporten y recibir indemnizaciones por los perjuicios sociales, culturales y ambientales que les causen. La consulta que deban realizar las autoridades competentes será obligatoria y oportuna. Si no se obtuviese el consentimiento de la comunidad consultada, se procederá conforme a la Constitución y la ley.

8. Conservar y promover sus prácticas de manejo de la biodiversidad y de su entorno natural. El Estado establecerá y ejecutará programas, con la participación de la comunidad, para asegurar la conservación y utilización sustentable de la biodiversidad.

9. Conservar y desarrollar sus propias formas de convivencia y organización social, y de generación y ejercicio de la autoridad, en sus territorios legalmente reconocidos y tierras comunitarias de posesión ancestral.

10. Crear, desarrollar, aplicar y practicar su derecho propio o consuetudinario, que no podrá vulnerar derechos constitucionales, en particular de las mujeres, niñas, niños y adolescentes.

11. No ser desplazados de sus tierras ancestrales.

12. Mantener, proteger y desarrollar los conocimientos colectivos; sus ciencias, tecnologías y saberes ancestrales; los recursos genéticos que contienen la diversidad biológica y la agrobiodiversidad; sus medicinas y prácticas de medicina tradicional, con inclusión del derecho a recuperar, promover y proteger los lugares rituales y sagrados, así como plantas, animales, minerales y ecosistemas dentro de sus territorios; y el conocimiento de los recursos y propiedades de la fauna y la flora. Se prohíbe toda forma de apropiación sobre sus conocimientos, innovaciones y prácticas.

13. Mantener, recuperar, proteger, desarrollar y preservar su patrimonio cultural e histórico como parte indivisible del patrimonio del Ecuador. El Estado proveerá los recursos para el efecto.

14. Desarrollar, fortalecer y potenciar el sistema de educación intercultural bilingüe, con criterios de calidad, desde la estimulación temprana hasta el nivel superior, conforme a la diversidad cultural, para el cuidado y preservación de las identidades en consonancia con sus metodologías de enseñanza y aprendizaje.

Se garantizará una carrera docente digna. La administración de este sistema será colectiva y participativa, con alternancia temporal y espacial, basada en veeduría comunitaria y rendición de cuentas.

15. Construir y mantener organizaciones que los representen, en el marco del respeto al pluralismo y a la diversidad cultural, política y organizativa. El Estado reconocerá y promoverá todas sus formas de expresión y organización.
16. Participar mediante sus representantes en los organismos oficiales que determine la ley, en la definición de las políticas públicas que les conciernan, así como en el diseño y decisión de sus prioridades en los planes y proyectos del Estado.
17. Ser consultados antes de la adopción de una medida legislativa que pueda afectar cualquiera de sus derechos colectivos.
18. Mantener y desarrollar los contactos, las relaciones y la cooperación con otros pueblos, en particular los que estén divididos por fronteras internacionales.
19. Impulsar el uso de las vestimentas, los símbolos y los emblemas que los identifiquen.
20. La limitación de las actividades militares en sus territorios, de acuerdo con la ley.
21. Que la dignidad y diversidad de sus culturas, tradiciones, historias y aspiraciones se reflejen en la educación pública y en los medios de comunicación; la creación de sus propios medios de comunicación social en sus idiomas y el acceso a los demás sin discriminación alguna. (Artículo 57 de la Constitución de la República del Ecuador)

Si analizamos este reconocimiento constitucional de derechos colectivos, salta a la vista que abarca un conjunto amplio y completo de elementos, como se anunciaba en el Artículo 32, ya analizado líneas arriba. Aquí se retoma y profundiza la noción densa y multidimensional de la Interculturalidad.

Cabe destacar los incisos cuatro y cinco en los que se reconoce a las comunidades como sujeto colectivo de propiedad de la tierra, condición indispensable para la supervivencia y expansión de las matrices culturales comunitarias y que hace a la superación del reduccionismo culturalista de la noción conservadora de Interculturalidad. Este reconocimiento abre un elemento central de lucha y de profundización de los derechos económicos colectivos interculturales en todo el mundo.

La constitucionalización del derecho de la consulta sobre el aprovechamiento de recursos no renovables en territorios indígenas, como derecho

colectivo que rompe con la lógica liberal de los derechos exclusivamente individuales, responde a una larga demanda que sólo ha logrado desarrollar una cierta posibilidad de materialización en esta forma de abordar la Interculturalidad. Decimos posibilidad porque, en casi todas las Constituciones, está, por ejemplo, prohibido el latifundio, siendo y cuando, en Latinoamérica, las elites son propietarias de grandes latifundios, y ni siquiera constitucionalizando la prohibición expresa del latifundio se puede hacer algo para que esto cambie.

El derecho colectivo de ejercer el propio derecho, o el llamado derecho consuetudinario, rompe también con la institucionalidad monocultural de los Estados Latinoamericanos, mostrando otra dimensión más de la interpretación y práctica que se esfuerza por ser emancipativa y no reduccionista.

El reconocimiento constitucional de las formas de organización política, el compromiso de consulta del Estado respecto a cualquier medida legislativa que pueda afectar los derechos colectivos, etc., son vitales para una interculturalización que se esfuerza por construir estructuras institucionales, económicas y culturales de igualdad real entre las culturas.

Al final del Artículo 57, se plantea que en los pueblos y los territorios en aislamiento voluntario está vedado todo tipo de actividad extractiva, y se introduce un elemento fundamental que puede ser usado frente al abuso permanente de las transnacionales, en especial las petroleras: la tipificación del delito de etnocidio, relacionando directamente las relaciones extractivas de las grandes empresas capitalistas con el etnocidio.

*Los territorios de los pueblos en aislamiento voluntario son de posesión ancestral irreductible e intangible, y en ellos estará vedada todo tipo de actividad extractiva. El Estado adoptará medidas para garantizar sus vidas, hacer respetar su autodeterminación y voluntad de permanecer en aislamiento, y precautelar la observancia de sus derechos. La violación de estos derechos constituirá delito de etnocidio, que será tipificado por la ley. (Artículo 57 de la Constitución de la República del Ecuador)*

Esta disposición puede servir muchísimo para el avance de esta visión y prácticas de transformación estructural de la sociedad, si es que se logra realmente implementar, como advertíamos líneas arriba.

Luego de insistir en el reconocimiento de los derechos colectivos de afrodescendientes y pueblos montubios de la costa y los litorales tropicales, la Constitución de Ecuador plantea con más claridad e insistencia el reconoci-

miento constitucional de la propiedad colectiva en el Artículo 60 y vincula elementos de interculturalización económica (la propiedad colectiva de la tierra) con su dimensión cultural (formas ancestrales de organización) y elementos institucionales de organización territorial reconocidos por el Estado (organización territorial):

Se reconoce a las comunas que tienen propiedad colectiva de la tierra, como una forma ancestral de organización territorial. (Artículo 60 de la Constitución de la República del Ecuador)

Esta forma de comprender e implementar la Interculturalidad es totalmente antagónica a las formas de utilización de la Interculturalidad como solamente sinónimo de Educación Bilingüe, o el reconocimiento formal en las Constituciones de los Estados neoliberales, donde no existe absolutamente ningún mecanismo serio y profundo de exigibilidad que aterrice el retórico reconocimiento de la condición “pluri-multi” en transformaciones estructurales.

Debemos aclarar que incluso en los países en los que las formas civilizatorias comunitarias no son mayoritarias en términos demográficos, es absolutamente válida esta propuesta de comprender e implementar la Interculturalidad, porque se debe tomar medidas similares en cambios estructurales y de transformación de lo que denominamos democracias y transformaciones en el Estado.

Tal vez lo que sí es necesario decir es que lo que podría ser diferente y adecuado a las realidades de cada país es la escala y la profundidad de estos procesos de transformación, pero que la propia realidad latinoamericana lo exige está más que claro, es una urgencia. En todo el sub-continente se requiere procesos sinceros y verdaderos de interculturalización de las sociedades latinoamericanas, superando la utilización unilateral y folclórica de la Interculturalidad como mecanismo de inclusión subordinada.

Retomemos ahora uno de los elementos más sorprendentes e interesantes en esta Constitución: conferir derechos a la naturaleza y transformarla en un sujeto del derecho constitucional (Artículos 71 al 74), vinculándola a la noción de Pacha Mama.

**Art. 71.-** La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos.

Toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza. Para aplicar e interpretar estos derechos se observará los principios establecidos en la Constitución, en lo que proceda. El Estado incentivará a las personas naturales y jurídicas, y a los colectivos, para que protejan la naturaleza, y promoverá el respeto a todos los elementos que forman un ecosistema.

**Art. 72.-** La naturaleza tiene derecho a la restauración. Esta restauración será independiente de la obligación que tienen el Estado y las personas naturales o jurídicas de Indemnizar a los individuos y colectivos que dependan de los sistemas naturales afectados. En los casos de impacto ambiental grave o permanente, incluidos los ocasionados por la explotación de los recursos naturales no renovables, el Estado establecerá los mecanismos más eficaces para alcanzar la restauración, y adoptará las medidas adecuadas para eliminar o mitigar las consecuencias ambientales nocivas.

**Art. 73.-** El Estado aplicará medidas de precaución y restricción para las actividades que puedan conducir a la extinción de especies, la destrucción de ecosistemas o la alteración permanente de los ciclos naturales. Se prohíbe la introducción de organismos y material orgánico e inorgánico que puedan alterar de manera definitiva el patrimonio genético nacional.

**Art. 74.-** Las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades tendrán derecho a beneficiarse del ambiente y de las riquezas naturales que les permitan el buen vivir. Los servicios ambientales no serán susceptibles de apropiación; su producción, prestación, uso y aprovechamiento serán regulados por el Estado.

Una vez más, se vincula un elemento cultural y cosmovisivo, “el buen vivir”, como elemento central y transversal para plantear claramente la superación de una visión economicista e instrumental de la naturaleza. Esto es en sí mismo un fuerte cuestionamiento a las formas de desarrollo del capital y la depredación de la naturaleza, elemento central de las luchas por la construcción de otra cultura, como base común de una real y sincera relación intercultural que hoy no existe. Veamos otro ejemplo de esta transversalización del concepto del buen vivir en el Artículo 83, referido a la educación:

Promover el bien común y anteponer el interés general al interés particular, conforme al buen vivir. (Artículo 83 de la Constitución de la República del Ecuador)

El respeto a la naturaleza reconocido constitucionalmente, además, tiene un alcance muy grande como elemento de construcción de una nueva cultura, porque “toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza”. A la razón instrumental de la matriz cultural del capitalismo multinacional, esto le debe parecer absolutamente absurdo.

En una visión profunda y emancipativa de Interculturalidad debe asumirse parámetros fuertes de transformación de la noción de cultura. La constitucionalización de los derechos de la naturaleza puede abrir el debate, posibilitar el dar los primeros pasos concretos, tanto teóricos como prácticos, de superación de la crisis de la macrocultura moderna, a partir de una nueva manera de comprender la relación *natura y cultura*, no como antagónica ni antropocéntrica, características ambas de las visiones eurocéntricas de la cultura.

La Interculturalidad sólo será posible a escala societal y de una forma emancipativa si continúa este proceso de transformación no sólo de la noción de Interculturalidad sino también de la noción y uso dominante de cultura.

En cuanto a la construcción de nuevas formas de democracia, la Constitución del Ecuador expresa la aspiración de construir el “poder ciudadano”, lo que puede ser un punto de encuentro de las múltiples culturas para ir construyendo nuevas formas de organizar la sociedad y el poder:

Las ciudadanas y ciudadanos, en forma individual y colectiva, participarán de manera protagónica en la toma de decisiones, planificación y gestión de los asuntos públicos, y en el control popular de las instituciones del Estado y la sociedad, y de sus representantes, en un proceso permanente de construcción del poder ciudadano. La participación se orientará por los principios de igualdad, autonomía, deliberación pública, respeto a la diferencia, control popular, solidaridad e Interculturalidad.

La participación de la ciudadanía en todos los asuntos de interés público es un derecho, que se ejercerá a través de los mecanismos de la democracia representativa, directa y comunitaria. (Artículo 95 de la Constitución de la República del Ecuador)

La posibilidad de construir el “poder ciudadano” está asentada en las posibilidades de desarrollo de las formas de democracia directa y comunitaria, tanto del campo como de las ciudades.

Pero lo más importante es que, en el plano de la interculturalización de las propias estructuras del Estado, se reconoce las formas de democracia directa y comunitaria. El lograr construir formas de participación política que permitan avanzar a las formas de ejercer la democracia directa y comunitaria de una forma cada vez más profunda y significativa es el reto político de esta nueva Constitución. Abre las puertas a formas más directas y auto determinativas de la política y a componer instituciones que logren romper las formas monoculturales y liberales de la institucionalidad en los Estados.

Los Artículos 96 al 99 son los que profundizan el reconocimiento y profundización de las formas no liberales de la política para interculturalizar el Estado. Incluso el título es “organización colectiva”:

**Art. 96.-** Se reconoce todas las formas de organización de la sociedad, como expresión de la soberanía popular para desarrollar procesos de autodeterminación e incidir en las decisiones y políticas públicas y en el control social de todos los niveles de gobierno, así como de las entidades públicas y de las privadas que presten servicios públicos. Las organizaciones podrán articularse en diferentes niveles para fortalecer el poder ciudadano y sus formas de expresión; deberán garantizar la democracia interna, la alternabilidad de sus dirigentes y la rendición de cuentas.

**Art. 97.-** Todas las organizaciones podrán desarrollar formas alternativas de mediación y solución de conflictos, en los casos que permita la ley; actuar por delegación de la autoridad competente, con asunción de la debida responsabilidad compartida con esta autoridad; demandar la reparación de daños ocasionados por entes públicos o privados; formular propuestas y reivindicaciones económicas, políticas, ambientales, sociales y culturales; y las demás iniciativas que contribuyan al buen vivir. Se reconoce al voluntariado de acción social y desarrollo como una forma de participación social.

**Art. 98.-** Los individuos y los colectivos podrán ejercer el derecho a la resistencia frente a acciones u omisiones del poder público o de las personas naturales o jurídicas no estatales que vulneren o puedan vulnerar sus derechos constitucionales, y demandar el reconocimiento de nuevos derechos.

**Art. 99.-** La acción ciudadana se ejercerá en forma individual o en representación de la colectividad, cuando se produzca la violación de un derecho o la amenaza de su afectación; será presentada ante autoridad competente de acuerdo con la ley. El ejercicio de esta acción no impedirá las demás acciones garantizadas en la Constitución y la ley.

Un otro elemento fundamental de interculturalización de la sociedad y el Estado es el de la justicia, que se trata en el Artículo 170.

Las autoridades de las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas ejercerán funciones jurisdiccionales, con base en sus tradiciones ancestrales y su derecho propio, dentro de su ámbito territorial, con garantía de participación y decisión de las mujeres. Las autoridades aplicarán normas y procedimientos propios para la solución de sus conflictos internos, y que no sean contrarios a la Constitución y a los derechos humanos reconocidos en instrumentos internacionales. El Estado garantizará que las decisiones de la jurisdicción indígena sean respetadas por las instituciones y autoridades públicas. Dichas decisiones estarán sujetas al control de constitucionalidad. La ley establecerá los mecanismos de coordinación y cooperación entre la jurisdicción indígena y la jurisdicción ordinaria. (Artículo 171 de la Constitución de la República del Ecuador)

Este reconocimiento de otras formas de comprender y practicar la justicia, completa un conjunto de elementos de interculturalización educativa, económica, política y jurídica de la sociedad.

Ahora, no es que ya estemos construyendo Interculturalidad, sino que, si se sigue avanzando en estos procesos y es posible implementar una buena parte de estas disposiciones jurídicas, se abre la posibilidad de construir relaciones de igualdad en las que puedan basarse los gérmenes de una Interculturalidad emancipativa.

En la organización territorial también tenemos ejemplos de construcción de una articulación de formas de reconocimiento territorial, lo que está expresado en el Artículo 242, donde se reconoce las circunscripciones territoriales indígenas:

El Estado se organiza territorialmente en regiones, provincias, cantones y parroquias rurales. Por razones de conservación ambiental, étnico-culturales o de población podrán constituirse regímenes especiales. Los distritos metropolitanos autónomos, la provincia de Galápagos y las circunscripciones territoriales indígenas y pluriculturales serán regímenes especiales. (Artículo 242 de la Constitución de la República del Ecuador)

Esto es fundamental porque, en las formas de articular el espacio de los Estados neoliberales, por ejemplo, la llamada “participación popular” boliviana, deliberadamente no se respetaba y, por el contrario, se fragmentaba las

territorialidades indígenas, para adecuarlas a las formas “modernas” (alcaldías).

De igual manera, en el plano de la organización político-administrativa, se plantea la posibilidad de construcción de circunscripciones territoriales indígenas o afroecuatorianas, que puedan ejercer las competencias de un gobierno autónomo:

En el marco de la organización político administrativa podrán conformarse circunscripciones territoriales indígenas o afroecuatorianas, que ejercerán las competencias del gobierno territorial autónomo correspondiente, y se regirán por principios de Interculturalidad, plurinacionalidad y de acuerdo con los derechos colectivos.

Las parroquias, cantones o provincias conformados mayoritariamente por comunidades, pueblos o nacionalidades indígenas, afroecuatorianos, montubios o ancestrales podrán adoptar este régimen de administración especial, luego de una consulta aprobada por al menos las dos terceras partes de los votos válidos. Dos o más circunscripciones administradas por gobiernos territoriales indígenas o pluriculturales podrán integrarse y conformar una nueva circunscripción. La ley establecerá las normas de conformación, funcionamiento y competencias de estas circunscripciones. (Artículo 257 de la Constitución de la República del Ecuador)

Declarar al ser humano fin y sujeto del sistema económico incorpora una clara tendencia de, al menos, abrir la posibilidad de una crítica práctica y social general de las relaciones del capital, ya que al intentar posicionar un sistema económico social y solidario, se plantea un proyecto que puede gradualmente ir transformando las economías neoliberales en otras comunitarias.

El sistema económico es social y solidario; reconoce al ser humano como sujeto y fin; propende a una relación dinámica y equilibrada entre sociedad, Estado y mercado, en armonía con la naturaleza; y tiene por objetivo garantizar la producción y reproducción de las condiciones materiales e inmateriales que posibiliten el buen vivir.

El sistema económico se integrará por las formas de organización económica pública, privada, mixta, popular y solidaria, y las demás que la Constitución determine. La economía popular y solidaria se regulará de acuerdo con la ley e incluirá a los sectores cooperativistas, asociativos y comunitarios. (Artículo 283 de la Constitución de la República del Ecuador)

El planteamiento de incorporación y reconocimiento constitucional de las economías comunitarias al menos intenta no seguir por el camino “modernizador” y “modernizante” de las prácticas de la lógica cultural del capitalismo multinacional.

Con el control y el dominio exclusivo del Estado sobre los recursos estratégicos, se da paso al potenciamiento de formas de articulación de la economía estatal y comunitaria, como en el caso del manejo del agua, recurso al que se define como patrimonio nacional estratégico y cuya gestión será exclusivamente pública o comunitaria, como se ve en el Artículo 318. A la par, en el mismo Artículo, se prohíbe expresamente cualquier forma de privatización del agua.

El Estado se reserva el derecho de administrar, regular, controlar y gestionar los sectores estratégicos, de conformidad con los principios de sostenibilidad ambiental, precaución, prevención y eficiencia. Los sectores estratégicos, de decisión y control exclusivo del Estado, son aquellos que por su trascendencia y magnitud tienen decisiva influencia económica, social, política o ambiental, y deberán orientarse al pleno desarrollo de los derechos y al interés social. Se consideran sectores estratégicos la energía en todas sus formas, las telecomunicaciones, los recursos naturales no renovables, el transporte y la refinación de hidrocarburos, la biodiversidad y el patrimonio genético, el espectro radioeléctrico, el agua, y los demás que determine la ley. (Artículo 313 de la Constitución de la República del Ecuador)

Los recursos naturales no renovables pertenecen al patrimonio inalienable e imprescriptible del Estado. En su gestión, el Estado priorizará la responsabilidad intergeneracional, la conservación de la naturaleza, el cobro de regalías u otras contribuciones no tributarias y de participaciones empresariales; y minimizará los impactos negativos de carácter ambiental, cultural, social y económico. (Artículo 317 de la Constitución de la República del Ecuador)

El agua es patrimonio nacional estratégico de uso público, dominio inalienable e imprescriptible del Estado, y constituye un elemento vital para la naturaleza y para la existencia de los seres humanos. Se prohíbe toda forma de privatización del agua. La gestión del agua será exclusivamente pública o comunitaria. El servicio público de saneamiento, el abastecimiento de agua potable y el riego serán prestados únicamente por personas jurídicas estatales o comunitarias. El Estado fortalecerá la gestión y funcionamiento de las iniciativas comunitarias en torno a la gestión del agua y la prestación de los servicios públicos, mediante el incentivo de alianzas entre lo público y comunitario para la prestación

de servicios. El Estado, a través de la autoridad única del agua, será el responsable directo de la planificación y gestión de los recursos hídricos que se destinarán a consumo humano, riego que garantice la soberanía alimentaria, caudal ecológico y actividades productivas, en este orden de prelación. Se requerirá autorización del Estado para el aprovechamiento del agua con fines productivos por parte de los sectores público, privado y de la economía popular y solidaria, de acuerdo con la ley. (Artículo 318 de la Constitución de la República del Ecuador)

Esta temática, por supuesto, afecta los intereses del capital y de la macrocultura que no respeta ni la naturaleza ni al ser humano de la modernidad. Justamente de eso se trata, si realmente se quiere empezar a instalar elementos que permitan a mediano y largo plazo las condiciones de un diálogo de iguales para que exista respeto y tolerancia entre diferentes.

Para complementar esta visión económica de un relanzamiento intercultural de la economía para empezar a superar el neoliberalismo y el liberalismo político, la Constitución prevé también en el Artículo 319 el reconocimiento constitucional de las formas de organización económica comunitaria, autónoma, cooperativa, asociativa, etc., anudadas a la noción del buen vivir como eje.

Se reconocen diversas formas de organización de la producción en la economía, entre otras las comunitarias, cooperativas, empresariales públicas o privadas, asociativas, familiares, domésticas, autónomas y mixtas.

El Estado promoverá las formas de producción que aseguren el buen vivir de la población y desincentivará aquellas que atenten contra sus derechos o los de la naturaleza; alentaré la producción que satisfaga la demanda interna y garantice una activa participación del Ecuador en el contexto internacional. (Artículo 319 de la Constitución de la República del Ecuador)

Todo esto no sería del todo suficiente si no se hiciera un reconocimiento constitucional de formas de propiedad que no son o tienden directamente a ser formas del capital, por eso inmediatamente, en el Artículo 320, uno reconoce las formas de propiedad comunitaria, asociativa, cooperativa y en el 322 se prohíbe toda forma de apropiación de conocimientos colectivos.

El Estado reconoce y garantiza el derecho a la propiedad en sus formas pública, privada, comunitaria, estatal, asociativa, cooperativa, mixta, y que deberá cumplir su función social y ambiental. (Artículo 321 de la Constitución de la República del Ecuador)

Se reconoce la propiedad intelectual de acuerdo con las condiciones que señale la ley. Se prohíbe toda forma de apropiación de conocimientos colectivos, en el ámbito de las ciencias, tecnologías y saberes ancestrales. Se prohíbe también la apropiación sobre los recursos genéticos que contienen la diversidad biológica y la agro-biodiversidad. (Artículo 322 de la Constitución de la República del Ecuador)

Insistimos en que el liberalismo intercultural neoliberal, que persiste con mucha fuerza en algunos países de Latinoamérica, justamente intentará seguir minando y destruyendo estos avances en los planos de la interculturalización de la economía, la propiedad, el Estado y la sociedad que hemos descrito.

De este análisis de las características que implica esta noción y uso de la intercultural se desprende claramente la necesidad de implantar prácticas que, en los hechos y en todos los aspectos analizados, permitan practicar e impulsar una Interculturalidad emancipativa y no una que mantenga las relaciones asimétricas que impiden un diálogo real entre culturas.

Pasemos a complementar este análisis con el caso boliviano, reiterando que lo fundamental es comprender el alcance y la importancia de esta visión crítica de Interculturalidad, como un concepto que abarca múltiples aspectos en una orientación totalizadora y totalizante.

En los Artículos 1, 2 y 3 de la Constitución Boliviana, se plantea entre otras caracterizaciones al propio Estado –igual que en el caso del Ecuador- como un Estado Plurinacional, aunque en el Artículo 3 se habla de una nación boliviana, de la que serían parte las naciones y pueblos indígenas. Un elemento que llama la atención es la posibilidad de desplegar procesos de autogobierno profundos en los pueblos y naciones indígenas por la aseveración del Artículo 2, respecto a que se garantiza su libre determinación en el marco de la unidad del Estado, lo que consiste en su derecho a la autonomía, al autogobierno, a su cultura, al reconocimiento de sus instituciones y a la consolidación de sus entidades territoriales, conforme a esta Constitución, veamos:

Bolivia se constituye en un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural descentralizado y con autonomías. Bolivia se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país. (Artículo 1 de la Constitución de la República de Bolivia)

Dada la existencia precolonial de las naciones y pueblos indígena originario campesinos y su dominio ancestral sobre sus territorios, se garantiza su libre determinación en el marco de la unidad del Estado, que consiste en su derecho a la autonomía, al autogobierno, a su cultura, al reconocimiento de sus instituciones y a la consolidación de sus entidades territoriales, conforme a esta Constitución y la ley. (Artículo 2 de la Constitución de la República de Bolivia)

La nación boliviana está conformada por la totalidad de las bolivianas y los bolivianos, las naciones y pueblos indígena originario campesinos, y las comunidades interculturales y afro bolivianas que en conjunto constituyen el pueblo boliviano. (Artículo 3 de la Constitución de la República de Bolivia)

Para dar continuidad a esta lógica y construcción de un Estado Plurinacional, en el Artículo 5 se determina que el castellano y el conjunto de los idiomas de las naciones y pueblos indígenas son oficiales:

Son idiomas oficiales del Estado el castellano y todos los idiomas de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, que son el aymara, araña, baure, bésiro, canichana, cavineño, cayubaba, chácobo, chímán, ese eija, guaraní, guarasu'we, guarayu, itonama, leco, machajuyai-kallawaya, machineri, maropa, mojeño-trinitario, mojeño-ignaciano, moré, mosetén, movima, pacawara, puquina, quechua, sirionó, tacana, tapiete, toromona, uru-chipaya, weenhayek, yaminawa, yuki, yuracaré y zamuco.

El Gobierno plurinacional y los gobiernos departamentales deben utilizar al menos dos idiomas oficiales. Uno de ellos debe ser el castellano, y el otro se decidirá tomando en cuenta el uso, la conveniencia, las circunstancias, las necesidades y preferencias de la población en su totalidad o del territorio en cuestión. Los demás gobiernos autónomos deben utilizar los idiomas propios de su territorio, y uno de ellos debe ser el castellano. (Artículo 5 de la Constitución de la República de Bolivia)

Este es un elemento fundamental de inicio de la construcción de una verdadera pluralidad de lenguas legítimas y que se sitúen a igual rango en el imaginario y las prácticas de los bolivianos. Es por eso que, en el segundo inciso, plantea que el Gobierno plurinacional y los gobiernos departamentales deben utilizar al menos dos idiomas oficiales. Uno de ellos el castellano, pero el otro tiene que ser un idioma indígena.

En el Artículo 7 se establece la incorporación de elementos de democracia directa, elemento central de una interculturalización de las instituciones estatales:

La soberanía reside en el pueblo boliviano, se ejerce de forma directa y delegada. De ella emanan, por delegación, las funciones y atribuciones de los órganos del poder público; es inalienable e imprescriptible. (Artículo 7 de la Constitución de la República de Bolivia)

Inmediatamente después, plantea que el Estado asume los principios éticos de las naciones y pueblos indígenas, articulados a la noción del vivir bien:

El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), suma qamaña (vivir bien), ñandereko (vida armoniosa), teko kavi (vida buena), ivi maraei (tierra sin mal) y qhapaj ñan (camino o vida noble).

El Estado se sustenta en los valores de unidad, igualdad, inclusión, dignidad, libertad, solidaridad, reciprocidad, respeto, complementariedad, armonía, transparencia, equilibrio, igualdad de oportunidades, equidad social y de género en la participación, bienestar común, responsabilidad, justicia social, distribución y redistribución de los productos y bienes sociales, para vivir bien. (Artículo 7 de la Constitución de la República de Bolivia)

El Artículo 9, primer punto, que hace referencia a los fines y funciones esenciales del Estado, introduce la noción de que uno de los elementos fundamentales del proceso general de interculturalización profunda es la descolonización:

Son fines y funciones esenciales del Estado, además de los que establece la Constitución y la ley:

Constituir una sociedad justa y armoniosa, cimentada en la descolonización, sin discriminación ni explotación, con plena justicia social, para consolidar las identidades plurinacionales. (Artículo 9 de la Constitución de la República de Bolivia)

Lo más interesante de la formulación de esta visión de Interculturalidad es que precisamente la construcción de una sociedad justa y armoniosa, que es el norte utópico de cualquier uso de la noción de Interculturalidad, está basada en la descolonización, en la superación de la discriminación y de la

explotación. La descolonización está en la raíz misma de la construcción de una propuesta de Interculturalidad como herramienta de emancipación.

La caracterización de la forma de gobierno (Artículo 11) también abre la posibilidad de empezar a construir formas comunitarias y de democracia directa en el gobierno central y en los demás niveles de gobierno. Elementos centrales en la composición de instituciones del mundo liberal moderno y de otras matrices civilizatorias.

La República de Bolivia adopta para su gobierno la forma democrática participativa, representativa y comunitaria, con equivalencia de condiciones entre hombres y mujeres.

La democracia se ejerce de las siguientes formas, que serán desarrolladas por la ley:

Directa y participativa, por medio del referendo, la iniciativa legislativa ciudadana, la revocatoria de mandato, la asamblea, el cabildo y la consulta previa. Las asambleas y cabildos tendrán carácter deliberativo conforme a Ley.

Representativa, por medio de la elección de representantes por voto universal, directo y secreto, conforme a Ley.

Comunitaria, por medio de la elección, designación o nominación de autoridades y representantes por normas y procedimientos propios de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, entre otros, conforme a Ley. (Artículo 11 de la Constitución de la República de Bolivia)

La democracia comunitaria es definida claramente bajo formas de democracia directa. La interculturalización y construcción de un Estado plurinacional depende de que estas premisas se vuelvan sustanciales y profundas en la aplicación e implementación práctica de esta constitución. Esto posibilitaría que, en un futuro próximo, se oriente el proceso constituyente hacia niveles más profundos de comunitarización de la política, realizando una segunda Asamblea Constituyente que avance mucho más en la refundación de la República. Como por ejemplo, cabría definir que las formas de democracia directa, de cabildo y asamblea colectiva, tengan carácter no sólo deliberativo, como está planteado, sino capacidad de decisión. Es decir que las estructuras de rebelión articuladas a escala nacional en mecanismos colectivos de deliberación, decisión y ejecución de lo deliberado tengan carácter obligatorio.

En todo caso, es un avance significativo para esta visión de Interculturalidad. Un elemento clave de esta propuesta siempre es el de construir mecanismos colectivos de deliberación, que cada vez más se conviertan en mecanismos de decisión e implementación de lo decidido. Avanzar hacia formas de autodeterminación, hacia lo que el marxista boliviano Zavaleta llamaba la democracia como autodeterminación de las masas.

Cuando se precisa la forma de participación política como un derecho político, la Constitución establece que se puede participar en política bajo la forma de democracia directa y de acuerdo con las normas y procedimientos de las naciones y pueblos originarios, esto está reconocido por la constitución. Sin embargo, se debe precisar que esta participación será “supervisada” por el órgano electoral. El tema fundamental es que esta “supervisión”, que no se puede saber de antemano lo que significa, no acabe vaciando de todo contenido comunitario y colectivo a las formas de democracia directa. Ya que se acabarais practicando la tradicional forma de incluir para subordinar y desnaturalizar, tendencia permanente de las estructuras estatales liberales y neoliberales.

Donde se practique la democracia comunitaria, los procesos electorales se ejercerán según normas y procedimientos propios, supervisados por el Órgano Electoral, siempre y cuando el acto electoral no esté sujeto al voto igual universal, directo, secreto, libre y obligatorio.

La elección, designación y nominación directa de los representantes de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, de acuerdo con sus normas y procedimientos propios. (Artículo 26 de la Constitución de la República de Bolivia)

De cualquier manera, es un esfuerzo importante por interculturalizar las formas de organización de la política y la introducción de elementos de legitimidad constitucional a formas de la política de matrices civilizatorias diferentes a las liberales y neoliberales.

Un elemento significativo de interculturalización de las estructuras mismas de la sociedad y del Estado es todo el capítulo cuarto, derechos de las naciones y pueblos indígenas y originarios, con sus tres Artículos. Por su importancia, los reproducimos en su totalidad:

**Artículo 30. I.** Es nación y pueblo indígena originario campesino toda la colectividad humana que comparta identidad cultural, idioma, tradición histórica, instituciones, territorialidad y cosmovisión, cuya existencia es anterior a la invasión colonial española.

II. En el marco de la unidad del Estado y de acuerdo con esta Constitución las naciones y pueblos indígena originario campesinos gozan de los siguientes derechos:

1. A existir libremente.
2. A su identidad cultural, creencia religiosa, espiritualidades, prácticas y costumbres, y a su propia cosmovisión.
3. A que la identidad cultural de cada uno de sus miembros, si así lo desea, se inscriba junto a la ciudadanía boliviana en su cédula de identidad, pasaporte u otros documentos de identificación con validez legal.
4. A la libre determinación y territorialidad.
5. A que sus instituciones sean parte de la estructura general del Estado.
6. A la titulación colectiva de tierras y territorios.
7. A la protección de sus lugares sagrados.
8. A crear y administrar sistemas, medios y redes de comunicación propios.
9. A que sus saberes y conocimientos tradicionales, su medicina tradicional, sus idiomas, sus rituales y sus símbolos y vestimentas sean valorados, respetados y promocionados.
10. A vivir en un medio ambiente sano, con manejo y aprovechamiento adecuado de los ecosistemas.
11. A la propiedad intelectual colectiva de sus saberes, ciencias y conocimientos, así como a su valoración, uso, promoción y desarrollo.
12. A una educación intracultural, intercultural y plurilingüe en todo el sistema educativo.
13. Al sistema de salud universal y gratuito que respete su cosmovisión y prácticas tradicionales.
14. Al ejercicio de sus sistemas políticos, jurídicos y económicos acorde a su cosmovisión.
15. A ser consultados mediante procedimientos apropiados, y en particular a través de sus instituciones, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles. En este marco, se respetará y garantizará el derecho a la consulta previa obligatoria, realizada por el Estado, de buena fe y concertada, respecto a la explotación de los recursos naturales no renovables en el territorio que habitan.
16. A la participación en los beneficios de la explotación de los recursos naturales en sus territorios.
17. A la gestión territorial indígena autónoma, y al uso y aprovechamiento exclusivo de los recursos naturales renovables existentes en su territorio sin perjuicio de los derechos legítimamente adquiridos por terceros.
18. A la participación en los órganos e instituciones del Estado.

III. El Estado garantiza, respeta y protege los derechos de las naciones y pueblos indígena originario campesinos consagrados en esta Constitución y la ley.

**Artículo 31.** I. Las naciones y pueblos indígena originarios en peligro de extinción, en situación de aislamiento voluntario y no contactados, serán protegidos y respetados en sus formas de vida individual y colectiva.

II. Las naciones y pueblos indígenas en aislamiento y no contactados gozan del derecho a mantenerse en esa condición, a la delimitación y consolidación legal del territorio que ocupan y habitan.

**Artículo 32.** El pueblo afro-boliviano goza, en todo lo que corresponda, de los derechos económicos, sociales, políticos y culturales reconocidos en la Constitución para las naciones y pueblos indígena originario campesinos.

En el Artículo 30 define lo que entiende esta Constitución por pueblo indígena originario, pero lo más importante es que define claramente como invasión colonial española, el supuesto “encuentro de dos mundos”, como les gusta llamar a las tendencias conservadoras y señoriales a la conquista y colonización, usando eufemismos inacabables. Como ya han insistido tanto algunos autores, el tema de la descolonización es un tema actual y no de interés solamente histórico.

El conjunto de los 18 derechos que enumera el Artículo 30 en su inciso 2 es de enorme importancia y abre un conjunto de posibilidades de avanzar hacia formas de autodeterminación efectiva y real de las formas comunitarias.

Entre los elementos profundos de interculturalización económica y política de las estructuras e instituciones, que abren la posibilidad de inaugurar a mediano plazo este capítulo de la Constitución Boliviana, tenemos el repotenciamiento y expansión de sus formas e instituciones políticas colectivas, potenciamiento de la tenencia de la tierra bajo formas comunitarias y, por lo tanto, de sus formas de organización productivas y económicas, a ser consultados para que las actividades económicas en sus territorios no afecten y destruyan el medio ambiente, a la gestión territorial autónoma y un conjunto de planteamientos de interculturalización de la educación, la salud, etc.

Aunque no existen mayores aportes para el tema afro en la Constitución boliviana, al menos en el Artículo 32 se plantea claramente que el pueblo afro boliviano goza de todos los derechos económicos, sociales, políticos y culturales que los pueblos indígenas. Este es un tema importante ya que hace a un elemento de cualidad que se requiere resolver en toda Latinoamérica.

Este Artículo posibilita prácticas estatales y sociales que, a mediano plazo, ayuden a romper la cadena de articulación de las jerarquías coloniales existentes en nuestras sociedades “Latinas”, donde las identidades adrodescendientes siempre se encuentran, en los hechos, en el último lugar de la cadena de opresión y discriminación colonial. Esta es una tarea fundamental en la interculturalización emancipativa.

Luego de plantear que la llamada “medicina tradicional” es parte del sistema único de salud, que requerirá todo un proceso de igualación de años para lograr articularla en un sentido no de inclusión subordinada ni como adorno folclórico de las formas “científicas” de la medicina occidental, la Constitución boliviana señala una serie de medidas que aspiran a empezar a construir una igualación de estas prácticas médicas, propias de diferentes tradiciones.

I. Es responsabilidad del Estado promover y garantizar el respeto, uso, investigación y práctica de la medicina tradicional, rescatando los conocimientos y prácticas ancestrales desde el pensamiento y valores de todas las naciones y pueblos indígena originario campesinos.

II. La promoción de la medicina tradicional incorporará el registro de medicamentos naturales y de sus principios activos, así como la protección de su conocimiento como propiedad intelectual, histórica, cultural, y como patrimonio de las naciones y pueblos indígena originario campesinos.

III. La ley regulará el ejercicio de la medicina tradicional y garantizará la calidad de su servicio. (Artículo 42 de la Constitución de la República de Bolivia)

En tanto potenciamiento de las condiciones de posibilidad de una interculturalización de la economía a mediano plazo, el Artículo 47 estipula claramente la obligación del Estado de potenciar y privilegiar a los pequeños productores y las formas de economía comunitaria.

Las trabajadoras y los trabajadores de pequeñas unidades productivas urbanas o rurales, por cuenta propia, y gremialistas en general, gozarán por parte del Estado de un régimen de protección especial, mediante una política de intercambio comercial equitativo y de precios justos para sus productos, así como la asignación preferente de recursos económicos financieros para incentivar su producción.

El Estado protegerá, fomentará y fortalecerá las formas comunitarias de producción. (Artículo 47 de la Constitución de la República de Bolivia)

En cuanto al aspecto de la propiedad en el tema económico, la Constitución, en su Artículo 56, reconoce las formas de propiedad colectiva.

Toda persona tiene derecho a la propiedad privada individual o colectiva, siempre que ésta cumpla una función social.

Se garantiza la propiedad privada siempre que el uso que se haga de ella no sea perjudicial al interés colectivo. (Artículo 56 de la Constitución de la República de Bolivia)

Otro elemento de potenciamiento de lógicas de acumulación más solidarias (cooperativizada, comunitaria, etc.) es la supremacía constitucional que se establece en la Constitución (como se ve en el Artículo 56) del interés colectivo sobre el interés privado y la propiedad privada, al plantear que se garantiza la propiedad privada *siempre que el uso que se haga de ella no sea perjudicial al interés colectivo*.

En cuanto a la temática educativa, en la Constitución, Artículo 78, se hace mención clara a la importancia de asumir una educación comunitaria y descolonizadora. Veamos otras características de profundización de la interculturalización emancipativa:

La educación es unitaria, pública, universal, democrática, participativa, comunitaria, descolonizadora y de calidad.

La educación es intracultural, intercultural y plurilingüe en todo el sistema educativo.

El sistema educativo se fundamenta en una educación abierta, humanista, científica, técnica y tecnológica, productiva, territorial, teórica y práctica, liberadora y revolucionaria, crítica y solidaria.

El Estado garantiza la educación vocacional y la enseñanza técnica humanística, para hombres y mujeres, relacionada con la vida, el trabajo y el desarrollo productivo. (Artículo 78 de la Constitución de la República de Bolivia)

La educación fomentará el civismo, el diálogo intercultural y los valores ético morales. Los valores incorporarán la equidad de género, la no diferencia de roles, la no violencia y la vigencia plena de los derechos humanos. (Artículo 79 de la Constitución de la República de Bolivia)

La educación tendrá como objetivo la formación integral de las personas y el fortalecimiento de la conciencia social crítica en la vida y para

la vida. La educación estará orientada a la formación individual y colectiva; al desarrollo de competencias, aptitudes y habilidades físicas e intelectuales que vincule la teoría con la práctica productiva; a la conservación y protección del medio ambiente, la biodiversidad y el territorio para el vivir bien. Su regulación y cumplimiento serán establecidos por la ley.

La educación contribuirá al fortalecimiento de la unidad e identidad de todas y todos como parte del Estado Plurinacional, así como a la identidad y desarrollo cultural de los miembros de cada nación o pueblo indígena originario campesino, y al entendimiento y enriquecimiento intercultural dentro del Estado. (Artículo 80 de la Constitución de la República de Bolivia)

Destaca aquí la aspiración de que la educación sea “intracultural” e “intercultural” en todo el sistema educativo. Puestos a la práctica, esto sólo se podrá lograr a mediano plazo, con mucho esfuerzo, claridad en los objetivos y una gran voluntad política.

Sin embargo, abre la posibilidad de trabajar en la rectificación de la comprensión de la Interculturalidad de la vía que ha caracterizado a la educación “intercultural bilingüe”, donde los que siempre hacen los esfuerzos de ser interculturales por necesidad, los indígenas y otras matrices culturales, son los únicos que son nuevamente “interculturalizados” por los Estados neoliberales.

En el Artículo 80, se incorpora (aunque no de manera transversal, como en el caso ecuatoriano) la noción del “vivir bien”, análogo al “buen vivir” ecuatoriano.

Es interesante recalcar que, cuando se plantea las finalidades de la educación, se pone como elemento central contribuir al fortalecimiento de la unidad como parte del Estado Plurinacional. Este sí es un eje transversal del interculturalizar profundo y con aspiraciones emancipativas de la Constitución boliviana. El esfuerzo por orientar muchos de los elementos de la Constitución a la construcción estatal de una estructura “plurinacional” hace a una particularidad significativa del caso boliviano que dará mucho que debatir en cuanto a los paradigmas de construcción de formas alternativas de Estado en la región. De hecho, el caso Ecuatoriano es otro ejemplo particular de aspiración y deseo de empezar a construir Estados plurinacionales.

Un elemento interesante en el plano de los deseos de transformación institucional de la interculturalización de la educación superior, es la aspiración de empezar a poner la universidad en función –también- de los intereses de las comunidades indígenas y de sus necesidades, aspiración reflejada en los Artículos 93 y 95.

Como toda persona progresista y crítica sabe, en todas partes, la formación de profesionales está orientada, en sus contenidos y formas de operar, a la formación de los auxiliares (eficientes y dóciles) de la explotación del capital y las formas coloniales conexas.

Las universidades públicas, en el marco de sus estatutos, establecerán programas de desconcentración académica y de Interculturalidad, de acuerdo a las necesidades del Estado y de las naciones y pueblos indígena originario campesinos.

El Estado, en coordinación con las universidades públicas, promoverá en áreas rurales la creación y el funcionamiento de universidades e institutos comunitarios pluriculturales, asegurando la participación social. La apertura y funcionamiento de dichas universidades responderá a las necesidades del fortalecimiento productivo de la región, en función de sus potencialidades. (Artículo 93 de la Constitución de la República de Bolivia)

Las universidades deberán crear y sostener centros interculturales de formación y capacitación técnica y cultural, de acceso libre al pueblo, en concordancia con los principios y fines del sistema educativo.

Las universidades deberán implementar programas para la recuperación, preservación, desarrollo, aprendizaje y divulgación de las diferentes lenguas de las naciones y pueblos indígena originario campesinos.

Las universidades promoverán centros de generación de unidades productivas, en coordinación con las iniciativas productivas comunitarias, públicas y privadas. (Artículo 95 de la Constitución de la República de Bolivia)

Una de las discusiones más interesantes alrededor de esta temática está dada por las aspiraciones de construir un Estado Plurinacional Comunitario. Analicemos algunas de las características planteadas. La primera es la del reconocimiento de la diversidad como base esencial del Estado pero, como se verá, es una diversidad profunda. Este reconocimiento está expresado en el Artículo 98, así como el de la identidad del Estado y la protección de los saberes y conocimientos indígenas.

La diversidad cultural constituye la base esencial del Estado Plurinacional Comunitario. La Interculturalidad es el instrumento para la cohesión y la convivencia armónica y equilibrada entre todos los pueblos y naciones. La Interculturalidad tendrá lugar con respeto a las diferencias y en igualdad de condiciones.

El Estado asumirá como fortaleza la existencia de culturas indígena originario campesinas, depositarias de saberes, conocimientos, valores, espiritualidades y cosmovisiones. (Artículo 98 de la Constitución de la República de Bolivia)

Es patrimonio de las naciones y pueblos indígena originario campesinos las cosmovisiones, los mitos, la historia oral, las danzas, las prácticas culturales, los conocimientos y las tecnologías tradicionales. Este patrimonio forma parte de la expresión e identidad del Estado.

El Estado protegerá los saberes y los conocimientos mediante el registro de la propiedad intelectual que salvaguarde los derechos intangibles de las naciones y pueblos indígena originario campesinas y las comunidades interculturales y afro bolivianas. (Artículo 100 de la Constitución de la República de Bolivia)

Para empezar a introducir estos elementos de interculturalización profunda en las instituciones del Estado, el Artículo 135 señala la importancia de la acción popular, vista como un mecanismo de control de autoridades o personas que amenacen o violen los intereses colectivos.

La Acción Popular procederá contra todo acto u omisión de las autoridades o de personas individuales o colectivas que violen o amenacen con violar derechos e intereses colectivos, relacionados con el patrimonio, el espacio, la seguridad y salubridad pública, el medio ambiente y otros de similar naturaleza reconocidos por esta Constitución. (Artículo 135 de la Constitución de la República de Bolivia)

Tal vez los Artículos que más darán para discutir entre los criterios políticos y estatales de este proceso de interculturalización profunda del Estado, y en especial del parlamento, serán los Artículos 146 y 147. Luego de definir la existencia de una asamblea legislativa Plurinacional, estos Artículos establecen las características de las circunscripciones especiales indígenas para participar y ser parte de la Asamblea Legislativa Plurinacional:

Las circunscripciones especiales indígena originario campesinas, se regirán por el principio de densidad poblacional en cada departamento. No deberán trascender los límites departamentales. Se establecerán so-

lamente en el área rural, y en aquellos departamentos en los que estos pueblos y naciones indígena originario campesinos constituyan una minoría poblacional. El Órgano Electoral determinará las circunscripciones especiales. Estas circunscripciones forman parte del número total de diputados. (Artículo 146 de la Constitución de la República de Bolivia)

Si bien la forma de acceder a la Asamblea Legislativa Plurinacional está planteada claramente solamente a partir de circunscripciones plurinominales y uninominales, se puede interpretar que algunas circunscripciones uninominales serán consideradas circunscripciones especiales indígena originario campesinas porque, si no, no habría posibilidad de entender cómo se cumplirá el que en la elección de asambleístas (diputados y senadores) se garantizará la participación proporcional de las naciones y pueblos indígena originario campesinos.

En la elección de asambleístas se garantizará la participación proporcional de las naciones y pueblos indígena originario campesinos. La ley determinará las circunscripciones especiales indígena originario campesinas, donde no deberán ser considerados como criterios condicionales la densidad poblacional, ni la continuidad geográfica. (Artículo 147 de la Constitución de la República de Bolivia)

En todo caso, estos dos Artículos permiten posibilitan la conformación de una Asamblea Legislativa Plurinacional, aunque no está totalmente definido el alcance, el impacto y el cambio de cualidad real hacia una auténtica Asamblea Legislativa Plurinacional.

Otra institución impactada por estas nuevas maneras de entender la Interculturalidad es el poder judicial, en su función y estructura, con la creación de la jurisdicción indígena:

La función judicial es única. La jurisdicción ordinaria se ejerce por el Tribunal Supremo de Justicia, los tribunales departamentales de justicia, los tribunales de sentencia y los jueces; la jurisdicción agroambiental por el Tribunal y jueces agroambientales; la jurisdicción indígena originaria campesina se ejerce por sus propias autoridades; existirán jurisdicciones especializadas reguladas por la ley.

La jurisdicción ordinaria y la jurisdicción indígena originario campesina gozarán de igual jerarquía. (Artículo 179 de la Constitución de la República de Bolivia)

## El Artículo 90 enuncia sus características:

Las naciones y pueblos indígena originario campesinos ejercerán sus funciones jurisdiccionales y de competencia a través de sus autoridades, y aplicarán sus principios, valores culturales, normas y procedimientos propios.

La jurisdicción indígena originaria campesina respeta el derecho a la vida, el derecho a la defensa y demás derechos y garantías establecidos en la presente Constitución. (Artículo 190 de la Constitución de la República de Bolivia)

Luego, inmediatamente, señala los ámbitos de vigencia de la jurisdicción indígena. Destaquemos que, para estos ámbitos, será vital la “ley de Deslinde Jurisdiccional”, estipulada en los Artículo 191 y 192.

La jurisdicción indígena originario campesina se fundamenta en un vínculo particular de las personas que son miembros de la respectiva nación o pueblo Indígena originario campesino.

La jurisdicción indígena originario campesina se ejerce en los siguientes ámbitos de vigencia personal, material y territorial:

1. Están sujetos a esta jurisdicción los miembros de la nación o pueblo indígena originario campesino, sea que actúen como actores o demandado, denunciante o querellante, denunciados o imputados, recurrentes o recurridos.
2. Esta jurisdicción conoce los asuntos indígena originario campesinos de conformidad a lo establecido en una Ley de Deslinde Jurisdiccional.
3. Esta jurisdicción se aplica a las relaciones y hechos jurídicos que se realizan o cuyos efectos se producen dentro de la jurisdicción de un pueblo indígena originario campesino. (Artículo 191 de la Constitución de la República de Bolivia)

Toda autoridad pública o persona acatará las decisiones de la jurisdicción indígena originaria campesina.

Para el cumplimiento de las decisiones de la jurisdicción indígena originario campesina, sus autoridades podrán solicitar el apoyo de los órganos competentes del Estado.

El Estado promoverá y fortalecerá la justicia indígena originaria campesina.

La Ley de Deslinde Jurisdiccional, determinará los mecanismos de coordinación y cooperación entre la jurisdicción indígena originaria campesina con la jurisdicción ordinaria y la jurisdicción agroambiental y todas las jurisdicciones constitucionalmente reconocidas. (Artículo 192 de la Constitución de la República de Bolivia)

En otra área del mismo poder judicial, también se plantea otros elementos similares de interculturalización del Estado, como el tomar en cuenta el haber ejercido la calidad de autoridad originaria bajo su sistema de justicia y la posibilidad de que las candidatas y los candidatos al Tribunal Constitucional Plurinacional podrán ser propuestos por organizaciones de la sociedad civil y de las naciones y pueblos indígena originario campesinos.

Para optar a la magistratura del Tribunal Constitucional Plurinacional se requerirá, además de los requisitos generales para el acceso al servicio público, haber cumplido treinta y cinco años y tener especialización o experiencia acreditada de por lo menos ocho años en las disciplinas de Derecho Constitucional, Administrativo o Derechos Humanos. Para la calificación de méritos se tomará en cuenta el haber ejercido la calidad de autoridad originaria bajo su sistema de justicia.

Las candidatas y los candidatos al Tribunal Constitucional Plurinacional podrán ser propuestas y propuestos por organizaciones de la sociedad civil y de las naciones y pueblos indígena originario campesinos. (Artículo 199 de la Constitución de la República de Bolivia)

Consecuentemente, entre las características del llamado Tribunal Supremo Electoral, Artículo 206, está que se debe contemplar entre sus siete miembros al menos dos que sean de origen indígena originario. Y en el mismo Artículo 206, en otro inciso contempla que en la elección de los Tribunales Departamentales Electorales al menos uno de sus miembros elegidos sea perteneciente a las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos del Departamento

El Tribunal Supremo Electoral está compuesto por siete miembros, quienes durarán en sus funciones seis años sin posibilidad de reelección, y al menos dos de los cuales serán de origen indígena originario campesino.

Las Asambleas Legislativas Departamentales o Consejos Departamentales seleccionarán por dos tercios de votos de sus miembros presentes,

una terna por cada uno de los vocales de los Tribunales Departamentales Electorales. De estas ternas, la Cámara de Diputados elegirá a los miembros de los Tribunales Departamentales Electorales, por dos tercios de votos de los miembros presentes, garantizando que al menos uno de sus miembros sea perteneciente a las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos del Departamento (Artículo 206 de la Constitución de la República de Bolivia)

Cuando en los Artículos 210 y 211 se define las características de la representación política y sus alcances, se plantea que las organizaciones de las naciones y pueblos indígena originario campesinos podrán elegir a sus candidatas o candidatos de acuerdo con sus normas propias de democracia comunitaria. Esta disposición es fundamental para el reconocimiento de otras formas de articulación de la representación política.

La organización y funcionamiento de las organizaciones de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, las agrupaciones ciudadanas y los partidos políticos deberán ser democráticos.

La elección interna de las dirigentes y los dirigentes y de las candidatas y los candidatos de las agrupaciones ciudadanas y de los partidos políticos será regulada y fiscalizada por el Órgano Electoral Plurinacional, que garantizará la igual participación de hombres y mujeres.

Las organizaciones de las naciones y pueblos indígena originario campesinos podrán elegir a sus candidatas o candidatos de acuerdo con sus normas propias de democracia comunitaria. (Artículo 210 de la Constitución de la República de Bolivia)

Las naciones y pueblos indígena originario campesinos podrán elegir a sus representantes políticos en las instancias que corresponda, de acuerdo con sus formas propias de elección.

El Órgano Electoral supervisará que en la elección de autoridades, representantes y candidatas y candidatos de los pueblos y naciones indígena originario campesinos mediante normas y procedimientos propios, se de estricto cumplimiento a la normativa de esos pueblos y naciones. (Artículo 211 de la Constitución de la República de Bolivia)

La Constitución Boliviana, al reconocer las formas territoriales constitucionalmente, está planteando claramente que Bolivia se puede organizar como territorio indígena originario, además de organizarse como departamento, provincia y municipio.

Bolivia se organiza territorialmente en departamentos, provincias, municipios y territorios indígena originario campesinos. (Artículo 269 de la Constitución de la República de Bolivia)

Para complementar este horizonte, se plantea, desde el Artículo 289 hasta el Artículo 296, las características y el alcance de las autonomías indígenas, como formas de autogobierno:

**Artículo 289.** La autonomía indígena originaria campesina consiste en el autogobierno como ejercicio de la libre determinación de las naciones y los pueblos indígena originario campesinos, cuya población comparte territorio, cultura, historia, lenguas, y organización o instituciones jurídicas, políticas, sociales y económicas propias.

**Artículo 290.** I. La conformación de la autonomía indígena originario campesina se basa en los territorios ancestrales, actualmente habitados por esos pueblos y naciones, y en la voluntad de su población, expresada en consulta, de acuerdo a la Constitución y la ley.

II. El autogobierno de las autonomías indígenas originario campesinas se ejercerá de acuerdo a sus normas, instituciones, autoridades y procedimientos, conforme a sus atribuciones y competencias, en armonía con la Constitución y la ley.

**Artículo 291.** I. Son autonomías indígenas originario campesinas los territorios indígena originario campesinos, y los municipios, y regiones que adoptan tal cualidad de acuerdo a lo establecido en esta Constitución y la ley.

II. Dos o más pueblos indígenas originarios campesinos podrán conformar una sola autonomía indígena originaria campesina.

**Artículo 292.** Cada autonomía indígena originario campesina elaborará su Estatuto, de acuerdo a sus normas y procedimientos propios, según la Constitución y la Ley.

**Artículo 293.** I. La autonomía indígena basada en territorios indígenas consolidados y aquellos en proceso, una vez consolidados, se constituirá por la voluntad expresada de su población en consulta en conformidad a sus normas y procedimientos propios como único requisito exigible.

II. Si la conformación de una autonomía indígena originario campesina afectase límites de distritos municipales, el pueblo o nación indígena originario campesino y el gobierno municipal deberán acordar una nueva delimitación distrital. Si afectase límites municipales, deberá seguirse

un procedimiento ante la Asamblea Legislativa Plurinacional para su aprobación, previo cumplimiento de los requisitos y condiciones particulares que señale la Ley.

III. La Ley establecerá requisitos mínimos de población y otros diferenciados para la constitución de autonomía indígena originario campesina.

IV. Para constituir una autonomía indígena originario campesina cuyos territorios se encuentren en uno o más municipios, la ley señalará los mecanismos de articulación, coordinación y cooperación para el ejercicio de su gobierno.

**Artículo 294.** I. La decisión de constituir una autonomía indígena originario campesina se adoptará de acuerdo a las normas y procedimientos de consulta, conforme a los requisitos y condiciones establecidos por la Constitución y la ley.

II. La decisión de convertir un municipio en autonomía indígena originario campesina se adoptará mediante referendo conforme a los requisitos y condiciones establecidos por ley.

III. En los municipios donde existan comunidades campesinas con estructuras organizativas propias que las articulen y con continuidad geográfica, podrá conformarse un nuevo municipio, siguiendo el procedimiento ante la Asamblea Legislativa Plurinacional para su aprobación, previo cumplimiento de requisitos y condiciones conforme a la Constitución y la ley.

**Artículo 295.** I. Para conformar una región indígena originario campesina que afecte límites municipales deberá previamente seguirse un procedimiento ante la Asamblea Legislativa Plurinacional cumpliendo los requisitos y condiciones particulares señalados por Ley.

II. La agregación de municipios, distritos municipales y/o autonomías indígena originario campesinas para conformar una región indígena originario campesina, se decidirá mediante referendo y/o de acuerdo a sus normas y procedimientos de consulta según corresponda y conforme a los requisitos y condiciones establecidos por la Constitución y la Ley.

**Artículo 296.** El gobierno de las autonomías indígena originario campesinas se ejercerá a través de sus propias normas y formas de organización, con la denominación que corresponda a cada pueblo, nación o comunidad, establecidas en sus estatutos y en sujeción a la Constitución y a la Ley.

El conjunto de estos elementos, por ejemplo la conformación de una región indígena originario campesina que afecte límites municipales y otro tipo de configuración territorial, podrían abrir la perspectiva de una re-territorialización a gran escala del país a nivel profundo. Este elemento de interculturalización de las formas territoriales para el ejercicio de derechos es vital para crear condiciones de igualdad entre culturas. Esta es una posibilidad abierta por la constitucionalización del derecho a las autonomías indígenas.

Los Artículos 303 y 304 definen a su vez las características de las atribuciones exclusivas de las autonomías indígenas:

**Artículo 303.** I. La autonomía indígena originario campesina, además de sus competencias, asumirá las de los municipios, de acuerdo con un proceso de desarrollo institucional y con las características culturales propias de conformidad a la Constitución y a la Ley Marco de Autonomías y Descentralización.

II. La región indígena originario campesina, asumirá las competencias que le sean transferidas o delegadas.

**Artículo 304.** I. Las autonomías indígena originario campesinas podrán ejercer las siguientes competencias exclusivas:

1. Elaborar su Estatuto para el ejercicio de su autonomía conforme a la Constitución y la ley.
2. Definición y gestión de formas propias de desarrollo económico, social, político, organizativo y cultural, de acuerdo con su identidad y visión de cada pueblo.
3. Gestión y administración de los recursos naturales renovables, de acuerdo a la Constitución.
4. Elaboración de Planes de Ordenamiento Territorial y de uso de suelos, en coordinación con los planes del nivel central del Estado, departamentales, y municipales.
5. Electrificación en sistemas aislados dentro de su jurisdicción.
6. Mantenimiento y administración de caminos vecinales y comunales.
7. Administración y preservación de áreas protegidas en su jurisdicción, en el marco de la política del Estado.

8. Ejercicio de la jurisdicción indígena originaria campesina para la aplicación de justicia y resolución de conflictos a través de normas y procedimientos propios de acuerdo a la Constitución y la ley.
9. Deporte, esparcimiento y recreación.
10. Patrimonio cultural, tangible e intangible. Resguardo, fomento y promoción de sus culturas, arte, identidad, centros arqueológicos, lugares religiosos, culturales y museos.
11. Políticas de Turismo.
12. Crear y administrar tasas, patentes y contribuciones especiales en el ámbito de su jurisdicción de acuerdo a Ley.
13. Administrar los impuestos de su competencia en el ámbito de su jurisdicción.
14. Elaborar, aprobar y ejecutar sus programas de operaciones y su presupuesto.
15. Planificación y gestión de la ocupación territorial.
16. Vivienda, urbanismo y redistribución poblacional conforme a sus prácticas culturales en el ámbito de su jurisdicción.
17. Promover y suscribir acuerdos de cooperación con otros pueblos y entidades públicas y privadas.
18. Mantenimiento y administración de sus sistemas de micro riego.
19. Fomento y desarrollo de su vocación productiva.
20. Construcción, mantenimiento y administración de la infraestructura necesaria para el desarrollo en su jurisdicción.
21. Participar, desarrollar y ejecutar los mecanismos de consulta previa, libre e informada relativos a la aplicación de medidas legislativas, ejecutivas y administrativas que los afecten.
22. Preservación del hábitat y el paisaje, conforme a sus principios, normas y prácticas culturales, tecnológicas, espaciales e históricas.
23. Desarrollo y ejercicio de sus instituciones democráticas conforme a sus normas y procedimientos propios.

II. Las autonomías indígena originario campesinas podrán ejercer las siguientes competencias compartidas:

1. Intercambios internacionales en el marco de la política exterior del Estado.
2. Participación y control en el aprovechamiento de áridos.
3. Resguardo y registro de los derechos intelectuales colectivos, referidos a conocimientos de recursos genéticos, medicina tradicional y germoplasma, de acuerdo con la ley.
4. Control y regulación a las instituciones y organizaciones externas que desarrollen actividades en su jurisdicción, inherentes al desarrollo de su institucionalidad, cultura, medio ambiente y patrimonio natural.

Estas competencias exclusivas, así como las compartidas, abarcan un amplio espectro que asegura las posibilidades de desarrollo de formas de autogobierno. Esta demanda milenaria de los pueblos indígenas de avanzar hacia formas de autonomías que potencien el autogobierno está complementada por el reconocimiento y fortalecimiento de las formas comunitarias de producción, cuando se habla del modelo económico:

**Artículo 306. I.** El modelo económico boliviano es plural y está orientado a mejorar la calidad de vida y el vivir bien de todas las bolivianas y los bolivianos.

II. La economía plural está constituida por las formas de organización económica comunitaria, estatal, privada y social cooperativa.

III. La economía plural articula las diferentes formas de organización económica sobre los principios de complementariedad, reciprocidad, solidaridad, redistribución, igualdad, seguridad jurídica, sustentabilidad, equilibrio, justicia y transparencia. La economía social y comunitaria complementará el interés individual con el vivir bien colectivo.

IV. Las formas de organización económica reconocidas en esta Constitución podrán constituir empresas mixtas.

V. El Estado tiene como máximo valor al ser humano y asegurará el desarrollo mediante la redistribución equitativa de los excedentes económicos en políticas sociales, de salud, educación, cultura, y en la reinversión en desarrollo económico productivo.

**Artículo 307.** El Estado reconocerá, respetará, protegerá y promoverá la organización económica comunitaria. Esta forma de organización económica comunitaria comprende los sistemas de producción y reproducción de la vida social, fundados en los principios y visión propios de las naciones y pueblos indígena originario y campesinos.

El modelo económico plural está constituido por las formas de organización económica comunitaria, estatal, privada y social cooperativa que pretenden general procesos de complementariedad, reciprocidad, solidaridad, redistribución, igualdad, justicia y transparencia. La economía social y comunitaria complementa el interés individual con el vivir bien colectivo. Una vez más, se incorpora el concepto de vivir bien pero dimensionado colectivamente.

Finalmente y para dar continuidad a la interculturalización de las estructuras e instituciones, autonomías indígenas, reconocimiento de formas de organización territorial indígena, reconocimiento y potenciamiento económico, etc., en los Artículos 393, 394 y 395 se plantean los elementos de interculturalización en el plano de los derechos comunitarios sobre tierra y territorio.

**Artículo 393.** El Estado reconoce, protege y garantiza la propiedad individual y comunitaria o colectiva de la tierra, en tanto cumpla una función social o una función económica social, según corresponda.

**Artículo 394. I.** La propiedad agraria individual se clasifica en pequeña, mediana y empresarial, en función a la superficie, a la producción y a los criterios de desarrollo. Sus extensiones máximas y mínimas, características y formas de conversión serán reguladas por la ley. Se garantiza los derechos legalmente adquiridos por propietarios particulares cuyos predios se encuentren ubicados al interior de territorios indígena originario campesinos.

II. La pequeña propiedad es indivisible, constituye patrimonio familiar inembargable, y no está sujeta al pago de impuestos a la propiedad agraria. La indivisibilidad no afecta el derecho a la sucesión hereditaria en las condiciones establecidas por ley.

III. El Estado reconoce, protege y garantiza la propiedad comunitaria o colectiva, que comprende el territorio indígena originario campesino, las comunidades interculturales originarias y de las comunidades campesinas. La propiedad colectiva se declara indivisible, imprescriptible, inembargable, inalienable e irreversible y no está sujeta al pago de impuestos a la propiedad agraria. Las comunidades podrán ser tituladas reconociendo la complementariedad entre derechos colectivos e individuales respetando la unidad territorial con identidad.

**Artículo 395.** I. Las tierras fiscales serán dotadas a indígena originario campesinos, comunidades interculturales originarias, afro bolivianos y comunidades campesinas que no las posean o las posean insuficientemente, de acuerdo con una política estatal que atienda a las realidades ecológicas y geográficas, así como a las necesidades poblacionales, sociales, culturales y económicas. La dotación se realizará de acuerdo con las políticas de desarrollo rural sustentable y la titularidad de las mujeres al acceso, distribución y redistribución de la tierra, sin discriminación por Estado civil o unión conyugal.

Por primera vez, el Estado reconoce la propiedad comunitaria de la tierra a través de un reconocimiento constitucional. Este es un elemento central de todo este proceso de esfuerzos por interculturalización compleja y completa que estamos analizando.

# 3

**Estado, democracia liberal y los  
dilemas de la Interculturalidad  
mediada y desde arriba**



Luego de ver esta descripción analizada de esta extensa lista de esfuerzos por interculturalización de amplios aspectos de la sociedad y el Estado, pasemos a analizar las potencialidades y los límites de la interculturalización a partir de sus usos estatales. Empecemos por analizar ciertas características del Estado desde la visión crítica, para vincularlas a ciertas características de la llamada democracia liberal y sacar conclusiones en el plano de la Interculturalidad a este nivel.

Lo universalizante es lo más típicamente metafísico y la filosofía moderna (en la que todos los “occidentales” estamos moldeados) es la más pretenciosamente universalizante. El que juega el papel de universal es el molde en el cual deben encajar los demás procesos. Se ha querido posicionar el proceso secular de construcción del Estado occidental liberal y capitalista como “el tipo” de evolución hacia el cual todos tenemos que orientarnos. Esta es la premisa que debemos romper para poder construir Interculturalidad.

El debate con las visiones hegelianas es fundamental por el papel en la construcción de cualquier Estado que ha jugado esta visión y teoría desde su formulación. Hegel es el más claro y clásico expositor del proyecto liberal de la construcción del Estado, y por eso la labor crítica de Marx se inició enfrentando la visión del Estado de Hegel. Su argumentación nos servirá para ejemplificar lo antes afirmado<sup>2</sup>.

Para Hegel, la familia y la sociedad civil son las “premisas del Estado”, los “factores activos” del Estado, pero a la vez lo privado es la finitud de lo general colectivo y el Estado encuentra su finitud en lo privado, aunque lo regula y lo atraviesa. De ahí que, como un as bajo la manga, saca la conclusión de que “El fundamento de lo Estatal y el fundamento de lo privado están en lugares diferentes, son sustancias diferentes, uno no produce al otro”. Esta es la fantástica utilidad de la metafísica “occidental”. El propio Hegel decía que “hay argumentos para todo”, para cualquier cosa. ¿Cómo puede ser que el fundamento de lo Estatal y de lo privado sean sustancias diferentes y estén en lugares diferentes, pero el uno no produzca al otro? La labor de Marx fue demostrar todo lo contrario.

Lo que justamente Marx demuestra es que el Estado encarna las lógicas de la dominación, y en especial de la propiedad privada, por mucha teoría que se intente hacer. Por eso Marx dice, acerca de la filosofía del derecho de Hegel, que los hechos reales para Hegel aparecen como un

---

<sup>2</sup> Lo fundamental del presente acápite está planteado retomando los argumentos de Marx en el texto “Crítica de la Filosofía del Estado del Hegel”, Carlos Marx. Editorial Claridad. Buenos Aires, 1946. En especial las pp. 49 - 65

“resultado místico”. La condición fundamental del Estado (familia, sociedad civil) aparece como una simple determinación de la “idea” de Estado, como mera determinación de su idea. Por eso Marx dice que, en el pensamiento de Hegel, el sujeto (familia, sociedad civil) se convierte en predicado. La condición del Estado (Familia, sociedad civil) llega a ser lo condicionado por la idea.

La “idea” permanece como juez de la “verdad”, de la realidad, y el fondo no es otra cosa que la idea de la moralidad absoluta que en Hegel es el Estado” (Marx, 1946: 14). Marx muestra aquí que los idealistas objetivos, como Hegel, imponen sus ideas por encima de la realidad, porque su ancla es su “fe supersticiosa en el Estado” como realización de la idea moral y de la racionalidad que se expresa en ellos. Luego profundiza la idea: “Hegel transforma siempre a la idea en sujeto y hace del sujeto real, propiamente dicho (familia, propiedad privada) el predicado” (:57). Y a la vez, la “realidad abstracta” y la “necesidad” (:64) son transformadas en sujetos.

Esta es la idea central sobre la que gira toda la argumentación de Marx para mostrar el poder “metafísico” de cuando se quiere amarrar la realidad a cualquier idea que uno tenga, más bien, las ideas que los constructores de los Estados tienen. En el caso de Hegel, “la realidad de la idea moral”, que para él era el Estado y definía todo lo demás.

La cuestión fundamental es que los sujetos reales (pongamos por ejemplo, movimientos sociales, sociedad, que sistemáticamente plantean la Interculturalidad como proyecto societal) desaparecen o se vuelven “predicado del predicado abstracto” (por ejemplo: soportes secundarios de la construcción estatal de la trinidad poder-partido-Estado) y “la realidad abstracta” y “la necesidad” de los que dirigen, piensan o han ocupado los cargos más importantes del andamiaje estatal se convierten en los sujetos del proceso. De esa manera, las ideas, preferencias o prejuicios -en el más amplio sentido del término- de los “jefes de Estado”, se convierten en el sujeto del proceso, son en verdad el único sujeto del proceso.

El Estado es una forma de la vida social, como lo plantea la escuela derivacionista siguiendo a Marx<sup>3</sup>. El Estado es la síntesis de la sociedad, el resultado político de la sociedad, y la consecuencia revelada de dicha sociedad. Pero a la vez, el requisito del Estado es la producción de sustancia y materia estatal, necesita que lo social aparezca estatalizado para producir resultados de poder. La necesidad del Estado coincide con la necesidad de un aparato que estatalice sustancia social para producir efectos de poder y retroalimentar todo el proceso estatal. Retomando a Marx, decimos que existe una irrealidad del ser colectivo de la sociedad en el Estado. Debemos reflexionar seriamente si es que este tipo de institucionalización de la política puede sistemáticamente y de forma sostenida convertirse en el elemento de igualación real (económica, política social y cultural) y construcción de Interculturalidad en el sentido emancipativo. Todavía es más difícil de pensar en esta posibilidad cuando comenzamos a analizar la estructura maquina jerárquica y estabilizadora de las desigualdades de todo Estado. Veamos:

René Zavaleta, sociólogo crítico boliviano, decía que un Estado niega a las masas por mucho que intente representarlas, y este es un elemento central para analizar las posibilidades estatales de construcción de Interculturalidad desde una perspectiva emancipativa. Adquirir esta conciencia como hecho colectivo es una enorme riqueza.

Como mostró Marx al criticar a Hegel –y habíamos empezado a introducirlo líneas arriba-, la necesidad abstracta (soberanía del Estado, etc.) es transformada en sujeto por el pensar y accionar del núcleo liberal dirigente del poder estatal y, por lo tanto, el sujeto real no aparece o se lo hace aparecer como el último predicado del predicado abstracto. Tenemos así a “los movimientos sociales”, principales sujetos de construcción de las posibilidades de una verdadera Interculturalidad emancipativa, convertidos en lo secundario. Por eso, cuando el Estado retoma o utiliza esta tan preciada propuesta de los movimientos indígenas y sociales, lo hace re-totalizándola, despojándola de sus elementos más críticos y emancipativos, y funcionalizándola en razón de las necesidades de las elites liberales y señoriales.

3 Véase John Holloway y Sol Piccioto (coords.) *State and Capital A Marxist Debate*, Edward Arnold. Londres. 1979. Simon Clarke (comp.), *The State Debate*. Mcmillan. Londres. 1991. Últimamente se han hecho aportes de aplicación y de desarrollo conceptual en México, Ver Rhina Roux. *El Príncipe Mexicano subalternidad, historia y Estado*. Era. México. 2005.

Se vuelve así a caer en el clásico defecto de considerar los asuntos del Estado de manera abstracta y la actividad de los individuos y las colectividades como su contrario, o al menos de forma separada. Por eso los funcionarios del Estado no ven que los asuntos del Estado son modos de existencia y de actividad de las cualidades sociales de los seres humanos, o los ven con recelo y como peligro por la fuerza metafísica del Estado que se ha posesionado de ellos y da sentido a sus acciones pragmáticas.

De esta manera, la sustancia mística de “lo estatal”, “las prioridades”, se convierten en sujeto real y los sujetos reales (colectividades, movimientos sociales, etc.) quedan atrapados como un elemento de esta “sustancia mística”.

Lo que deriva de esta lamentable visión en la que los funcionarios del Estado redefinen y resignifican la Interculturalidad, es que se convierte las decisiones estatales en lo dominante y se las transforma en el sujeto del proceso de la interculturalización. Es aquí que se incentiva las “jerarquías del saber sin espíritu crítico” (Marx, 1946: 126), o acción sin espíritu, que es como definía Marx a los burócratas. Es decir, mientras más se universaliza la manera de ver, pensar y actuar de la forma en la que la maquinaria de las jerarquías estatales lo determina todo, incluso al interior de las organizaciones y movimientos sociales, más se va adquiriendo una praxis y pensamiento anclado en las jerarquías que devienen del Estado, haciendo imposible la labor crítica y mucho más aún la construcción de la Interculturalidad en su significado emancipativo.

No olvidemos que precisamente las jerarquías en sí mismas son para Marx “el abuso del capital”. Aquí es donde se manifiesta la fuerza metafísica del Estado como esterilizador de la labor y pensamiento crítico y de construcción de Interculturalidad. De ahí que, apoyados por esta fuerza metafísica del Estado, aparecen y se consoliden –típicamente- los burócratas como delegados del Estado ante la sociedad civil (punto de partida central de la crítica de Marx) y de ahí que cesa toda forma de avance de las tendencias que aspiran a formas más avanzadas de auto-determinación social y la preservación de un ho-

rizonte de construcción de Interculturalidad emancipativo. En el planteamiento de Interculturalidad no podemos caer la idea de que será “el Estado subjetivado” el sujeto central de construcción de Interculturalidad, ahí es donde marchitamos todo proceso de avance hacia verdaderas formas de Interculturalidad. Hegel y el pragmatismo estatalista separan el fondo de la forma, el ser en si y el ser para si.

Para poder entender más a fondo los límites de las posibilidades de construcción en y desde el Estado de la Interculturalidad, pasemos a exponer de forma breve las críticas de Marx a la burocracia estatal. El problema de la burocracia estatal<sup>4</sup> es el de un “ser de un formalismo vacío”, “de una formalidad de un contenido que está situado fuera de sí mismo” (Marx, 1946: 105). Es por estos motivos que es tan difícil que los funcionarios del Estado posicionados como actores centrales del proceso produzcan Interculturalidad. Porque en general podemos decir que se producirá un tipo de Interculturalidad como adecuado a las relaciones de dominación tanto del capital como de las relaciones de dominación coloniales.

La burocracia del Estado, mientras más elevado sea su rango, está pensando qué dirá el mando jerárquico superior, por eso Marx plantea que su accionar es formal y su contenido esta situado fuera de si mismo. Como la autoridad del superior es el principio de la “sabiduría” del funcionario, la idolatría a la autoridad constituye su esencia. Es como Marx plantea: las dinámicas internas de los Estados liberales son las de “un espíritu de corporación”. Las corporaciones (intereses cerrados y estrechos) son el materialismo de la burocracia y la burocracia es el espiritualismo de las corporaciones, por eso decía que el mismo espíritu que crea en la sociedad a las corporaciones, crea en el Estado a la burocracia. Y ambas, en ambos lados, son el enemigo natural de las tendencias a formas de igualación real (institucional, política, social, cultural, militar) que exige una noción emancipativa de Interculturalidad.

---

4 Aquí estamos pensando en las estructuras más inerciales del Estado Boliviano que son la casi totalidad de este, concientes de que, en la actual coyuntura, existen excepciones en la actual estructura estatal que están intentando transformar el Estado. Precisemos que son absolutamente inexistentes estas reflexiones y prácticas en la gran mayoría de funcionarios que está desde hace décadas, y son raras excepciones minoritarias, incluso en los nuevos grupos de militantes de la izquierda que están ocupando funciones en el Estado actualmente. En todo caso, hay que destacar el esfuerzo y la excepción hecha de algunos sectores minúsculos del Estado hoy que son concientes de que el Estado es una maquinaria de dominación construida y modelada por las lógicas más feudales, medievales y perfeccionada en la época capitalista para perpetuar las relaciones del capital y las relaciones coloniales.

Para Marx, el espíritu general de la burocracia es el secreto, “el misterio guardado en su seno por la jerarquía” (: 108), que no puede cuestionarse ni romperse y hacia fuera por su carácter de corporación cerrada (:106, 107). El Estado es siempre corporación y el burócrata es el Estado en cuanto formalismo. Es un tejido de ilusiones prácticas (:107), o la ilusión del Estado como aspiración del funcionario. Marx es tan duro que plantea que el espíritu burocrático es totalmente jesuítico, teológico (:108). Los burócratas, para Marx, son jesuitas del Estado, los teólogos del Estado, la burocracia es la República sacerdote. El imperativo categórico del espíritu formalista del funcionario de Estado es su más profunda realidad. Esto no puede tener nada de emancipativo ni crítico, como lo hemos mencionado en reiteradas ocasiones. Es más bien la lógica del capital y la dominación.

En este sentido volvemos a insistir que es muy difícil que, pasando por el filtro y la “interpretación” del Estado, pueda preservarse y sobrevivir una visión y propuesta emancipativa de Interculturalidad, ya que la burocracia hace de sus fines formales su contenido, entra en todas partes en conflicto con los fines “reales”.

Los fines del Estado se transforman en fines de la burocracia y los fines de la burocracia en fines del Estado. En el seno de la burocracia, cualquier espiritualismo se hace un materialismo sórdido (:108); este es precisamente el materialismo de la obediencia pasiva, de la fe en la autoridad. Estas lógicas y comportamientos son el complemento simétrico de las organizaciones de la sociedad civil cuando dejan de actuar como movimiento social y empiezan a actuar como corporación, como grupo de intereses cerrado. Ambos lados (organizaciones sociales que actúan bajo lógicas cerradas y Estado) empiezan a compatibilizar sus prácticas de neutralización “del filo crítico” de los movimientos sociales e indígenas y, por lo tanto, se transforma a tal punto la noción de Interculturalidad emancipativa que se convierte en absolutamente funcional a la dominación y a la legitimación de relaciones de “diálogo” y “respeto”, para preservar las diferencias coloniales y las asimetrías sociales, políticas, culturales y lingüísticas.

Los burócratas que tienen horizontes de “corporación” con espíritu de funcionario son el desarrollo de una maquinaria y mecanismos de

una actividad formal fija, de principios, ideas y tradiciones fijas. En el burócrata, tomado individualmente, la finalidad del Estado se hace su finalidad privada, es la lucha por los puestos más elevados. Su espíritu propio está en el Estado, ya no existe más que en forma de espíritus burocráticos, diferentes y fijos, cuyo vínculo mutuo es la subordinación y la obediencia pasiva a poderes que son conservadores y contrarios a un mínimo de elementos de construcción de formas de igualdad real que permitirían construir Interculturalidad.

El burócrata ha incorporado ya un espiritualismo sórdido. Esto se manifiesta en el hecho de que hace de la voluntad la causa primera de acciones y prácticas que reciben su contenido de fuera. La burocracia está obligada a comportarse “en jesuita” o ser la “República sacerdote” ante el Estado, como dice Marx, esté conciente o no, pero –peor aún– también es necesario que llegue a la conciencia y se haga “jesuitismo intencional (:108). Marx plantea que su función sin crítica como acción sin espíritu es su relación sustancial, su pan diario. Esto una vez más nos pone a pensar, basados en Marx, que el Estado casi no tiene márgenes de preservación y potenciamiento de propuestas emancipativas de Interculturalidad.

Esto explicaría por qué, en los últimos veinte años, casi todos los Estados Latinoamericanos en la época neoliberal incorporaron el discurso de la Interculturalidad incluso en sus constituciones, pero para poder neutralizar las tendencias emancipativas que plantean la Interculturalidad como eje de un proyecto político, económico y cultural de transformaciones profundas, no como simple inclusión subordinada y de reconocimiento distorsionado que es a lo que se ha reducido el reconocimiento estatal de la “Interculturalidad”.

En el funcionario, el hombre debe protegerse a sí mismo como hombre contra sí mismo como burócrata, siendo que es burócrata primero y, por lo tanto, no tiene remedio. Debe interiorizar las relaciones jerárquicas y explicarlas y vivirlas como voluntariamente asumidas.

Incluso el propio Hegel se daba cuenta de esto cuando llamaba a la burocracia estatal “rutina administrativa”, “horizonte de una esfera limitada”. Es decir, la jerarquía del saber sin espíritu crítico es la que pretende imponerse en todas las esferas de la vida cuando el Estado neoliberal es el protagonista, el sujeto del proceso.

Las jerarquías del saber sin espíritu crítico (que es como Marx denomina a los funcionarios del Estado) no pueden comprender, ni defender, mucho menos implementar, una visión y práctica crítica de transformación intercultural.

Marx llama al Estado una forma sin forma, una forma que se engaña a sí misma, que se contradice a sí misma, es una “forma aparente”. En el Estado moderno, el “asunto general” y su tarea son un monopolio, y los monopolios son los verdaderos asuntos generales del Estado.

La abstracción del Estado es típicamente moderna y remata en una “fe supersticiosa en el Estado”, como denominaba Marx a ciertas posiciones como el pragmatismo estatalista que no comprende que siempre el sujeto de los cambios profundos y progresistas son las masas, las colectividades auto-organizadas. Y es muy diferente ver al Estado sólo como una herramienta entre otras herramientas. Además, en una visión crítica, no se lo puede ver nunca como sujeto de los cambios profundos, pero sobre todo no se puede, ni se debe, ver la ocupación y manejo del Estado como fin fundamental de los procesos de transformación.

La abstracción del Estado político es un producto moderno. En las formas no modernas, la propiedad, la sociedad, el ser humano son políticos. Este es el tema crucial. Los tiempos modernizantes siempre nos llevan al dualismo abstracto

Esta preservación política del Estado abstracto como sujeto de la “transformación intercultural” de la sociedad es el grave error político que no pueden cometer las corrientes emancipativas que postulan la Interculturalidad como nuevo proyecto societal. Si seguimos afirmando el ser del Estado situado más allá de las colectividades y encargado de “realizar” tareas como la “interculturalización” de la sociedad, se reforzará la auto alienación inevitable de las colectividades, como el movimiento indígena o las comunidades afrodescendientes, y las propuestas emancipativas de Interculturalidad. Esta precisamente puede ser la construcción exitosa de una forma de Interculturalidad conservadora y a gusto de las elites liberales y sus Estados.

Así como Marx plantea que la religión no se opone verdaderamente a la filosofía porque la filosofía engloba a la religión en su realidad ilusoria, igualmente hoy la visión auto-determinativa y de referencia societal de la Interculturalidad emancipativa no se opone verdaderamente al estatalismo, si es que pasamos a cambios profundos y estructurales del Estado y de la sociedad, única manera de avanzar hacia una forma emancipativa de Interculturalidad.

Pero el riesgo que corremos al dejar que sean los Estados los encargados de “interpretar” e “implementar” un proyecto de Interculturalidad que revolucione el orden social existente y abra una ruta de construcción de una sociedad postcolonial y poscapitalista es muy grande. Por eso hemos expuesto esta relación de los dilemas de la Interculturalidad.

Un elemento final que debemos plantear es el de la importancia de precisar que, en algunos Estados de Latinoamérica, no existen las condiciones estructurales para que funcione la democracia liberal, debido a la construcción colonial del poder. Esto es de vital importancia ya que, si este fenómeno no se resuelve, no estamos en condiciones de empezar un proceso emancipativo de construcción de Interculturalidad. Peor aún si sólo hemos vivido dentro de un tipo de democracia minimalista y procedimental

En una visión liberal, minimalista y procedimental de la democracia, que se atiene casi exclusivamente a la formación y consolidación del orden regulatorio del proceder político como recambio de elites en el poder y el Estado, lo más importante son las instituciones y los procedimientos; un conjunto de reglas. El error metodológico básico es explicarse el todo (la democracia) por una parte subsidiaria y secundaria (la minucia de las reglas y las visiones procedimentales de la democracia).

Justamente, una de las formas de esterilizar todo el proyecto emancipativo, que implica una transformación intercultural de las estructuras sociales, políticas y culturales, es llevar adelante cambios globales neoliberales, de destrucción de las conquistas sociales, de desregulación y privatización de la economía, apertura de mercados, privatizaciones, y como tradicional método etnofágico, crear y potenciar imanes socioculturales, envolver y deglutir las otras identidades culturales a través de este tipo de procedimientos formales y estatales. la formación y consolidación del orden regulatorio sobre “lo indígena” (reglas de excepción, ministerios de “asuntos étnicos”, etc.), reducir la Interculturalidad a crear de forma secundaria y periférica instituciones y procedimientos sobre “lo indígena”; un conjunto de reglas que “beneficien” o “potencien” lo indígena o lo afrodescendiente, en medio del potenciamiento absoluto de su destrucción en todos los planos: político (no se reconoce jamás sus instituciones políticas, sus formas jurídicas), económico (se destruye sistemáticamente las comunidades con el neoliberalismo), cultural, etc.

El problema no es que se cree estas instituciones, reglas y procedimientos sobre “lo indígena”. El problema es que se lo hace como una forma de cambiar pequeños detalles insignificantes para que, en lo fundamental, no cambie

nada, o más bien continúen los procesos de etnocidio lento de las identidades no capitalistas, se profundice los modelos neoliberales, etc., etc.

La democracia, como se la entiende hoy en la mayoría de los países, es simplemente un artefacto institucional de selección de las elites, de los más eficaces, de los gobiernos y, en este marco, es imposible que las propuestas emancipativas de Interculturalidad encuentren un cauce de transformación profundo.

Para ellos, el conjunto de reglas es casi por sí sólo el hecho democrático. Todo se reduce a técnicas, son medios para fines, una agregación de intereses cuya meta es maximizar una utilidad. ¿Cuál es la utilidad de todo este proceso? Seleccionar elites, reducir conflictos que son justamente los que están postulando una Interculturalidad emancipativa.

Muchas veces, lo que hacen los conflictos es precisamente ampliar la democracia, porque son los portadores de elementos profundos de Interculturalidad, justamente ese es el problema de fondo de esta visión de la democracia. Para ella, la política es gestión de las libertades individuales, y la política simplemente lo que hace es ver qué ofertas hay -los políticos hacen ofertas-. Los consumidores son los usuarios, por eso son vistos sólo como votantes, consumen lo que los políticos ofertan en el mercado político. Esa es la visión liberal, minimalista, procedimental de la democracia.

En síntesis, lo único que les preocupa es cómo los gobernantes gobiernan mejor y cómo los gobernados participan en su calidad de gobernados en ese proceso de selección de los que van a hacerles menos daño o, en el caso óptimo, los van a premiar. Eso equivale a mantener las relaciones de dominación y, por lo tanto, potenciar toda forma de desigualdad política, social y cultural que imposibilita el potenciamiento de una posición emancipativa de la Interculturalidad.

En muchos de los países de Latinoamérica no existen condiciones estructurales para que funcione la “democracia” representativa, como en las metrópolis imperiales y este es un tema central que debe resolver la visión y práctica emancipativa de la Interculturalidad.

Por eso vivimos tantos y reiterados esfuerzos de “modernización”. En México, Brasil, Bolivia, Ecuador, Perú, Guatemala, es discutible el grado de extensión y generalización del capitalismo y, lo más importante, los modos de diferenciación en el acceso a los derechos políticos está fundado en la cultu-

ra y en la etnicidad. Lo que se ha llamado la construcción colonial del poder. Pero en todos los demás países existe algún grado más o menos significativo de las formas coloniales del poder. Así plantea este problema Raúl Fornet:

El interculturalismo plantea el problema no exclusivamente de reconocer la diversidad en un nivel retórico sino el derecho a hacer el mundo de otra manera. Aquí está una lucha prioritaria y, por cierto, a nivel mundial, ya que las asimetrías de poder en el mundo no son sólo un problema de las poblaciones indígenas de América Latina, también las hay en todas las regiones del mundo. Todos somos indígenas en ese sentido. Todos tenemos una misma preocupación: ¿qué va a pasar con ciertas tradiciones que no queremos olvidar? Ese “¿qué va a pasar?” es una pregunta desestabilizadora políticamente para el mundo que se está construyendo. Y con ello entramos en la cuestión de la inclusión. No se trata de incluir al indígena con los saberes tradicionales en el orden que tenemos sino de reestructurar el derecho de todos en ese orden. El reclamo intercultural, para que no sea inclusivista en este sentido, necesita abrir el marco del derecho, no incluir en el derecho vigente sino descentrar ese derecho y decir: “reestructuremos el derecho de todos”. Éste es un asunto fundamental para el problema de la inclusión y la sociedad. **Tenemos sociedades incluyentes pero sistemática y estructuralmente discriminatorias.**

El concepto de *ciudadanía*, por ejemplo, es un concepto por el que mucha gente lucha. Pero en el marco jurídico dominante con frecuencia resulta ser un instrumento de exclusión. Cualquier emigrante lo puede constatar. La experiencia diaria de un emigrante se puede resumir en la afirmación: “yo tengo los mismos derechos que tiene un ciudadano”. Eso no sólo vale para el “Norte” sino también para México. En los Estados nacionales se usa el concepto de ciudadanía como un instrumento de exclusión, es más, como medio para institucionalizar la exclusión. (Fornet, 2004: 43)

Estas críticas estructurales al liberalismo desde el punto de vista de la interculturalización emancipativa deben ser retomadas como un eje fundamental de la Interculturalidad crítica, ya que lo que denominamos democracia requiere ser transformado radicalmente.

Retomando los elementos que veníamos incorporando al análisis, vamos a plantear tres elementos de crítica que permiten ver, desde tres distintos ángulos, por qué en muchos de los países latinoamericanos no existen condiciones estructurales para la democracia representativa. Al menos no de la forma en la que los liberales quisieran.

Pocas son las sociedades que han generalizado realmente la lógica mercantil capitalista. En la producción, en el consumo, en la cultura, si bien hay un dominio, extorsión y opresión de lo capitalista frente a lo no capitalista, no hay una generalización de lo capitalista.

Por eso es que la gente no actúa de la forma en que quisieran los liberales, a quienes lo que les preocupa fundamentalmente es preservar la gobernabilidad del Estado. Dos terceras partes de algunos países latinoamericanos (Bolivia, Ecuador, Perú) se mueven bajo otras lógicas, son países de ferias campesinas, comunidades indígenas. “Pre-moderno”, “atrasado” para las visiones modernizantes.

La condición fundamental de la estructura económica y productiva, y por lo tanto simbólica, cultural y social en muchos países latinoamericanos no es extendida y absolutamente generalizada capitalista: 2/3 partes son no capitalistas (Aunque estén subsumidas formalmente al capital) y esta es la enorme riqueza de estos países, lo que les posibilita plantearse otro tipo de “desarrollo”.

Entonces, no es sólo un tema de cultura política -que es lo que muchas veces enfatizan los teóricos liberales-, susceptible de cambiar mediante sermones y pedagogía, planteando permanentemente la necesidad de “modernizarnos”, alegando que “tenemos una sociedad que no tiene una cultura democrática”.

Todo lo contrario. Esa visión de democracia (como vimos más arriba) está justamente anclada en la gobernabilidad, en el orden; y cuando hay procesos de desorden para que se produzca mayor igualdad, mayor capacidad de decisión colectiva, realmente elementos de inclusión, elementos básicos para construir una verdadera y profunda Interculturalidad, es donde impiden estos procesos, empieza a primar la gobernabilidad, el orden y las reglas.

La democracia, una verdadera democracia que permitiría construir una Interculturalidad emancipativa y que es a la vez su primer requisito, la han reducido a un simple artefacto institucional de selección de las elites, formación y consolidación del orden regulatorio, del proceder político como recambio de elites en el poder y el Estado: lo más importante (y casi único importante) son las instituciones y los procedimientos. Un conjunto de reglas en las que queda atrapada la “democracia”, capturada por estos pactos entre elites. Insistimos en que el error metodológico básico de los liberales y sus teóricos es

explicarse el todo (la democracia) por una parte subsidiaria y secundaria: la minucia de las reglas y las visiones procedimentales de la democracia.

En mayor o menor medida, en los países latinoamericanos no existe la disolución de los modos de diferenciación en el acceso a los derechos políticos fundados en la cultura y etnicidad e incluso del género. Cada vez más estamos tomando conciencia de que los países latinoamericanos son profundamente racistas y existen estratificaciones coloniales muy marcadas, en especial en el acceso a los derechos políticos.

El colonialismo instituye la etnicidad y la cultura como formas de capital político de forma mucho más fuerte y marcada que en otros lugares del globo, es decir, una cierta etnicidad y cultura se convierten automáticamente en un capital suficiente como mecanismo de acceso a derechos políticos que otros no tienen, los que son originarios de otras etnicidades y culturas.

En los países Latinoamericanos, las culturas, lenguas y costumbres indígenas y afrodescendientes están penalizadas social, económica y políticamente, por eso las personas “civilizadas” y “modernas” se blanquean culturalmente y ya no hablan esos idiomas.

Estos colonialismos criollos de los que estamos hablando, instituyen la etnicidad y la cultura como formas de capital político. Es falso que tengamos relaciones de igualdad para acceder a cualquier tipo de puesto en el Estado, con más o menos intensidad existe en los países latinoamericanos una estratificación clara en función a la pertenencia étnica. Consecuentemente, ahí no puede funcionar la democracia deliberativa, no somos iguales, los mecanismos del poder y del Estado nos han construido como desiguales durante siglos. De una vez aceptemos que hemos construido la desigualación e inferiorización del otro (del indígena y del afrodescendiente) y que si no empezamos por reconocer esto, no podemos cambiarlo de forma emancipativa, en vez de una nueva simulación modernizante, que en realidad es un nuevo método etnofágico de involucramiento, debilitamiento y deglución de lo no moderno y occidental.

En un caso (castellano hablante, blanqueado cultural y racialmente, etc.) se garantiza que se tenga mayores accesos a privilegios, posibilidades de ascenso, manejo del poder y del Estado. En el otro (indígenas y afrodescendientes), se excluye la posibilidad de los derechos políticos y de los derechos colectivos y formas propias de vida política, así como de muchos derechos sociales, personales y culturales.

La democracia representativa requiere la descolonización política y ciertos grados de homogenización cultural que no existen, por eso nos dan tanta propedéutica de la modernización.

No puede haber representación política liberal en medio de regímenes coloniales y precapitalismo generalizado. Esa es una hipótesis fundamental para debatir y resolver en el marco del debate sobre Interculturalidad.

Un último elemento es que, con mayor o menor intensidad, en los países latinoamericanos no existe un mínimo de derechos sociales que garantice un mínimo de condiciones de reproducción social para todos. Este tercer aspecto que los liberales de discurso y legitimadores del señorialismo neo-colonial en los hechos no ven. Es la imposibilidad de la democracia representativa cuando no existe un mínimo de derechos sociales. Esta es una idea de Mars-hal, un liberal que escribe un libro clásico sobre ciudadanía. Para que funcio-ne el liberalismo como en Francia, Alemania y otros países, se necesita cubrir un mínimo de derechos sociales que garanticen un mínimo de condiciones de reproducción social para todos sin ninguna excepción.

Sólo este mínimo de derechos sociales asegura que realmente se esté intercambiando ideas, símbolos, bienes políticos. Es decir, realmente existe la capacidad real, en ambos polos del mercado político, de un intercambio: por un lado, están los que ofrecen propuestas y, por otro, los que reciben las propuestas a través de políticas públicas. De lo contrario, y como ocurre más agudamente en Bolivia, Ecuador, Paraguay, Perú, etc., no se intercambia bie-nes políticos entre sí, porque son países que no tienen las mínimas condi-ciones sociales, ni derechos sociales; en Latinoamérica, una gran cantidad de población, millones y millones de personas viven con un dólar al día. Por eso es que no es posible el clásico intercambio de bienes políticos en el que los políticos ofrecen políticas públicas, éstas se materializan a través de las políticas públicas por medio de procesos estatales y todos contentos.

Aquí se deforma el intercambio político, porque la gran mayoría está mu-riendo de hambre y lo único que atina a hacer es mantener su hogar como sea. Es decir, lo único que se intercambia son prebendas, de donde surge un mercado político clientelista y prebendal, en el cual no puede funcionar la “democracia” liberal.

En su mayoría, en los países Latinoamericanos no se intercambia políti-cas públicas. Lo característico es un mercado político clientelista porque, en países como los nuestros, es muy difícil que se intercambie bienes políticos,

tanto por la miseria generalizada, como porque no hay “derecho social” o éste no se cumple en una considerable cantidad de la población.

No hay un mínimo de condiciones de vida, no todos tienen asegurado el trabajo, educación de sus hijos, alimentación, vivienda, transporte, etc. Estos tres elementos hasta aquí mencionados hacen un todo articulado y único, por el cual la “democracia” representativa no tiene fundamentos reales subjetivos ni objetivos para materializarse. Este es el debate que debe abrir la visión profunda y emancipativa de Interculturalidad y no solamente discutir sobre las “temáticas indígenas” como único elemento de discusión sobre Interculturalidad.



# 4

**Estado, etnofagia, subsunción  
formal e Interculturalidad**



Uno de los temas fundamentales del debate actual sobre Interculturalidad es mencionar claramente la importancia de los procedimientos fundamentales que se utiliza para mostrar, desde las esferas del poder estatal, una aceptación, un impulso y una exaltación de la diversidad y la diferencia para potenciar las relaciones del capital y la colonialidad. Este es un procedimiento central en las políticas culturales y políticas de esta macrocultura moderna dominante. Los procesos de inclusión subordinada y de reconocimiento distorsionado van renovándose, y cada vez son más sutiles, incluso se presentan como la solución a los problemas de las asimetrías entre las culturas.

La llamada globalización neoliberal ha puesto en evidencia claramente que la “promoción de la diversidad cultural” es un eje central de las políticas de la dominación bajo la tradicional aceptación de cualquier diferencia y diversidad, pero a condición de que todos estemos subsumidos y amoldados a las lógicas y dinámicas que imponen las relaciones del capital y las relaciones coloniales. Se promueve la diversidad y su aceptación universal, pero bajo la lógica de que todo es y se debe convertir en mercancía. Hoy, los grandes poderes potencian la individualidad egoísta, las privatizaciones, la pérdida de derechos, como un sacrificio inevitable, igual que el aceptar la destrucción de los aspectos más críticos de las culturas y formas civilizatorias que obstaculizan la expansión de las relaciones del capital y las relaciones de los poderes coloniales, pero bajo la forma de exaltación de la diversidad, el pluralismo y la tolerancia.

La expansión global de las relaciones y dinámicas del capital ha encontrado una forma más de aprovechar y funcionalizar la diversidad social y cultural para potenciarse a sí misma como hecho de dominación, pero bajo la apariencia de crear condiciones de igualdad, diálogo y respeto que preservan y protegen lo diverso.

Estamos entrando más bien a una etapa en la que el capital y las formas coloniales conexas exaltan la diversidad, mientras más diversidad mejor. Esto se está dando mediante la ideología multiculturalista, e interculturalista y, a diferencia radical de anteriores épocas, en que se intentaba destruir la pluralidad y la diversidad, más bien hoy se pretende exaltarla para utilizarla. Esto significa que esta nueva estrategia pretende convertir la diversidad y la pluralidad en una de las fuerzas más importantes de la reproducción y expansión de las dinámicas y relaciones del capital y la colonialidad, apostando a la construcción de un nuevo espejismo que esconde sus verdaderas motivaciones e intenciones. A la lógica del capital global, que se articula con las lógicas coloniales del poder para retroalimentarse mutuamente hoy en día, le

interesa muchísimo que, bajo el manto del capital y sin salirse de su dinámica e intereses, exista la mayor cantidad de elementos de diversidad, lo pluri lo multi, etc., siempre que estén esterilizados y domesticados, que hayan sido extirpadas las aristas críticas, que no contengan elementos de interpelación a ninguna de las formas centrales de la dominación y la explotación del capital y sus eslabones coloniales. En ese marco, exalta e incentiva la mayor diversidad posible.

Para lograr esto, el sistema ataca sistemáticamente las bases más comunitarias, las formas de propiedad común de la tierra, mina y desprestigia las lógicas comunitarias de construcción de la política, desprestigia los valores comunitarios que bloquean y obstaculizan la conversión de todo en mercancía transable en el mercado. Pero, al mismo tiempo, promueve todo tipo de nuevas “identidades”: mientras más específica mejor, mientras existan más y se divida más las identidades en micro identidades, mejor. Eso, claro, siempre que esas identidades no cuestionen ni interpielen los planes de las elites y de los grandes dueños de la economía transnacionalizada.

Entonces, es un error creer que las fuerzas conservadoras quieren hoy destruir a secas la diversidad. Por ello, una posición progresista y de avanzada hoy no puede solamente consistir en defender la “diversidad”, porque eso es fundamentalmente lo que están haciendo las fuerzas conservadoras. Esas fuerzas no quieren que desaparezca la diversidad de identidades, etc., todo lo contrario, hoy en día estamos viviendo más bien la exaltación de la diversidad y la construcción de infinitas identidades, siempre buscando sistemáticamente que esto se tenga que dar necesariamente bajo la tutela y los límites que nos imponen las dinámicas globales de expansión del capital y las dinámicas coloniales.

Esta inclusión subordinada y este reconocimiento distorsionado están puestos en marcha a nivel global, incluso por parte de organismos internacionales como el BID, BM, FMI, etc. La finalidad fundamental es un cambio de estrategia: en vez de destruir directa y torpemente las culturas, identidades y sociedades que atentan contra los grandes poderes mundiales en busca de un cambio profundo, mejor es incluir para volver inofensivo, reconocer para anular y destruir las aristas y proyecciones anticapitalistas y anticoloniales. La estrategia parece ser que todo sea ingerido y digerido por el sistema, pero de forma sutil, bajo la apariencia del respeto y del diálogo. Una poderosa fuerza que succione la vitalidad y las cualidades emancipativas de otras culturas, formas civilizatorias y sociedades, que las diluya en nuevas y reforzadas identidades múltiples, que se conviertan en culturas muertas y fosilizadas,

folclorizados para uso político del capital y las relaciones coloniales. A estas sí puede exhibirlas y exaltarlas.

El eje de esta estrategia es incentivar los valores liberales como si fueran una re-actualización “comunitaria” de la cultura y la vida. En realidad es reforzar el individualismo, tan caro a la construcción del liberalismo, reforzar la separación de los que deciden y los que obedecen a partir de profundizar las pseudo-identidades “críticas”. En síntesis, podemos decir que lo central del complejo sistema de poderes de la llamada globalización no se concentra y hace énfasis en la homogenización cultural vulgar y torpe de los últimos 25 años.

Esto es vital hoy ya que el escenario no es el de los años ‘60s y ‘70s, en los que los grandes poderes tenían la estrategia fundamental de homogeneizar de forma brutal y violenta las sociedades y las culturas, aunque hoy, por supuesto, también existe una corriente que insiste en otro tipo de prácticas más tradicionalmente conservadoras. Académicos como G. Sartori, quien ganó el premio Príncipe de Asturias en el 2005 o Políticos como José María Aznar, ex presidente de España, que empiezan a tener peso en los sectores más conservadores de la política Europea y Latinoamericana, de una línea de derecha liberal, creen que:

“el pluralismo es el respeto a la libertad individual, a las leyes de todos y a los valores compartidos. **El multiculturalismo es un riesgo** que puede dar paso con facilidad al enfrentamiento y que permite la desigualdad”. Consideran que las “**democracias liberales deben cerrarse a identidades peligrosas**”. (Díaz Polanco 2005: 11)

Por supuesto, las identidades de base comunitaria, que enfrentan la mercantilización de la vida para luchar por un horizonte pos-colonial y post-capitalista, son el blanco fundamental de los ataques de académicos y políticos ultra conservadores, como los Sartoris y Aznares y sus seguidores en Latinoamérica, ya que son consideradas “identidades peligrosas”.

Esta táctica de crítica desde la derecha liberal más conservadora, a diferencia de la de centro derecha o derecha “progresista” (Kimlikla y compañía), enfrenta las necesidades de la protección y expansión de las relaciones el capital desde otro punto de vista, uno mucho más brusco y autoritario. La desventaja de la estrategia actual, aunque existen también en ciertos sectores este tipo de posiciones más torpes y autoritarias, es que aparecen como aliados del movimiento indígena, como posiciones progresistas, cuando en realidad son igual o peor que las posiciones abiertamente de derecha y libe-

rales, pero estas pueden ser fácilmente identificadas y combatidas, en cambio las nuevas formas ya explicadas no lo son tan fácilmente.

Esta derecha liberal más autoritaria ve al multiculturalismo o al inter culturalismo como una concesión riesgosa e innecesaria, por eso se estrella incluso con las posiciones liberales “multiculturales” que no son abiertamente de derecha y, por supuesto, se estrella de forma mucho más brusca y agresiva contra posiciones emancipativas y de izquierda.

En síntesis, las tendencias actuales de los grandes poderes del mundo no buscan excluir y eliminar las diferencias como tendencia fundamental, aunque como vimos existen también tendencias contrarias como las de la derecha más autoritaria del liberalismo. Lo que buscan es una deglución sutil de las otras culturas preservándolas como cadáveres culturales folclorizados, de manera que no representen una amenaza para el orden liberal del capital ni las formas coloniales conexas de su existencia en Latinoamérica.

Esto nos permite ingresar en un elemento central del análisis. Podemos decir que el sistema global empieza a funcionar como una omnipresente y omnipotente maquinaria de “integración” total, que aspira a tragar y digerir a largo plazo toda otra forma civilizatoria. Frente a las tácticas más rudimentarias y torpes (el genocidio, el etnocidio), hoy se propone y se implementa otra estrategia como estrategia general, que no excluye de forma excepcional a las otras.

El proceso etnofágico consiste en que un conjunto de “sutiles fuerzas disolventes” (Díaz Polanco, 2005: 3) minan y destruyen los aspectos más críticos, las aristas anticapitalistas, anticoloniales de las culturas, y de otras formas civilizatorias, para mostrar al mismo tiempo y como único aspecto de este proceso, esta exaltación, potenciamiento y promoción de lo diverso como virtud “inclusiva” y “tolerante” del capital, del Estado y de sus agentes directos e indirectos.

Lo único que se ve en este proceso etnofágico a la luz del día es este afán estridente de promover la mayor cantidad de elementos de diversidad, lo pluri lo multi, etc., permanentemente nombrado y exaltado. Pero siempre que esté esterilizado y domesticado en la perspectiva de las relaciones coloniales y del capital, como adorno folclórico de las relaciones de dominación que son potenciadas por estas nuevas identidades.

El efecto cultural y de poder que produce es mostrar una faceta “inclusiva” “abierta”, “gentil” “progresista”, porque es parte de los esfuerzos de los grupos del poder mundial para re-totalizar las luchas y aparecer renovados, no porque se hubieran vuelto progresistas, sino porque las políticas y las prácticas torpemente etnocidas y desnudamente homogeneizadoras resultaban ya absolutamente insuficientes e inconvenientes para el propio poder y para reforzar y expandir las relaciones de dominación.

El poder y sus agentes, más que los agentes y sujetos de los procesos emancipativos, renuevan y diversifican sus estrategias de dominación permanentemente. Tal vez una de las más efectivas en esta era de globalización, es este proceso que se ha denominado etnofágico.

Resultado de este proceso, tenemos que el poder y los agentes de las relaciones coloniales están abandonando gradualmente las políticas, los programas y las prácticas que explícita y abiertamente se proponen destruir las culturas y otras matrices civilizatorias que no sean la macrocultura dominante de la modernidad. Se proponen más bien preservar la mayor cantidad de elementos de otras culturas y la mayor cantidad de culturas que se pueda pero, insistimos, castradas de sus aristas más críticas, anti-mercantiles y descolonizadoras. Para este fin está pensado este proceso etnofágico. Este proceso apuesta a un proceso más largo de asimilar y absorber, deglutir gradualmente, no a las culturas como un todo, sino sólo a sus aspectos “peligrosos” para los Estados liberales y las elites señoriales, en la perspectiva permanente de beneficiar fundamentalmente a los grandes poderes del capital mundial, allanando el camino de la explotación irracional de los recursos naturales, abaratando la mano de obra y todo el conjunto de tareas que el capital y sus agentes requieren que se realice.

El sistema global y las relaciones del poder colonial en la periferia del capitalismo ponen en juego múltiples y polimorfas fuerzas (Estado, cuarteles, escuelas, micro finanzas, ONG’s, “Políticas culturales”, etc., etc.), que sistemáticamente y día a día minan y destruyen la base comunitaria de las identidades más comprometidas con un cambio profundo descolonizador y de construcción de una sociedad no sólo post-neoliberal sino también post-capitalista. Este proceso de minar y destruir lo más crítico y emancipativo es el que quieren potenciar estas fuerzas conservadoras, a nombre de la “diversidad” lo “plurimulti” o de “Interculturalidad”.

Luego de una visión general de esta nueva estrategia, pasemos ahora a revisar de una forma mucho más precisa los elementos de una definición de

la etnofagia. Este un concepto usado por algunos autores críticos bolivianos y peruanos y ecuatorianos (Patzí, 2007; Bretón Sólo, 2001), sin embargo, un aporte anterior e importante lo realizó Héctor Díaz Polanco, a principios de los años '90, cuando advertía que:

Las prácticas crudamente etnocidas resultaban ya inconvenientes, por lo que se estaba pasando a una compleja estrategia que propongo denominar etnofagia, esto es el abandono de los programas y las acciones explícitamente encaminadas a destruir la cultura de los grupos étnicos y la adopción de un proyecto de más largo plazo que apuesta al efecto absorbente y asimilador de las múltiples fuerzas que pone en juego el sistema. No era el abandono de la meta integrante, sino su promoción por otros medios. (Díaz Polanco, 2005: 3)

Y define específicamente la etnofagia a partir de dos cambios centrales en los mecanismos de control y dominación. La etnofagia (*tragarse* a las otras formas civilizatorias) se lleva adelante, primero, mientras el poder manifiesta histriónicamente y hasta el cansancio respeto y valoración de la diversidad y, segundo, logra esto a partir de alentar y profundizar un tipo de participacionismo liberal restringido con políticas “participacionistas”, para rematar en un efecto central que es llevar a estas formas civilizatorias de forma voluntaria más cerca de las “fuerzas de gravitación”, de las prácticas y dinámicas que las corroen y destruyen:

La etnofagia expresa entonces el proceso global mediante el cual la cultura de la dominación busca engullir o devorar a las múltiples culturas populares, principalmente en virtud de la fuerza de gravitación que los patrones “nacionales” ejercen sobre las comunidades étnicas. (Díaz Polanco, 2005: 3)

Un primer elemento es la noción de que las culturas dominadas, y por lo tanto sus formas civilizatorias, sus formas económicas, políticas, etc., sean tragadas, engullidas, devoradas, pero en virtud de la fuerza de gravitación de lo que llamamos la macrocultura dominante (que es más que solamente el capitalismo) que se expande a nivel global. Otro elemento central es que no busca la destrucción mediante la “negación absoluta o el ataque violento”, sino mediante su “disolución gradual, mediante la atracción, la seducción”.

Por tanto, tenemos un elemento central, la transformación de las acciones persecutorias y de ataque directo en un potenciamiento, expansión e invención de nuevos y mejores métodos, más sutiles, de erosión y torpedeo de las culturas y formas civilizatorias que impiden la expansión del capital y las formas de la colonialidad:

Por tanto, la nueva política es cada vez menos la suma de las acciones persecutorias y de los ataques directos a la diferencia y cada vez más el conjunto de los imanes socioculturales y económicos desplegados para atraer, desarticular y disolver a los grupos diferentes.” (Díaz Polanco, 2005: 3)

Luego, Polanco define sintéticamente la etnofagia como fenómeno global, como fenómeno de integración y absorción, donde lo fundamental no es esto, ya que los proyectos de “mestizaje” o de “hibridación” etc., buscaban lo mismo, sino la diferencia está en la metodología que usa el capital y las fuerzas coloniales.

En síntesis, la etnofagia es una lógica de integración y absorción que corresponde a una fase específica de las relaciones inter-étnicas... y que, en su globalidad, supone un método cualitativamente diferente para asimilar y devorar a las otras identidades étnicas. (Díaz Polanco, 2005: 3)

Este cambio de método –no sólo de objetivo- de la macrocultura global de la dominación implica al menos dos cambios significativos:

Al menos, la etnofagia implica dos cambios importantes. En primer lugar, el proyecto etnófago se lleva adelante mientras el poder manifiesta respeto o indiferencia frente a la diversidad, o incluso mientras exalta los valores indígenas... En segundo término, se alienta la participación (las políticas participativas tan de moda a partir de los ochenta) de los miembros de los grupos étnicos procurando que un número cada vez mayor de estos se convierta en promotores de la integración por voluntad propia. Los dirigentes indios no son preparados para ser intelectuales indígenas, sino ideólogos y agentes de las nuevas prácticas indigenistas. (Díaz Polanco, 2005: 3)

Los promotores voluntarios del integracionismo que crea “ciudadanía” que provienen de los sectores indígenas son estratégicos en esta metodología etnográfica. Por ser paradigmático, mencionemos el papel que jugó Víctor Hugo Cárdenas, indígena aymara que fue vicepresidente de Gonzalo Sánchez, como eje de un proyecto neoliberal etnófago en Bolivia en los años ‘90.

En síntesis, este nuevo indigenismo no es muy diferente de política estatal de los años ‘30 a los ‘60s, que promovía la disolución de lo indígena en el proceso de “modernización” que se creía llevaban adelante los países latinoamericanos; la diferencia es que hoy son dominantes otros métodos como elemento central de la absorción y deglución de la diversidad.

Es aquí donde la etnofagia muestra la necesidad del Estado como un elemento central de su estrategia de deglución gradual de la diversidad.

En esta circunstancia, el Estado puede presentarse como el garante o el defensor de los valores étnicos, especialmente cuando su política debe atenuar los efectos de los brutales procedimientos del capitalismo salvaje o tropieza con los toscos métodos etnocidas de sectores recalcitrantes que no comprenden las sutilezas de la etnofagia. Como sea, lo cierto es que, en el tiempo de la etnofagia, la “protección” estatal de las culturas indias alcanza su máximo carácter diversionista. (Díaz Polanco, 2005: 3)

La importancia de lo arriba mencionado es que, como siempre, los cambios de método de la dominación, en este caso del integracionismo torpe y brusco a la forma sutil de tragar y debilitar del método etnofágico de hoy, van acompañados de la transformación o al menos adecuación de las estructuras y lógicas estatales para volver más efectiva la aplicación de los nuevos métodos de dominación y domesticación de formas civilizatorias que atentan, o al menos obstaculizan, la libre expansión de las lógicas del capital y la dominación colonial.

Este es un tema central para plantearse los límites y las potencialidades del Estado. Desde el punto de vista de la emancipación social, ¿Qué papel puede jugar el Estado desde el punto de vista del uso de una noción emancipativa de Interculturalidad? ¿Cuáles son sus límites y cuáles sus potencialidades? ¿Qué tipo de transformaciones estructurales debe sufrir para adecuarse a una concepción emancipativa de Interculturalidad?

En síntesis, la metodología etnofágica actual es una maniobra de “envolvimiento” y “asimilación” (Díaz Polanco, 2005: 3) que nos lleva a pensar en la necesidad de relacionarla con la categoría subsunción formal del trabajo al capital, para una comprensión más profunda y rigurosa del fenómeno de la etnofagia.

La hipótesis que planteamos es que el cambio de metodología de domesticación de las formas civilizatorias que acabamos de explicar ampliamente, denominado etnofagia, se debe a un relanzamiento de las formas de desarrollo característico de las formas del capital en la periferia colonial que se caracteriza por procesos de subordinación y subsunción formal del trabajo al capital. Pasemos a explicar estas categorías, subsunción formal y real del trabajo al capital, y subsunción de la producción y reproducción de la vida social al capital.

Primero haremos una descripción puntual y sintética de las categorías para luego fundamentar, con citas de Marx, una construcción más rigurosa de este planteamiento.

Es indudable que las relaciones que se establecen en la producción y en el trabajo constituyen la base fundante de la forma en la que se articulan las demás relaciones de circulación consumo y las no estrictamente productivas, por lo tanto las formas de despliegue de la llamada cultura. Sin embargo, no debemos perder de vista que el consumo, la intimidad doméstica, el sistema de necesidades de una sociedad, las festividades, la producción de valores y la subjetividad y todo lo que denominamos cultura, son parte del proceso de producción y reproducción de la vida material y espiritual de una sociedad, y que se encuentran presentes en este núcleo básico que es el proceso inmediato de trabajo.

La subsunción formal avanza primero introduciendo la lógica mercantil, la lógica de la valorización de los valores, en los diferentes niveles de la vida social, en los procesos de producción social que encuentra preexistentes, en los procesos de trabajo que ya existían, en las maneras de circulación de los bienes que ya estaban desplegándose, pero también se va apoderando y va colonizando los sistemas de necesidades preexistentes, va penetrando en la esfera doméstica, se va apoderando de las formas y el proceso de consumo de una sociedad, va dominando, regulando y transformando externamente toda la vida social y las manifestaciones culturales de ésta.

La subsunción formal es un proceso lento y secular de enseñoramiento, de usurpación, de invasión de la producción, de la manera de trabajar, del tipo y cualidad del consumo, de la circulación, y de las lógicas y dinámicas culturales, para redirigir, reorientar, condicionar sus formas actuales y desarrollos posteriores a la lógica de la ganancia del capital y a las necesidades subjetivas y “culturales” del capital.

Se produce, se consume, se distribuye como antes. No se ha modificado la forma procesual, ni las características técnicas, por eso decimos que es una inclusión para subordinar, pero indirecta, formal. En la subsunción formal, no se ha modificado la base organizativa ni cultural de la sociedad, su basamento tecnológico, organizativo y cultural está intacto. No se ha cambiado material ni técnicamente estos elementos, sin embargo, se produce por encargo del capital, se trabaja bajo las formas y técnicas tradicionales pero el proceso de trabajo está sujeto a las necesidades, exigencias y ritmos que empieza a imponer el capital externamente. Se hace circular la producción

social de forma en la que el capital pueda ir produciendo para sí mismo cada vez más ganancia, aunque la base de esta producción y circulación sigue siendo precapitalista, los medios de comunicación y transporte de los bienes que se están convirtiendo en mercancías siguen siendo de la misma vieja forma tradicional, se consume bienes y “cultura” condicionados a las prioridades que el capital empieza a determinar. La subsunción formal es sólo el inicio del copamiento, de la colonización de la producción y reproducción de la vida social al capital.

Esta transformación del sentido, la finalidad, la orientación tanto del consumo como de la producción del proceso de trabajo, etc., etc., son los procesos de subsunción formal o inclusión para subordinar, pero sin transformar su intimidad, su materialidad. Sólo redirige al penetrar y colonizar.

Es un proceso lento de copamiento, penetración y gradual modificación superficial y no profunda. Su norte permanente es hacer que la producción y el consumo, la esfera doméstica, los goces, la producción campesina o artesanal, la cultura, la realidad toda, se vayan adecuando al nuevo sentido de la vida que introduce por fuera el capital.

Si aquí retomamos la definición sintética de Etnofagia como “envolvimiento” y “asimilación” a más largo plazo, vemos que no sólo que son muy similares, sino que los renovados procesos de subsunción formal que se despliegan en Latinoamérica explicarían los esfuerzos estatales por producir los procesos etnofágicos al nivel estatal, para armonizarlos con las formas económicas de producción de excedente, bajo formas complejas de subsunción formal.<sup>5</sup>

Una nueva finalidad suprema y totalizadora se introduce, para acrecentar la ganancia del capital en el plano económico y producir subjetividades adecuadas a las finalidades y requerimientos del capital en el plano cultural, aunque esto signifique su auto-destrucción. Este es sólo el inicio de una reorganización y reconfiguración del sentido de la riqueza, del sentido de la producción, del sentido del tiempo, del sentido del valor y la cultura. Tarda siglos en avanzar lentamente, retrocede y vuelve a avanzar. A este recubrimiento externo, a la manera de tentáculos que avanzan por donde pueden y primero imponen un condicionamiento que modifica sólo la direccionalidad de los procesos de producción de la vida preexistentes, se le denomina subsunción formal.

---

5 Existen dos análisis totalmente opuestos en sus enfoques sobre esta importante temática en Perú y Bolivia. Uno, *El Misterio del capital*, de Hernando de Soto, desde el punto de vista conservador y de los agentes del capital; y el otro, un análisis desde el punto de vista crítico, *Reproletarización, nueva clase obrera y desarrollo del capital industrial en Bolivia (1952 -1998)*, de Álvaro García Linera.

La subsunción formal es la utilización y re-funcionalización de otras tecnologías, sistemas productivos y culturas asociativas no capitalistas en la perspectiva de la valorización del valor.

En la subsunción formal, el capital todavía no tiene la fuerza para poder modificar los basamentos tecnológicos, las culturas laborales, los saberes productivos, los sistemas de consumo, ni el sistema de necesidades existentes, no puede modificar los basamentos productivos que encuentra dados. Se limita a apoderarse de los excedentes bajo formas organizativas y tecnológicas a las que no puede controlar plenamente porque no le son propias. Sin embargo, las puede incluir y subordinar (subsumir) parcialmente, indirectamente, formalmente. Hace que la producción interna de formas de organización no capitalistas de la producción y del trabajo empiecen a tender hacia la circulación de mercancías. Las recubre y las domina por encima. Hace que se vaya postulando de forma cada vez más creciente la readecuación de sus estructuras y dinámicas económicas políticas simbólicas hacia la finalidad de producir los valores de cambio.

Lo más que puede hacer en este nivel de subsunción inicial es lograr que la lógica de la ganancia invada técnicas, saberes, actitudes, culturas laborales. Ocupar estructuras laborales y consuntivas. A lo más que puede llegar la subsunción formal es a transformar externamente el consumo, la producción social, el trabajo, la esfera doméstica, las festividades, la cultura, etc., etc., constriñendo la vida social a la priorización de la valorización del valor como elemento central. Adecuar y modificar externamente el mundo preexistente (economía, cultura, etc.) a la ley de la valorización del capital.

El mundo agrario comunal, la pequeña propiedad campesina, la producción artesanal, etc., tiene que reorganizarse para ser incluido y, a la vez, subordinado a una nueva finalidad. Esto es la subsunción formal del trabajo, el consumo, el sistema de necesidades, los procesos sociales de producción, etc., etc., bajo el capital.

Aquí es donde aparece muy claramente que estos son dos aspectos de un solo y único proceso de deglución y digestión gradual de todo lo que no es relaciones capitalistas, y la etnofagia es el método estatal específico que utiliza esta nueva ofensiva del capital a nivel global para expandir las relaciones de dominación control y domesticación de las formas civilizatorias no capitalistas.

Cuando ya el capital logra modificar radicalmente la producción social, el proceso de trabajo inmediato, las formas de consumo de la fuerza de trabajo, las necesidades sociales, el consumo social, etc., cuando ya logra crear sus propias condiciones y fundamentos materiales, incorporar sus propios basamentos tecnológicos, organizacionales, procesuales y simbólicos; cuando introduce su sistema de valores y logra sustituirlos a los anteriores, cuando logra modificar las condiciones generales de la producción y reproducción general, esto es, los medios de comunicación y transporte, estamos ante la subsunción real.

La subsunción real se da cuando las condiciones y cualidades de la organización del trabajo que el capital introduce e impone y que le son propias como base y viabilizador de sus lógicas de funcionamiento, prioridades y necesidades se transforman en dominantes. Cuando logra modificar el sistema de necesidades, introducir e inventar necesidades que no existían para valorizar el capital, o suprimir necesidades, costumbres y consumos que impedirían la valorización del capital, cuando modifica la composición material de la subjetividad preexistente y la composición material de las estructuras laborales y asociativas. Cuando, en fin, logra crear su propio basamento tecnológico y organizativo. Cuando logra pararse firmemente en los procesos de trabajo que le son propios, que domina y controla objetivamente.

Cuando la producción social responde a las culturas organizativas, a los hábitos, valores y disciplinas productivas introducidos por el capital, estamos ante la subsunción real. Cuando la base material de la cultura, la diversión y las festividades las configura, modela y determina directamente el capital.

Ahora se organiza el trabajo, se produce, se distribuye, se trabaja, se divierte, se organiza la esfera doméstica, etc., de la forma en la que el capital ha ido imponiendo. En la subsunción real, el capital reconfigura estos procesos, pero los reconfigurado no sólo transformándolos superficialmente. No sólo incluye para subordinar a la lógica de la valorización del valor, sino que incluye para reconfigurar la esencia de la producción, para modelar a su necesidad y medida lo que encuentra preexistente. Transforma radicalmente los hábitos productivos, las fuerzas productivas técnicas, asociativas, legítima y produce incesantemente normas de conducta y disciplinas laborales, normas éticas sociales.

La propia materialidad de los procesos preexistentes es modificada. Se modifica, se corporaliza y se somatiza en los cuerpos social e individual una nueva materialidad (Foucault, 1999: 139-174). Se modela los procesos

económicos, sociales y culturales, configurándolos material e íntimamente en función del capital. La naturaleza más íntima de la forma de producir socialmente, de la forma de organizar el trabajo, de la forma y las características del consumo, de la esfera doméstica, etc., etc., se modifican así radicalmente. Las bases productivas, tecnológicas, las estructuras laborales, los fundamentos culturales, asociativos, etc., preexistentes son disueltos, desintegrados, sustituidos, por las bases productivas, tecnológicas, culturales, asociativas y simbólicas del capital. La etnofagia, como se ve en la descripción de la manera de desarrollo del capital, se convierte en un elemento central de esta estrategia, tanto en el proceso de desarrollo del proceso de subsunción formal como en el proceso de consolidación tecnológica del capital (subsunción real).

En la subsunción real, el proceso de colonización, de usurpación, de apoderamiento de la producción y reproducción de la vida social, es llevado hasta sus límites. Material, técnica y organizativamente, la sociedad es reconfigurada a la medida del capital. Ya no es suficiente apoderarse del excedente de la producción, que no subsume todavía realmente como en el momento de la subsunción formal. Ahora el capital necesita apoderarse de la producción misma, destruir lo que no le sirve, y construir e inventar lo que necesita a nivel material y subjetivo.

Juega un papel más activo y más agresivo, toma la iniciativa ya no sólo para extraer excedentes respetando las estructuras técnicas, productivas, asociativas, organizativas, etc., que por la debilidad relativa en el momento de la subsunción formal no sólo no destruye sino que a veces las conserva erosionándolas y haciendo que se reproduzcan cada vez en peores condiciones. Ahora, en la subsunción real, el capital desintegra las estructuras sociales, económicas y culturales preexistentes. La subsunción real necesita del previo y obligado desarrollo de la subsunción formal, pero esta segunda también reproduce y refuerza a la primera. No son secuencias y etapas rígidas, donde la subsunción formal da paso a la subsunción real para desaparecer, sino que más bien coexisten y se complementan. Son elementos simultáneos y permanentes del desarrollo del capital que, una vez concluida la acumulación originaria del capital (nacimiento del capitalismo), una vez sentadas las bases de una profunda y extendida subsunción formal, coexisten y una es dominante respecto de la otra, dependiendo de las circunstancias históricas. Mientras exista capitalismo existirá subsunción formal, pero sólo la subsunción real logra establecerlo como modo “específicamente capitalista de producción” (Veraza, 1987: 93), a pesar de que alguna de las dos en determinados momento es dominante respecto a la otra.

La subsunción real permite al capital enseñorearse de la producción, de los procesos de trabajo, modificar las proporciones físico-musculares o inventivo-mentales del consumo de la fuerza de trabajo<sup>6</sup>, reconfigurar la circulación, construcción de otro sistema cultural y social. Transformación radical y de forma directa que permite pasar a un proceso de metamorfosis radical del conjunto de la vida social. Ahora, la subjetividad, los individuos, los procesos económicos, el tipo de consumo de la fuerza de trabajo, la cultura, son su hechura dentro de ciertos límites. El capital los ha producido en sus determinaciones fundamentales como algo propio. Los ha adaptado material y cósicamente, ha cristalizado y objetivado la intencionalidad de las relaciones de producción que le son propias en la naturaleza íntima de los individuos, cosas y procesos económicos-sociales y culturales. Ha matizado elementos y procesos, ha extirpado otros, ha acoplado determinaciones antes inexistentes en la producción o en los sistemas laborales y sociales. Ha invertido relaciones, ha esterilizado elementos antes fértiles. Ha convertido los objetos en sujetos y los sujetos en objetos. Ha dado vida a la objetividad inanimada. Ha trastocado el conjunto del régimen social.

Aquí sólo queremos destacar la importancia de profundizar la noción de etnofagia para poder verla como una forma más sutil de enajenación típica de las relaciones del capital. Los agentes más concientes del capital relanzan y reinventan permanentemente estas formas de convertir los sujetos en objetos y dado vida a la objetividad inanimada, para allanar el camino del avasallamiento del liberalismo mercantilista avanzado y del capital en su forma económica de expresión.

Retomando la explicación del concepto de subsunción formal, el capital ha desechado y desintegrado sistemas productivos y estructuras laborales, para sustituirlas por las suyas propias. Ha suprimido necesidades, inventado y legitimado otras, ha invisibilizado cosas, procesos y cuerpos sociales, ha resaltado y dirigido la extrema visibilización de otros tantos procesos instituciones y funciones. Ha modificado la realidad maquinal de los procesos de trabajo. Ha revolucionado la relación del trabajo, transformado el vínculo entre los instrumentos y objetos del trabajo con el trabajo vivo. Todo esto para adecuar la economía, la sociedad y la totalidad de la vida a la medida de una forma abstracta y estrecha, miserable, de riqueza históricamente surgida. El acrecentar las ganancias a través de la extracción de plusvalía relativa, esta vez modificando lo más íntimo de los procesos, funciones, cosas y subjetividades, desechando unas y creando otras propias, esto es subsunción real

---

6 Toda la discusión acerca de la sociedad del conocimiento, el post industrialismo o la famosa "post-modernidad" se la puede investigar seriamente desde estas categorías como base fundamental.

del trabajo al capital. La “cultura” aparece aquí como un subproducto de este proceso, no es más que el producto de esta nueva manera de organizar la vida, y juega un papel fundamental al retroalimentar las funciones y dinámicas de cosificación y dominación. Pero, por otro lado, también juega un papel fundamental como elemento activo de destrucción de lo no capitalista. Esto quiere decir que la “cultura” es a la vez agente fundamental de este proceso y subproducto de la subsunción formal y real del trabajo y la vida al capital.

En términos técnicos, la subsunción real es el momento de la transformación de la cooperación laboral en un hecho objetivo, como combinación de máquinas herramientas, una asociación de máquinas herramientas, a las que son acoplados los seres humanos. La objetividad maquinal es el sujeto que regula la producción, donde son anexados los trabajadores a la manera de insumos desechables. Del reflejo y manifestación de este proceso productivo fundante es que surge la relación básica de los seres humanos entre sí en la macro cultura moderna del capital, aunque ni vean ni entiendan este fundamental proceso. Otro elemento fundamental es que por mucho que adquiera un pensamiento crítico y “conciencia”, un agente producido por esta macro-cultura es casi imposible que cambie su *habitus* (Bourdieu), los *habitus* no se los puede cambiar como de ropa, por simple voluntad propia.

En la subsunción real se da una verdadera división técnica de máquinas. Las máquinas imponen el ritmo de producción, regulan y disciplinan los actos y gestos laborales. Las relaciones de poder y los flujos de dominación se cristalizan, se objetivan, en las cualidades específicas físicas cósmicas de las máquinas (Rubin, 1977: 79 – 93). Las máquinas llevan amalgamada la intencionalidad subjetiva del capital y son su “arma de guerra” contra los trabajadores.

Estas categorías –subsunción formal y real-, como hemos visto, tienen varios momentos específicos de desarrollo que se los puede dividir analíticamente, pero sólo entendiendo que son partes o, como hemos dicho, momentos de un todo. Tal vez los elementos diferenciados analíticamente que más nos sirven en la presente investigación son dos. Subsunción formal y real del proceso inmediato de trabajo al capital, y los procesos de subsunción formal y real de producción y reproducción social al capital

Luego de una definición sintética de subsunción formal y real, y habiéndolo relacionado a la noción de Etnofagia y las implicancias sociales, políticas y culturales de este enfoque crítico, pasemos a definir de una forma más rigurosa las nociones de subsunción formal y real de Marx, para poder abrir nuevas

y más profundas vetas de investigación que permitan vincular la construcción de la cultura común post-capitalista y postcolonial, que se requiere para lograr las metas utópicas de la Interculturalidad que, como bien dice Catherine Walsh, no existe hoy:

La Interculturalidad... tiene como meta confrontar las desigualdades en los intercambios culturales y entre culturas mismas. Por eso, y sin negar que existen relaciones interculturales en el nivel personal, **podemos decir que en el de la sociedad, incluyendo todas sus instituciones, la Interculturalidad aún no existe.** (Walsh, 2001: 7)

Este es un elemento esencial del análisis, ya que permite articular la manifestación cultural llamada etnofagia con la base productiva a la que está relacionada y de la que deviene, en una relación en la que se da una recíproca influencia, entre lo que de forma esquemática se llama “estructura” o base económica y la “superestructura” cultural.

Retomando la profundización teórica económica social del desarrollo del capital, vemos que Marx plantea toda una teoría del desarrollo del capital basado en las definiciones más estrictas y rigurosas de los procesos de subsunción formal y real del proceso inmediato de trabajo al capital, y los procesos de subsunción formal y real de producción y reproducción social al capital (García, 1999: 58).

Marx estudia el primer momento de estos dos en el *Capítulo VI inédito de El Capital*, pero también en *El Capital*, T I, secciones III IV y V (Veraza, 1987: 92, 107, 108), y la subsunción formal y real del proceso de producción y reproducción social al capital en *Los Grundrisse 1857-1858* y en *El Capital*, T. III (García, 1999: 58), aunque en el Tomo III de *El Capital* también precisa elementos de la subsunción formal y real del trabajo inmediato al capital. Por estas razones, planteamos que no existe una frontera infranqueable entre estas categorías. A lo largo de toda su obra, se puede rastrear la trama de intersecciones de los diferentes momentos de la subsunción formal y real como un todo. Como la médula de la teoría del desarrollo de la modernidad y, por lo tanto, de esta macrocultura de la cosificación.

Tratemos de precisar mejor con algunos ejemplos de las aplicaciones que hace Marx de su teoría. Empecemos con la subsunción formal y real del proceso de trabajo inmediato al capital.

La industria maquinizada se elevó así, de un modo natural, sobre una base material que le era inadecuada (*subsunción formal*). Al alcanzar un

cierto grado de desarrollo, dicha industria se vio forzada a trastocar esta base (*subsunción real*)– a la que primero había encontrado ya hecha y que luego se había seguido perfeccionando bajo su antigua forma (*subsunción formal*)– y a crearse una nueva base que correspondiera a su propio modo de producción. (*subsunción real*) (Marx, 1990: 468; paréntesis en cursiva nuestros)

En el capítulo “La gran industria” del tomo I de *El Capital*, podemos encontrar un desarrollo muy completo de la manera de ver el núcleo básico de la teoría del desarrollo del capital.

La gran industria, pues, se vio forzada a apoderarse (*proceso de subsunción formal*) de su medio de producción característico, esto es de la máquina misma y producir máquinas por medio de máquinas. Comenzó así por crear su base técnica adecuada y a moverse por sus propios medios. (*Subsunción real*). Con el desenvolvimiento del siglo XIX, la maquinaria se apoderó gradualmente de la fabricación de máquinas herramientas (*Un nuevo ciclo de subsunción formal*). (Marx, 1990: 468; paréntesis en cursiva nuestros)

Estos ejemplos de cómo ve Marx la subsunción formal y real en el proceso de trabajo inmediato al capital muestran claramente, como un proceso continuo, la transformación o tránsito de la subsunción formal a la real. Sólo para poder analizar estos procesos los hemos diseccionado en dos momentos analíticos diferentes. Veamos un ejemplo más claro, que además nos puede ayudar a explicar algunas tendencias culturales del tránsito del artesanado a la gran industria.

En la rueda, por ejemplo, el pie sólo actúa como fuerza motriz, mientras que la mano que trabaja en el huso y tira y tuerce ejecuta la verdadera operación de hilar. La revolución industrial se apodera, precisamente, de esta parte del instrumento artesanal (*subsunción formal*), y por el momento deja aún al hombre, aparte del nuevo trabajo de vigilar la máquina con la vista y corregir sus errores con la mano, el papel puramente de la fuerza motriz (*inicio de procesos de subsunción real.*) (Marx, 1990: 455; paréntesis en cursiva nuestros)

Luego, la subsunción real modifica a mayor escala y profundidad los instrumentos de trabajo que encuentra preexistentes a tal punto de hacerlos irreconocible. Lo que ha hecho el capital es mutar radicalmente la materialidad de estos instrumentos, su forma física, ritmos y potencialidades, hacer que se perfeccionen para poder succionar el mayor cuanto posible de trabajo vivo. Para eso se los modifica específicamente. No importa si encorva columnas,

destruye el sistema nervioso, deforma las extremidades, contamina los pulmones, deja ciego o marchita el alma. Lo importante es la acumulación del capital en manos de las elites privilegiadas que acabaron apareciendo como dueñas de la tierra y los medios de producción.

Aquí podríamos citar las palabras de Walter Benjamín, polémico y lucido intelectual crítico de los años '40 del siglo pasado, que decía con toda razón que no hay "tesoro cultural" que no se deba también a la servidumbre anónima y que por eso también todo "tesoro cultural" en esta época es a la vez un "documento de barbarie":

Pues sin excepción los tesoros culturales que se presentan ante su vista tienen un origen que él no pudo contemplar sin horror. Ellos deben su existencia no sólo a los esfuerzos de las grandes mentes y talentos que los crearon, sino también a la servidumbre anónima de sus contemporáneos. **No hay documento de cultura que no sea al mismo tiempo un documento de barbarie. Y... la barbarie impregna también la manera como fue transmitido de un propietario a otro.** (W. Benjamín, citado en A. Gilly, 2006: 46)

El último ejemplo seleccionado, se encuentra en los *Grundrisse*, donde Marx explica la subsunción del proceso de trabajo al capital:

En la maquinaria el trabajo objetivado se enfrenta materialmente al trabajo vivo como poder que lo domina y como subsunción activa del segundo bajo el primero, no por la apropiación del trabajo vivo, sino en el mismo proceso real de producción, en el capital fijo que existe como maquinaria, la relación del capital como el valor que se apropia de la actividad valorizadora, está puesta a la vez como la relación del valor de uso del capital con el valor de uso de la capacidad laboral. (Marx, 1982: 220)

Marx utiliza de forma más o menos similar subsunción activa y pasiva (*Grundrisse*) o subsunción directa e indirecta (*El Capital*, Tomo III), como veremos más adelante, más o menos de la misma forma en la que utiliza subsunción formal y real, sobre todo en *El Capital*, capítulo XIV, llamado "Plusvalor absoluto y relativo", donde se encuentra un desarrollo sistemático de estas categorías.

Pasemos ahora al momento más desarrollado de la teorización de Marx y a analizar las enunciaciones más clásicas y conocidas de subsunción formal y real en *El Capital*.

Una vez supuestas las condiciones generales de la producción de mercancías, la producción del plusvalor absoluto consiste simplemente por un lado en la prolongación de la jornada laboral más allá de los límites del tiempo de trabajo necesario para la subsistencia del propio obrero... Este proceso puede ocurrir, y ocurre **sobre la base de modos de explotación que se conservan históricamente sin la intervención del capital. No se opera entonces, más que una metamorfosis formal... Por eso la producción de plusvalor absoluto únicamente presupone la subsunción formal del trabajo en el capital**

Y luego continúa:

La producción del plusvalor relativo, pues, supone un modo de producción específicamente capitalista que con sus métodos, medios y condiciones **sólo surge y se desenvuelve, de manera espontánea, sobre el fundamento de la subsunción formal del trabajo en el capital. En lugar de la subsunción formal hace su entrada en escena la subsunción real del trabajo en el capital...** (Marx: 1990: 617,618; negrillas nuestras)

La subsunción formal y real es un todo articulado y síntesis de múltiples y complejas determinaciones. Para dejar claro el espectro y la amplitud social y cultural que abarca el análisis de la subsunción formal y real, veamos cómo analiza este problema Marx en términos de las condiciones de la circulación, transporte y condiciones generales de la producción.

Pero la revolución en el modo de producción de la industria y la agricultura hizo necesaria también, sobre todo, una revolución en las condiciones generales del proceso social de producción, esto es, los medios de comunicación y de transporte. (Marx: 1990: 467)

Finalmente, antes de pasar a la explicación de la subsunción de los procesos de producción en términos más generales, veamos cómo aplica Marx la subsunción de la esfera doméstica al capital.

La máquina en la medida que hace prescindible la fuerza muscular (*subsunción real*), se convierte en medio para emplear obreros de escasa fuerza física o de desarrollo corporal incompleto... (*subsunción real*) ¡Trabajo femenino e infantil fue, por consiguiente, la primera consigna del empleo capitalista de maquinaria! (*subsunción real*) El trabajo forzoso en beneficio del capitalista no sólo usurpó el lugar de los juegos infantiles, sino también el del trabajo libre en la esfera doméstica.... (Marx: 1990: 481; paréntesis en cursiva nuestros) (*subsunción de los juegos infantiles y del conjunto de la esfera doméstica al capital*)

De lo que estamos hablando es de cómo el desarrollo del capital y sus formas van habilitando determinadas maneras de desplegarse de la vida, el descaso, los juegos infantiles, la esfera doméstica y cualquier otra manifestación de lo que llamamos “cultura”, insistiendo en que esta es una cultura de la cosificación y la deshumanización, característica de la era del capital y los límites de su cultura.

La formación de valores y principios familiares fuertes o débiles, la fidelidad y lealtad o su ausencia, el desapego a ciertos valores sociales, emocionales, afectivos y asociativos están condicionados a la necesidad de la valorización del capital. Dependiendo de sus prioridades e intereses, son deseables o condenables. Se debe hacer notar que estos elementos son centrales a la hora de analizar la formación de absolutamente todos los ámbitos de la cultura, sus dinámicas y características.

Pasemos finalmente a ver cómo Marx analiza la subsunción formal y real de procesos de producción social no capitalistas al capital. Cómo las entidades comunitarias y cualquier otra forma de organización de la producción no capitalista son anexadas, incorporadas y sometidas al capital indirecta y/o directamente, elemento central a la hora de relacionar lo que se ha llamado etnofagia con la base y el fundamento de la que deviene.

El comercio, como es natural, repercute en mayor o menor medida sobre las comunidades entre las que se ejerce. Somete más o menos la producción al valor de cambio; (*subsunción formal*) hace pasar cada vez más a segundo plano el valor de uso directo, (*subsunción formal*) al hacer que el sustento dependa más de la venta que del uso directo del producto (*subsunción formal*). Va disolviendo las viejas relaciones (*tránsito a la subsunción real*).

Incrementa con ello, la circulación del dinero. Primeramente, se apodera tan sólo del excedente de la producción (*subsunción formal*) pero, poco a poco se apodera de la producción misma... (*subsunción real*)

Pero el capital sólo surge allí donde el comercio se apodera de la misma producción y el comerciante se convierte él mismo en productor o el productor se torna en simple comerciante. (Marx: 1985: 263; paréntesis en cursiva nuestros)

Estos ejemplos de la aplicación de la subsunción formal y real a las entidades comunitarias o a la forma de producción pequeña campesina son de primer orden e importancia para comprender que las formas más sutiles de disolución de las entidades comunitarias que obstaculizan el proceso de

surgimiento del capital pueden y deber ser más bien llevadas adelante por procedimientos lentos de involucramiento y asimilación, esto es más efectivo y menos riesgoso para los poderes del capital y la colonialidad.

La subsunción formal y real de las comunidades indígenas al capital son el elemento general y central de análisis de lo que hemos definido en su momento político y cultural como etnofagia.

Sin embargo si los mercaderes que solicitan el cambio reaparecen repentinamente llega a desarrollarse un comercio regular... El pueblo productor por su parte se limita al llamado comercio pasivo ya que el impulso para las actividades creadoras de valores de cambio viene [aquí] de fuera y no responde a la estructura interna de la producción (*subsunción formal*), de este modo el excedente de la producción pierde su carácter contingente y ocasional para convertirse en un fenómeno constantemente reiterado (*subsunción formal*), lo que hace que la misma producción interna tienda hacia la circulación, que postulan los valores de cambio (*subsunción formal*). Al principio, esto surte efectos más sustanciales. El círculo de las necesidades se amplía (*inicios de subsunción real del sistema de necesidades*, la finalidad perseguida es [ahora] el dar satisfacción a las nuevas necesidades y por tanto, el regularizar e incrementar cada vez más la producción (*ligero tránsito de la subsunción formal a la real*). La organización de la misma producción interna se ve así modificada bajo la acción de la circulación y del valor de cambio (*subsunción formal*), aunque no llegue todavía a extenderse por toda la superficie ni en toda la profundidad de la sociedad (*subsunción formal*). A esto es a lo que se llama la acción civilizadora del comercio (*en lo fundamental subsunción formal*). Hasta qué punto el movimiento creador de valores de cambio llegue a proyectarse sobre la totalidad de la producción dependerá, en parte, de la intensidad de esa acción externa (*subsunción formal*) y en parte, del grado de desarrollo que hayan adquirido ya los elementos de la producción interna, la división del trabajo, etc. (*subsunción real*). (Marx: 1985: 146; paréntesis en cursiva nuestros)

Aquí vemos cómo el capital va subsumiendo primero externamente y luego modificando la materialidad de las comunidades indígenas y la pequeña propiedad campesina.

Va gradualmente tupiendo sus redes al expandir su influencia y vigor con el que extrae y succiona trabajo excedente, para luego destruirlas -en el caso de la subsunción real- o mantenerlas y reforzarlas (a las comunidades indígenas y pequeños propietarios campesinos), sólo que cada vez en peores condiciones de subsistencia debido a su articulación al capital. Esta relación succiona la vitalidad de la comunidad indígena indirectamente, a través de

una o más mediaciones para chupar toda su riqueza y vitalidad en el caso de la subsunción formal.

En la subsunción formal, el capital se adhiere como un parásito y se nutre de las formas no capitalistas, auto-reproduciéndose. La categoría de subsunción formal de la pequeña propiedad campesina o la producción campesina es insustituible para analizar la macro “cultura” actual y las implicaciones de la pretendida “Interculturalidad”. Veamos otros ejemplos.

O bien el comerciante se apodera directamente de la producción. Aunque este último camino actúa históricamente como transición... no produce de por sí, el trastocamiento del antiguo modo de producción al cual, por el contrario, conserva, manteniéndolo como supuesto suyo... (subsunción formal). Esta modalidad le sale al paso por doquier al modo de producción capitalista de producción y desaparece con el desarrollo de este último. Sin revolucionar el modo de producción (subsunción formal), este sistema sólo empeora la situación de los productores directos, los convierte en meros asalariados y proletarios bajo peores condiciones que los directamente subsumidos bajo el capital, y se apropia de su plustrabajo sobre la base del antiguo modo de producción. (*Subsunción formal del proceso de producción campesino*) (Marx, 1976: 427,428; paréntesis en cursiva nuestros)

Aquí Marx utiliza subsunción indirecta como sinónimo de subsunción formal. La subsunción indirecta o formal plantea una discusión respecto a la caracterización de las clases. Debido a que si se quiere hacer una caracterización sería se deba tomar en cuenta la contundente aseveración de Marx en sentido de que los trabajadores indirectamente subsumidos en el capital (léase los “micro empresarios” o los obreros a domicilio o los pequeños productores mercantiles del campo) se han convertido en meros **asalariados y proletarios bajo peores condiciones que los directamente subsumidos por el capital.**

Un elemento central que siempre se evita en los debates sobre la “Interculturalidad” es la importancia y peso de la construcción de las clases, como clases existentes y constituidas que se posicionan en el mundo desde un determinado punto de vista que chocan de forma objetiva sus intereses y finalidades y por lo tanto, por mucho que se insista en el respeto y el diálogo, la realidad objetiva empuja hacia la contradicción y disputa entre elites privilegiadas materialmente y las grandes mayorías sin siquiera condiciones mínimas para la reproducción material de su descendencia. Necesitamos estudios profundos, serios y científicos de la construcción específica de las clases específicas en cada país latinoamericano para poder avanzar en esta temática.

Otro elemento central que se desprende de analizar la macrocultura del capital desde sus elementos fundantes, es decir, subsunción formal y real, es el de mostrar que las formas coloniales y esclavistas son una manera más de desplegarse de las relaciones del capital, de ahí que el racismo y las construcciones señoriales que impiden en la mayoría de los países latinoamericanos un “diálogo” y “respeto” entre las culturas está dado por las formas globales de desarrollo del capital y le son absoluta y orgánicamente funcionales. Veamos la siguiente cita:

En la segunda clase de colonias – las plantaciones que fueron desde el momento de su nacimiento especulación comercial centros de producción para el mercado mundial – existe un modo de producción capitalista si bien sólo de manera formal (*subsunción formal*), dado que la esclavitud entre los negros excluye al asalariado libre, que es la base en que la producción capitalista reposa. **Sin embargo aquellos que se dedican al comercio de esclavos, son capitalistas.** El sistema de producción introducido por ellos no se origina en la esclavitud, sino que es introducido dentro de ella (*subsunción formal*). En este caso el capitalista y el amo son la misma persona... (Marx citado en Asadourian, 1989: 31; paréntesis en cursiva y negrillas nuestros)

Esta cita bastante polémica refuerza la manera de entender la constitución de las clases que hemos ido planteando como trenzado a los procesos de colonialismo interno o de cualquier otra forma de construcción de relaciones señoriales y racistas.

La dominación de los afrodescendientes, de los indígenas y por lo tanto de sus culturas (antes y ahora) no puede dejar de ser un elemento central de la modernidad y la macrocultura globalizada en tanto impida u obstaculice el desarrollo del capital, y como hoy se ha vuelto muy difícil hacerlo bajo formas torpes y directas, entonces en los años ‘80 surge esta forma más efectiva a largo plazo, de envolver y asimilar a partir de la preservación de las culturas pero cada vez en peores condiciones de reproducción y adecuadas y funcionalizadas al capital y las formas coloniales de la vida interna de cada país. Esto es lo que estamos viviendo como exaltación y proliferación de identidades y el supuesto respeto de los Estados a la diversidad y la promoción de esta por parte de los organismos internacionales.

Finalmente, veamos un ejemplo que ilustra el mecanismo que utiliza el capital para subsumir los procesos de trabajo no capitalistas, las economías campesinas y artesanales, para ponernos a pensar en que si esto está ocurriendo masivamente en toda Latinoamérica cada vez más, cuáles son las consecuencias a nivel de la llamada “cultura”:

La forma más simple y más independiente de la división del trabajo es aquella en la que el capital ocupa a diversos tejedores e hilanderos manuales, autónomos y dispersos en sus viviendas [esta forma subsiste aún al lado de la industria] (*combinación típica de subsunción formal y real*), consiguientemente el modo de producción no está determinado por el capital sino que éste lo encuentra como previamente existente (*subsunción formal*). El punto de unión de estos trabajadores dispersos consiste únicamente en su relación recíproca con el capital, en que el producto de su producción se acumula en manos de este, así como los plusvalores que crean por encima de su propio rédito (*subsunción formal*). (Marx, 1982: 87-88; paréntesis en cursiva nuestros)

Después de ver la importancia y gravedad del proceso etnofágico que nosotros planteamos que no es más que la manera de expresarse de la subsunción formal de la vida y las comunidades no capitalistas al capital, resulta un chiste macabro contentarnos con las definiciones de “Interculturalidad” como divulgación y predica del “respeto” y el “diálogo” con estructuras y agentes que precisamente nos han vuelto cosa y están imposibilitados precisamente de “respetar” y “dialogar”.

Del conjunto de elementos planteados y como síntesis fundamental de lo dicho en esta parte, proponemos reflexionar otra hipótesis fundamental para trabajar la noción de Interculturalidad como herramienta de emancipación. Tomando en cuenta todo lo antes mencionado, se desprenden dos elementos centrales.

El primero, mientras el capital controle y modele la vida y la reproducción social y cultural (bajo formas de subsunción formal o real de la vida al capital), será cada vez menos posible una sociedad de individuos y colectividades capaces de no asumir a los demás sujetos y colectividades como objetos, como cosas y, por lo tanto, seguiremos siendo casi todos los seres humanos producto de esta macro-cultura, simplemente “agentes” automáticos e inconscientes que están incapacitados para “dialogar” y “respetar” al otro, metas utópicas de la Interculturalidad que hoy no existe como los mismos intelectuales renombrados reconocen.

La Interculturalidad...tiene como meta confrontar las desigualdades en los intercambios culturales y entre culturas mismas. Por eso, y sin negar que existen relaciones interculturales en el nivel personal, **podemos decir que en el de la sociedad, incluyendo todas sus instituciones, la Interculturalidad aún no existe.** (Walsh, 2001: 7)

Como resultado de lo anterior, deviene un segundo elemento: esta “cultura” que crea el capital y sus Estados, instituciones, intelectuales, profesionales, etc., es básicamente una cultura de la cosificación y la deshumanización, debe ser destruida e impugnada para crear las condiciones de posibilidad de la cultura común que se requiere como base y fundamento de las metas utópicas de la Interculturalidad “el diálogo” y el “respeto” de diferentes culturas y formas civilizatorias. Un principio de realidad nos obliga a plantearnos esta meta como una ruta de avance y como un proceso, pero sin perder de vista la meta y el horizonte.

Estos son elementos mínimos de análisis crítico que requiere la construcción de la Interculturalidad como herramienta de emancipación. La dominación y explotación bajo formas coloniales de las culturas indígenas y afrodescendientes son inmanentes a la necesidad de supervivencia y expansión de las formas de la macro cultura dominante asentadas en procesos permanentes de subsunción formal y real de lo no capitalista al capital y por eso necesita reinventar novedosas y más sutiles formas (etnofagia) de materializar esta re-actualización permanente de las condiciones de su reproducción y expansión global.



# 5

**Crisis de la macrocultura  
moderna: razón objetiva vs.  
razón subjetiva**



Uno de los elementos fundamentales para poder asumir el trabajo de re-conceptualizar la Interculturalidad es replantearse y reinventar, al menos parcialmente, la noción de cultura, siguiendo los lineamientos que se propusieron en una publicación anterior. Allí planteábamos que arrastra una inercia teórica heredera de toda la tradición antropológica anglosajona funcionalista en la que se ve a la cultura de dos grandes maneras que llevan el sello de una visión eurocéntrica extremadamente limitada: como una categoría residual implícita o como una entidad ontológica. Hicimos una larga explicación y análisis de todos los conceptos de cultura que van desde Hegel hasta la antropología anglosajona actual, pasando por los fundadores de “las ciencias de la cultura”, como se empezó a llamar a la antropología en el siglo XIX. La idea que sostenemos es que la cultura o es ontológica, porque la cultura es sólo el “ser” de lo occidental civilizado, o es una categoría residual implícita. Pero en ambos casos, la cultura y su definición profunda no le interesan a la moderna macrocultura mercantil global.

Lo interesante de lo que planteamos es que coincide con investigaciones paralelas que plantean que debemos desarrollar nuevas nociones y definiciones de cultura. Raúl Fornet, quien ha hecho aportes significativos al debate sobre Interculturalidad, también se plantea el reto de superar el concepto de cultura actual aunque por otros motivos:

Importante me parece igualmente la “laguna” **en el análisis intercultural del concepto mismo de cultura**, pues las ambivalencias en el manejo del término –que provienen, dicho sea de paso, sobre todo de que algunos representantes de la filosofía intercultural operan con un concepción un tanto esencialista de la cultura, pero quieren subrayar al mismo tiempo la interacción- han impedido elaborar una comprensión de las realidades culturales. (Fornet, 2003: 272)

Más que ambivalencia, nosotros vemos una verdadera limitación cognoscitiva de las visiones de cultura que parten de estas bases eurocéntricas, pero en todo caso coincidimos en avanzar hacia un trabajo más profundo y crítico para reflexionar las realidades culturales, como dice Fornet, y revisar y replantearnos los conceptos de cultura.

Para avanzar en la tarea de un planteamiento crítico y emancipativo de cultura, proponemos detenernos en el análisis de lo que el investigador crítico Max Horkheimer ha llamado la crítica de la razón instrumental.

En este interesante libro publicado originalmente en 1967 (Horkheimer 2002), el autor marxista nos plantea un desafío sumamente interesante y

crucial para la temática que nos ocupa. Todo el libro lo que intenta es “investigar la noción de racionalidad que sirve de base a la cultura industrial actual” (Horkheimer, 2002: 11), plantear que prácticamente ya estaríamos entrando a vivir en una “nueva barbarie” (Horkheimer, 2002: 11) y que lo fundamental es reflexionar el concepto de razón y vincularlo a la crisis cultural actual. Si el diagnóstico que hace Horkheimer de la médula de la crisis cultural contemporánea es más o menos correcta nos permitirá retomar sus reflexiones como elemento central para plantearnos una manera de entender y pensar las realidades culturales que aspiran francamente a superar esta visión y prácticas de la macro cultura de la modernidad capitalista-colonial.

La cultura en las definiciones ampliamente revisadas (Viaña, 2008: 307-317) y actualmente utilizadas sin el menor análisis podemos ver claramente que no existe un mínimo de esfuerzo de ir más allá de un afán descriptivo, hasta llegar a la exhaustividad en la mera descripción de una “cosa” muerta.

En síntesis, y esquematizando para fines de análisis sintético, se podría decir que cultura es en esta visión, todo lo que produce el ser humano de un grupo determinado, un todo funcionalmente integrado como propone Malinowsky (Para Taylor: conocimientos, creencias, arte, moral, derecho, costumbres, hábitos. Para Boaz: hábitos, relaciones, productos de las actividades humanas. Para Kroeber y Cluckhoholm: pautas de comportamiento, su plasmación en objetos). Todo lo que no es naturaleza. De hecho, Franz Boas definió cultura por oposición a lo que es natural en el ser humano como “lo que no es naturaleza”. Alfred Kroeber y Ruth Benedict construyeron una visión de cultura “como configuración más allá de la biología y como fruto de la creatividad humana”. Sólo tomo algunas definiciones significativas y usadas actualmente de cultura para mostrar que podemos ver una manera de pensar y definir la cultura sin importar lo fundamental. El hecho es que definido así el problema no nos dice nada. Nos lleva al debate de la naturaleza humana y a hacer un debate sin sentido. Lo definitivo y sustancial del debate de la cultura actualmente nos debe proponer maneras de pensar como Marx proponía de una forma crítica, compleja y totalizadora de los problemas culturales centrales de nuestra época, por ejemplo, en temas que articulan la religión, la filosofía y la política.

pero en realidad la religión no se opone verdaderamente a la filosofía, pues la filosofía engloba a la religión en su realidad ilusoria. La religión –en tanto que quiere ser una realidad-, está resuelta por consiguiente en sí misma para la filosofía. No hay en ello dualidad real del ser. (Marx, 1946: 164)

Marx en la cita anterior articula de una manera sorprendente dos componentes de la cultura occidental de una forma magistral, mostrando que la religión no se opone verdaderamente a la filosofía. Por supuesto que también dice que es el opio del pueblo, y tiene razón cuando se presenta en su versión conservadora y justificadora de la dominación, pero lo que queremos resaltar es la manera de pensar en varios niveles la relación entre religión y filosofía en este caso, capacidad que sorprenderá a muchos porque nos muestra que cuando la filosofía logra englobar a la religión en su realidad ilusoria esta resuelta y por lo tanto no hay dualidad real del ser. Esta parece ser una proposición contradictoria con la de que la religión es el opio del pueblo, pero no lo es, por que lo que esta haciendo es mostrar otra dimensión del análisis de la religión en relación a la filosofía. Este ejemplo nos sirve para plantearnos hoy: ¿cómo se puede articular las diferentes necesidades subjetivas, impulsos y necesidades que anidan en el sentimiento religioso (no religiones) y las cosmovisiones indígenas y orientales con una visión moderna? Cuando precisamente nos topamos con posiciones como la de José Martí, quien entendía esta propuesta Marxista lúcida y abierta frente a un tema tan delicado como lo es el de la aspiración y el “anhelo de crecimiento espiritual”, como le llama Martí.

“la religión es ese sentimiento-anhelo de crecimiento espiritual que es necesario a los pueblos para no morir” (José Martí<sup>7</sup> citado en Fornet, 2007: 53, 54)

El desafío actual consiste en resolver esto de una forma profunda, transformando profundamente la realidad. El gran problema es articular pensamiento y acción que nos encamine a una sociedad post-colonial y post-capitalista, pero no al precio de considerar todos los temas vinculados con los anhelos y sentimientos de crecimiento espiritual –que son profundos y muy diversos en nuestros pueblos latinoamericanos (comúnmente asociados sólo a las visiones y prácticas religiosas conservadoras) como un “lujo burgués y reaccionario por definición”, a la usanza de los viejos y nocivos manuales de un cierto marxismo fosilizado.

La Interculturalidad, como insumo de construcción de este proyecto societal post-capitalista y de superación de las relaciones coloniales, incorporando este ensamble complejo, parecería que recién esta empezando.

El advenimiento de la macrocultura actual de la globalización ha dividido y divorciado desde hace siglos maneras de pensar y entender la realidad que

<sup>7</sup> José Martí “Hay en el Hombre”, Obras Completas, Tomo 19, La Habana 1975. pp. 391 y sgs.

puedan construir una lucha cultural efectiva y profunda contra la enajenación, el fetichismo y las lógicas del capital y las relaciones coloniales. Es preciso recuperar, reconstruir y reinventar ese sentimiento-anhelo de crecimiento espiritual, de manera tal que este incorporada en esta nueva macrocultura alternativa a las relaciones del capital y las relaciones coloniales este “sentimiento-anhelo de crecimiento espiritual” del que habla Martí. Por supuesto despojado de sus aristas y sus formas conservadoras que legitiman, expanden y potencian las relaciones de dominación y explotación de los hombres. Ver desde otra óptica la relación ciencia, compromiso “verdad” y vida (Viaña: 2009: 135, 140)

Entrando al análisis para proponer elementos de esta construcción teórica, vemos que las visiones cada vez más holistas y totalizadoras que piensan todo en función a la pertenencia al todo en el que esta articulado y que encuentran en el mismo todo las manifestaciones de un tipo de “razón” en “el mundo objetivo” que esta más allá de los seres humanos, son visiones profundas y antiguas de entender la “razón”. Son cosmovisiones que piensan el hombre en función a su pertenencia a la naturaleza que a su vez la naturaleza esta pensada en función al orden planetario y este pensado en el orden cósmico al que pertenece, cada “parte” es considerada dentro de una trama donde el ser humano y su “pensar” están dentro del orden más grande. Esta una manera cultural que tienen de pensar “la razón” los pueblos indígenas y los pueblos orientales es anterior y más profundo que la simple manifestación religiosa que de ella nace bajo ciertas circunstancias históricas y podríamos decir que esta impulsada y motorizada por lo que Martí llama este “sentimiento-anhelo de crecimiento espiritual que es necesario a los pueblos para no morir”. Horkheimer llama a esta forma de entender “la razón” razón objetiva. La razón subjetiva es la que le da fines al individuo moderno divorciado y opuesto a esta razón objetiva a la que desconoce y combate. Y por lo tanto considera que sólo el sujeto posee “razón”. Al fenómeno de divorcio entre la “razón objetiva y la “razón subjetiva” Horkheimer le llama formalización de la razón.

Explicemos más a fondo citando al autor.

Tal visión (objetiva de la razón) afirmaba la existencia de la razón como fuerza contenida no sólo en la conciencia individual, sino también en el mundo objetivo: en las relaciones entre los hombres y entre clases sociales, en instituciones sociales, en la naturaleza y sus manifestaciones. Grandes sistemas filosóficos tales como los de Platón y Aristóteles, la escolástica y el idealismo alemán, se basaban sobre una teoría objetiva de la razón... El grado de racionalidad de la vida de un hombre podía determinarse conforme a su armonía con esa totalidad. La estructura

objetiva de esta –y no sólo el hombre y sus fines-, debía servir de pauta para los pensamientos y las acciones individuales. **Tal concepto de la razón no excluía jamás a la razón subjetiva, sino que la consideraba una expresión limitada y parcial de una racionalidad abarcadora, vasta, de la cual se deducían criterios aplicables a todas las cosas y a todos los seres vivientes.** (Horkheimer, 2002: 14)

O esta otra cita que explica el concepto de razón objetiva:

El concepto de razón objetiva denuncia así que su esencia es por un lado una estructura inherente a la realidad...Esta estructura es accesible a todo el que asume el esfuerzo del pensar dialéctico o –lo que es lo mismo- a todo aquel capaz de asumir el Eros....**el concepto “razón objetiva” puede caracterizarse por este esfuerzo y esta capacidad de reflejar semejante orden objetivo... Los sistemas filosóficos de la razón objetiva implicaban la convicción de que es posible descubrir una estructura del ser fundamental o universal y deducir de ella una concepción del designio humano.** Entendían que la ciencia, si era digna de este nombre, hacia de esta reflexión o especulación su tarea. (Horkheimer, 2002: 19)

La “teoría objetiva de la razón” como la llama el autor pertenece hoy en día a la forma de articular los saberes, las tradiciones, la mitología, la religión, las instituciones políticas y sociales, y el pensamiento político y cultural en las cosmovisiones de las culturas agrarias y los pueblos indígenas y afrodescendientes. Este “descubrir una estructura del ser fundamental o universal” es un tema fundamental a tomar en cuenta hoy para poder pensar en una Interculturalidad que no sólo fagocite a otras culturas. Veamos:

En el foco central de la teoría de la *razón objetiva* no se situaba la correspondencia entre conducta y meta, sino las nociones –por mitológicas que puedan antojársenos hoy- que trataban de la idea del bien supremo, del problema del designio humano y de la manera de como realizar las metas suprema. Hay una diferencia fundamental entre esta teoría, conforme a la cual **la razón es un principio inherente a la realidad, y la enseñanza que nos dice que es una capacidad subjetiva del intelecto. Según esta última, únicamente el sujeto puede poseer razón en un sentido genuino.** (Horkheimer, 2002: 14)

Aquí vemos como las culturas que han construido otras teorías de la razón que no sean las de la razón subjetiva de la macrocultural occidental siempre tienden a ser sistemáticamente negadas y destruidas por la racionalidad de lo que el autor llama razón subjetiva y de ahí deriva la crisis de la “razón” actual y por lo tanto de su “cultura”.

La razón en su sentido estricto, en cuanto *logos* o *ratio* se refería siempre esencialmente al sujeto, a su facultad de pensar... La facultad de pensar subjetiva era el agente crítico que disolvía la superstición. Pero al denunciar la mitología como falsa objetividad, esto es, como producto del sujeto, tuvo que utilizar conceptos que reconocía como adecuados... **La actual crisis de la razón consiste fundamentalmente en el hecho de que el pensamiento, llegado a cierta etapa, o bien ha perdido la facultad de concebir, en general, una objetividad semejante, o bien empezó a combatirla como ilusión.** (Horkheimer, 2002: 14,15)

Hoy, como dice el autor, somos incapaces de concebir que exista esta razón objetiva, sin que salgan inmediatamente los prejuicios de la macrocultura moderna del capitalismo y del llamado “socialismo real” que se derrumbó. Una suerte de positivismo y cientificismo estrecho que piensa que todo lo que es mitológico y/o religioso es pura superstición, e ignorancia, porque la razón subjetiva es lo único que existe, cuenta y vale.

Por eso, incluso cuando existe un esfuerzo genuino de acercamiento entre los intelectuales hipercientíficos que creen que sólo existe esta razón subjetiva, y estas visiones ancladas en una razón objetiva de las culturas llamadas orientales, agrarias e indígenas, no puede haber diálogo ni punto de encuentro posible. Aquí, también se puede rastrear la bancarrota de un cierto marxismo unilateral, dogmático y de manual, al no tratar de entender las manifestaciones culturales del mundo indígena más allá de las frases fáciles de que todo es superstición e ignorancia “premoderna”. El filósofo marxista Horkheimer justamente nos ayuda a ver que no es en absoluto tan sencillo y simplón hacer alabanzas a la subjetivización de la razón como única forma de concebir “la razón”.

Esta subjetivización de la razón como imposibilidad de concebir y entender otras construcciones de la razón son a las que el autor denomina formalización de la razón y las utiliza como sinónimos: “Al subjetivarse, la razón también se formaliza” (Horkheimer, 2002: 16)

Pero la situación es todavía más compleja porque en occidente este proceso llevó a que las filosofías de razón objetiva llevaran a sustituir a la religión y la razón subjetiva al desarrollarse y volverse dominante estableciera dos rubros diferentes de la cultura. “En los tiempos modernos la razón ha desarrollado la tendencia a disolver su propio contenido objetivo” (Horkheimer, 2002: 20), por un lado la ciencia y la filosofía y por otra la religión, o mitología institucionalizada como la llama el autor:

La razón objetiva aspira a sustituir la religión tradicional por el pensar filosófico metódico y por la comprensión y a convertirse así en la fuente de la tradición. Puede que su ataque a la mitología sea más serio que el de la razón subjetiva, la cual –abstracta y formalista tal como se concibe a sí misma- se inclina a desistir de la lucha con la religión, **estableciendo dos rubros diferentes, uno destinado a la ciencia y la filosofía y otro a la mitología institucionalizada. Con lo que reconoce a ambos.** Para la filosofía de la razón objetiva no es posible una salida semejante. (Horkheimer, 2002: 20)

En el siglo XVI se fue consolidando la razón, incluso como suprema autoridad espiritual: “la abdicación de la religión en favor de la razón como suprema autoridad espiritual” (Horkheimer, 2002: 20). Contrariamente a lo que se cree el que se formaran estos dos campos profundizó un tipo de visión del mundo estrecho y unilateral. Formalista e instrumental, le llama Horkheimer.

La separación entre la razón y la religión señaló un paso más en el debilitamiento del aspecto objetivo de ésta y un grado mayor de su formalización, tal como se hizo patente luego, durante el periodo del iluminismo. Pero en el siglo XVII aún prevalecía el aspecto objetivo de la razón, ya que la aspiración principal de la filosofía racionalista consistió en formular una doctrina del hombre y de la naturaleza capaz de cumplir esta función espiritual. (Horkheimer, 2002: 21)

En la macro cultura moderna hoy y desde el renacimiento nos parece absolutamente normal y bueno en sí mismo el someternos a autoridades científicas, pero no a autoridades espirituales, incluso aunque no tengan nada que ver con ninguna religión o visión conservadora del mundo y la realidad. Sabiendo perfectamente, además, que la ciencia no nos podrá dar metas ni valores ni satisfacer los impulsos y deseos espirituales, o si lo hace es algo pobre y estrecho.

Desde el renacimiento los hombres trataron de idear una doctrina autónomamente humana tan amplia como la teología, en lugar de aceptar metas y valores que les imponía una autoridad espiritual... La filosofía empeñó todo su orgullo en ser el instrumento de la deducción, explicación y revelación del conjunto de la razón en cuanto imagen refleja de la verdadera naturaleza de las cosas y de la recta conducción de la vida. (Horkheimer, 2002: 21)

Así, la filosofía, en todos los grandes sistemas racionalistas modernos, empezaba a sustituir a las autoridades espirituales y a plantear los valores, las normas y las visiones éticas. Al menos implícitamente.

Aun cuando estos sistemas filosóficos racionalistas no exigían una sujeción tan vasta como la que había pretendido la religión, fueron apreciados como esfuerzos para registrar el significado y los requerimientos de la realidad y para exponer verdades válidas para todos. (Horkheimer, 2002: 22)

Es así que se da un fenómeno de secularización de la ética cristiana, con todos sus valores, fundamentos axiológicos, construcción y resolución de las necesidades espirituales, pero a través de los sistemas filosóficos y políticos del racionalismo ilustrado, siendo que a la vez la ontología cristiana común a todas se vio destruida:

En los sistemas filosóficos y políticos del racionalismo la ética cristiana fue secularizada. Los objetivos perseguidos a través de las tareas individuales y sociales eran deducidos de la convicción respecto a la existencia de determinadas ideas innatas o de conocimientos inmediatamente evidentes, y se los relacionaba así con el concepto de verdad objetiva, aun cuando esta verdad ya no era considerada algo garantizado algo garantizado por un dogma ajeno a las exigencias del pensamiento. Ni la iglesia ni los sistemas filosóficos surgentes establecían separación entre la sabiduría, la ética, la religión y la política. Pero la unidad fundamental de todas las convicciones humanas, arraigada en una ontología cristiana común a todas se vio paulatinamente destruida. (Horkheimer, 2002: 22)

La filosofía al comenzar a suplantar a la religión no tenía el propósito de eliminar la verdad objetiva, esto es lo más importante de todo, ya que sólo pretendía darle una base racional a esta verdad y razones objetivas. Por último esta controversia según Horkheimer acabó en un callejo sin salida, por que se llegó a una disección de la resolución de las necesidades que debe satisfacer toda cultura.

La activa controversia entre la religión y la filosofía terminó en un callejón sin salida, por que se consideró a ambas como dominios culturales separados. Los hombres se reconciliaban poco a poco con la idea de que ambas llevan su vida propia entre las paredes de su celda cultural y se toleran mutuamente. La neutralización de la religión reducida ahora a al status de un bien cultural entre otros, se opuso a su pretensión "totalitaria" de encarnar la verdad objetiva, y al mismo tiempo la debilitó. A pesar de que la religión haya continuado siendo superficialmente estimada, su neutralización allanó el camino para que fuese eliminada como medio de objetividad espiritual y para que finalmente dejase de existir la noción de tal objetividad. (Horkheimer, 2002: 23)

Lo que queremos destacar es que la modernidad según lo que nos plantea el autor ha escindido los ámbitos culturales en dos grandes porciones, una con una religiosidad como un bien cultural más entre otros muy debilitada pero existente y por otro lado una visión filosófica y científica que ni siquiera aspira en absoluto a plantearse el dilema de la unidad de la razón subjetiva con la existencia e importancia de la razón objetiva, de ahí que todos acabáramos perdiendo en la manera de resolverse de esta pugna.

Los filósofos de la ilustración atacaron a la religión en nombre de la razón; en última instancia a quien vencieron no fue a la iglesia, sino a la metafísica y al concepto objetivo de razón mismo: la fuente de poder de sus propios esfuerzos. Por último la razón en cuanto órgano para la comprensión de la verdadera naturaleza de las cosas y para el establecimiento de los principios directivos de nuestra vida, término por ser considerada anacrónica. Especulación es sinónimo de metafísica, y metafísica lo es de mitología y superstición. (Horkheimer, 2002: 23,24)

Como dice el autor, la razón acabo liquidándose en cuanto medio de comprensión ética, moral y religiosa.

Bien podría decirse que la historia de la razón y del iluminismo, desde sus comienzos en Grecia hasta la actualidad ha conducido a un Estado en que se desconfía incluso de la palabra razón, pues se le atribuye la posibilidad de designar al mismo tiempo a algún ente mitológico. La razón se auto-liquidó en cuanto medio de comprensión ética, moral y religiosa. (Horkheimer, 2002: 24)

Según el autor analizado Berkeley y Hume padres del positivismo moderno acabaron de demoler las nociones generales que permitían contemplar y entender la razón objetiva.

La importancia política del fenómeno que explicamos se ve el hecho de que la subdivisión de las esferas de la cultura se despliega desde el siglo XII, cuando los esfuerzos por plantear o desarrollar verdades generales y objetivas, se ven reemplazadas por la razón formalizada. Que es profundamente relativista.

Este proceso remata en la visibilización de las implicaciones políticas de la metafísica racionalista en el siglo XVIII luego de las revoluciones francesa y norteamericana donde surgió un motivo supremo que tendió a desplazar absolutamente a la religión, pero manteniendo sus lógicas y fundamentos religiosos.

Las implicaciones políticas de la metafísica racionalista se destacaron en el siglo XVIII cuando, a raíz de las revoluciones norteamericana y francesa, el concepto de nación se tornó principio directivo. En la historia moderna esta noción tendió a desplazar a la religión en cuanto motivo supremo, supraindividual, de la vida humana. La nación extrae su autoidentidad más de la razón que de la revelación. (Horkheimer, 2002: 25)

Así tenemos que la religión y sus atributos y proceso fueron poco a poco transformados en necesidades de la construcción de las naciones como motivo supremo. Pero, finalmente el desarrollo de la sociedad industrial y la profundización del capitalismo llevó todo este proceso a la construcción del interés egoísta tradicional de la construcción de la sociedad civil a ser el remate de todo este fenómeno que articula religión, política y necesidades del capital a lo largo de trescientos años.

En la edad industrial la idea del interés egoísta fue ganando paulatinamente supremacía absoluta y terminó por sofocar a los otros motivos, antaño considerados fundamentales para el funcionamiento de la sociedad...Una vez se afirma esta escisión de la conciencia pública no queda ningún principio racional eficaz para sostener la cohesión social. La idea de de la comunidad popular nacional erigida al principio como ídolo, sólo puede luego ser sostenida mediante el terror. Esto explica la tendencia del liberalismo a transformarse en fascismo, y la de los representantes espirituales y políticos del liberalismo a hacer las paces con sus adversarios. Esta tendencia... puede deberse, aparte de sus causas económicas a la contradicción interna entre el principio subjetivista del interés egoísta y la idea de la razón que presuntamente lo expresa. (Horkheimer, 2002: 25, 26)

En este recorrido desde el siglo XVII hasta el presente, podemos ver en síntesis que la razón formalizada, que poco a poco dio origen a una macrocultura del capitalismo global, partió del hecho de que en el occidente la macrocultura que se fue formando adquirió una ceguera cognitiva profunda, que Horkheimer denomina *formalización de la razón* al no concebir, no ver ni entender que existen articulaciones y tramas en las que está inserta la subjetividad y la vida de los individuos. Posteriormente, y en parte como resultado de esta formalización de la razón, se da la división de la ciencia y la filosofía por un lado y lo que Horkheimer llama mitología institucionalizada que, podríamos decir, es el sustituto superficial (y casi siempre conservador) de esta pulsión, deseo y anhelo de “crecimiento espiritual que es necesario a los pueblos para no morir”, como dice Martí. Para las filosofías de razón objetiva no era posible esta salida tan occidental. No pueden ir por un lado los saberes y la acumulación de datos, y la formación de valores y el crecimiento espiritual por otro.

Así llegamos a la Ilustración, donde los sistemas filosóficos racionalistas empezaron a “sustituir” a la religión, si bien no exigían una sumisión tan vasta como la que había pretendido la religión, fueron asumidos como esfuerzos para registrar el significado y los requerimientos de la realidad y para exponer verdades válidas para todos. En síntesis, en los sistemas filosóficos y políticos del racionalismo la ética cristiana fue secularizada, es decir, despojada de su apariencia religiosa, conservando un núcleo y fundamentos religiosos al servicio de otros fines. La activa controversia entre la religión y la filosofía terminó, como dice Horkheimer, en un callejón sin salida, porque se consideró a ambas como dominios culturales separados, consumando definitivamente este proceso de subjetivación de la razón y formalización de ésta.

El occidente se acostumbró a que ambas (religión por un lado y filosofía y ciencia) lleven su vida propia entre “las paredes de su celda cultural y se toleran mutuamente”. La consecuencia más importante fue que a pesar de que la religión haya continuado siendo superficialmente estimada, “su neutralización allanó el camino para que fuese eliminada como medio de objetividad espiritual y para que finalmente dejase de existir la noción de tal objetividad”. No es que fuera importante la preservación de la religión en si misma sino que fue la vía para eliminar toda noción de razón objetiva. Por eso, Horkheimer dice: *“Los filósofos de la ilustración atacaron a la religión en nombre de la razón; en última instancia a quien vencieron no fue a la iglesia, sino a la metafísica y al concepto objetivo de razón mismo”*. Ahí es donde remata este proceso de eliminación de la razón objetiva que Horkheimer describe de forma muy precisa:

Por último la razón en cuanto órgano para la comprensión de la verdadera naturaleza de las cosas y para el establecimiento de los principios directivos de nuestra vida, terminó por ser considerada anacrónica. Especulación es sinónimo de metafísica, y metafísica lo es de mitología y superstición. (Horkheimer, 2002: 23,24)

La razón objetiva y sus posibilidades de expresión, con el positivismo (Berkeley, Hume, etc.), acabó liquidándose definitivamente en cuanto medio de comprensión ética, moral y religiosa que anudaba la no formalización de la razón. Luego entra en escena la política haciendo dar un giro completo a todo el proceso donde *“En la historia moderna esta noción (nación) tendió a desplazar a la religión en cuanto motivo supremo, supraindividual, de la vida humana”*. Entrada ya la era densa de la industrialización, y una vez que se afirma esta escisión de la conciencia pública, en la que la noción de egoísmo es central, no queda ningún principio racional eficaz para sostener la cohesión social. De ahí en adelante tenemos toda la barbarie Europea de

las guerras mundiales, el Fascismo en Italia, el falangismo en España, el Nazismo en Alemania y a George Bush en el siglo XXI, pasando por todos los genocidios y holocaustos pensables. La tendencia de la macrocultura del capital, hoy globalizada, es fundamentalista del terror. Ojo no es que se deba pensar como desvío, ni individualizar el fenómeno, todo lo contrario, como dice Horkheimer existe:

la tendencia del liberalismo a transformarse en fascismo, y la de los representantes espirituales y políticos del liberalismo a hacer las paces con sus adversarios. (Horkheimer, 2002: 25, 26)

Llegamos al “imperialismo intelectual del principio abstracto del interés egoísta –núcleo central de la ideología oficial del liberalismo”. La relación de lo primero (subjektivización y formalización de la razón) con lo último que hemos analizado (tendencia del liberalismo al terror) nos describe lo fundamental del panorama de la crisis de la macrocultura del capitalismo. Nos muestra desde otro aspecto lo que ya desarrollamos teóricamente en otro texto y hemos denominado “Crítica a la matriz de cultura única moderna como fundamento de una visión crítica de Interculturalidad”.

Así nace el mundo moderno de las ideas automáticas e instrumentalizadas, en la que la razón subjetiva formalizada que es la única que existe y la única “racional”, todo lo demás es superstición o romanticismo barato, en este mundo cualquier uso de la razón que va más allá de la sinterización técnica de datos es sospechosa. Todo el pensamiento es y debe subsumirse a una racionalidad instrumental pavorosa. Como dice Horkheimer “como componentes fijos de la producción”:

Todo uso que va más allá de la sintetización técnica de datos fácticos, que sirve de ayuda, se ve extirpado como una huella última de la superstición. Las nociones se han convertido en medios racionalizados, que no ofrecen resistencia, que ahorran trabajo. **Es como si el pensar mismo se hubiera reducido al nivel de los procesos industriales sometándose a un plan exacto, dicho brevemente, como si se hubiese convertido en un componente fijo de la producción... la tendencia del alfarero a convertirse en esclavo de su arcilla...** (Horkheimer, 2002: 26)

Debemos profundizar y hacer énfasis aquí en la idea de que el ser humano se ha convertido en un objeto que es consumido por el proceso de producción, los sujetos se convierten en objetos y los objetos son los verdaderos sujetos que se acrecientan succionando vida y trabajo, lo que Marx llamó “la valorización del valor”. Este objeto en el cual se ha convertido el hombre,

tiene “pensamientos” que son análogos a ser meros componentes de la producción. A esto se ha reducido “la razón” en la macrocultura de la modernidad y el capital, que se ha ido construyendo en los últimos 300 años.

Las palabras, en la medida en que no se utilizan de un modo evidente con el fin de valorar probabilidades técnicamente relevantes o al servicio de otros fines prácticos, entre los que debe incluirse hasta el recreo, corren el peligro de hacerse sospechosas de ser pura cháchara, pues **la verdad no es un fin en sí misma...** las ideas han sido radicalmente funcionarizadas, y se considera al lenguaje como mero instrumento, ya para el almacenamiento y la comunicación de elementos intelectuales de la producción, ya para la conducción de las masas. (Horkheimer, 2002: 27)

Luego, de esta explicación del fenómeno de surgimiento de este tipo de divorcio específico de dos tipos de razón, en la que la razón subjetiva acaba borrando a la razón objetiva, es de donde surge la idea central de la razón instrumental de la macrocultura de la modernidad y del capital.

Cada cosa y cada uno de los hombres se presenta clasificado y provisto de un rótulo...La gaveta en que un hombre es introducido circunscribe su destino. No bien un pensamiento o una palabra se hacen instrumento, puede uno renunciar a “pensar” realmente algo al respecto.... Tal y como a menudo y con justicia se ha sostenido, la ventaja de la matemática –el modelo de todo pensamiento neopositivista- consiste precisamente en esta “economía de pensamiento”. Se realizan complejas operaciones lógicas sin que realmente se efectúen todos los actos mentales en que se basan los símbolos matemáticos y lógicos. **Semejante mecanización es un efecto esencial para la expansión de la industria, pero cuando se vuelve rasgo característico del intelecto, cuando la misma razón se instrumentaliza, adopta una especie de materialidad y ceguera, se torna fetiche, entidad mágica, más aceptada que experimentada espiritualmente ¿Cuales son las consecuencias de la formalización de la razón? Nociones como las de justicia, igualdad, felicidad, tolerancia que, según dijimos, en siglos anteriores son consideradas inherentes a la razón o dependientes de ella, han perdido sus raíces espirituales. Son todavía metas y fines, pero no hay ninguna instancia racional autorizada a otorgarles un valor y vincularlas con una realidad objetiva. Aprobadas en venerables documentos históricos, pueden disfrutar todavía de cierto prestigio y algunas de ellas están contenidas en las leyes fundamentales de los países fundamentales de los países más grandes. Carecen, no obstante, de una confirmación por parte de la razonen su sentido moderno.** (Horkheimer, 2002: 27, 28)

Por eso es que casi todas las “políticas públicas” que se “implementa” sobre “justicia”, “igualdad”, “tolerancia”, programas y mega programas de supuesta “reducción de la pobreza”, de lucha por la “justicia social”, de implantación de los “enfoques interculturales” y “enfoques de género”, etc., etc., en realidad llevan el peso y la inercia de esta sórdida razón instrumental y si logran algún bien para la población indígena o “pobre” es porque se ha podido desmontar y destruir parcialmente, en décadas de luchas de los subalternos, esta forma perversa y milenaria de actuación y sus “razones”. Por lo general son en su gran mayoría simulaciones modernizantes, muy adecuadas a las “razones instrumentales” que les dieron nacimiento. Sólo mencionaremos las supuestas “reformas estructurales” que imponen los organismos multilaterales, que son en realidad mecanismos de viabilización del saqueo de las riquezas y los recursos por parte de las grandes transnacionales del mundo, a nombre de “modernizar” las economías y cosas por el estilo. Allí, el componente “Inter” o “Multi” cultural es en realidad un mecanismo de legitimación de este horizonte de imposición de los intereses, planes y proyectos imperiales.

La noción de razón instrumental anuda lo central de la propuesta que hicimos anteriormente que, básicamente, se puede resumir diciendo que si no se procede a un cambio de matriz cultural que transforme estructural y superestructuralmente las sociedades de la periferia del capitalismo, será inviable y utópico en el peor sentido de esta palabra hablar de que las culturas “dialoguen”, se “respeten”, etc. etc.

El italiano Gramsci y el boliviano Zavaleta Mercado le llamarían un proceso profundo de “Reforma moral e intelectual” de la sociedad.

Retomando el análisis de Horkheimer para profundizar la idea antes mencionada, tenemos que, cuando la mecanización y automatismo de la propia razón es el rasgo característico del sujeto moderno mercantil-capitalista, rasgo característico de su “intelecto”, cuando la propia razón se instrumentaliza, adopta una especie de materialidad y ceguera, se torna un fetiche, irónicamente el autor maneja la figura de que se convierte en una entidad mágica en el sentido de que todos aceptan las “verdades” del positivismo sin cuestionar nada y menos por propia experiencia, donde además la experiencia espiritual y afectiva no vale nada (muy a gusto del positivismo). La pérdida de lo que Horkheimer llama una razón objetiva nos ha vuelto máquinas sórdidas y ciegas que fetichismos esta razón intolerante y violenta. Es “razonable” que esta macrocultura pretenda convocarnos a “dialogar” para “respetarnos”. Definitivamente, parece un chiste de mal gusto. Lamentablemente la mayoría de los “expertos” en “Interculturalidad” no se ha pasado el trabajo de reflexionar

sobre esto, tal vez porque, como dice Horkheimer, son máquinas bien aceitadas que ya no piensan nada.

Es por todo esto que la macro cultura que se desarrolla en Europa y Norteamérica los últimos 300 años y que hemos descrito en algunos de sus hitos centrales gracias a la lectura que nos propone Horkheimer, está imposibilitada gnoseológicamente, axiológica, epistemológica y éticamente de ser el contenedor y base de un “diálogo” entre las culturas, si precisamente no puede dialogar con nadie, está imposibilitada de ser la contraparte de una relación de “respeto” entre culturas, si precisamente no puede respetar a nadie. Este rasgo característico del intelecto, y yo añadiría del espíritu, que hemos descrito es el rasgo característico general de las personas y las instituciones de las sociedades de la periferia colonial del capital, en especial los llamados “Estados nacionales”. De ahí la importancia de reflexionar si las instituciones y la cultura estudiada estén radical o parcialmente imposibilitadas para llevar adelante tareas que la “Interculturalidad” le asigna. Se requiere investigaciones profundas que profundicen esta veta fundamental en la construcción de un concepto de Interculturalidad que sea herramienta de emancipación.

Retomando algunos aspectos del debate actual respecto a esta noción de razón instrumental debemos decir que las visiones reduccionistas e hiperpositivistas no han sido debidamente analizadas críticamente y por eso no se tienen una idea clara de la diferencia entre un materialismo vulgar positivista y una posición crítica. La consecuencia fundamental de esta razón instrumental en la psiquis del hombre moderno es que sólo cree en una autoridad, típico de una visión materialista vulgar o del positivismo, sólo cree en la autoridad de la ciencia, pero a esta sólo la concibe de un modo muy estrecho y determinista, como clasificación de hechos previamente diseccionados del todo al que pertenecen y cálculo de probabilidades. En este horizonte las afirmaciones de que la justicia y la libertad son en sí mismas mejores que la opresión y la injusticia no son científicamente verificables. En palabras de Horkheimer,

Según la filosofía del intelectual moderno promedio, existe una sola autoridad, es decir la ciencia, concebida como clasificación de hechos y cálculos de probabilidades. La afirmación de que la justicia y la libertad son de por sí mejores que la injusticia y la opresión, no es científicamente verificable y, por lo tanto, resulta inútil. En sí misma, suena tan desprovista de sentido como la afirmación de que el rojo es más bello que el azul o el huevo es mejor que la leche.

Cuanto más pierde su fuerza el concepto de razón, tanto más fácilmente queda a merced de manejos ideológicos y de la difusión de las mentiras más descaradas. **El iluminismo disuelve la idea de razón objetiva, di-**

**sipa el dogmatismo y la superstición, pero a menudo la reacción y el oscurantismo sacan ventajas máximas de esta evolución.** (Horkheimer, 2002: 28)

Este es el atolladero al que ha conducido lo que T. Adorno y M. Horkheimer llaman la dialéctica del iluminismo<sup>8</sup>, como remate de las dinámicas descritas en la modernidad industrial capitalista. La famosa frase de Horkheimer “La razón subjetiva se somete a todo” (Horkheimer, 2002: 29), expresa esta situación de la crisis de la cultura y la razón de esta macrocultura moderna del capital. Esto porque no existe un anclaje en algún tipo de razón objetiva, por que considera que esta o no existe o es pura superstición y mitología.

Un proyecto de transformación profunda de la sociedad no puede sólo estar basada en lo que Horkheimer llama razón subjetiva, el hombre que se da sus propios fines, porque es muy frágil e inconsistente, es el pecado del logo centrismo de la macrocultura de la modernidad y el capital.

La razón subjetiva se somete a todo...Es proveedora...tanto de la ideología de la reacción y el provecho, como de la ideología del progreso y de la revolución (Horkheimer, 2002: 29)

Lo que estamos discutiendo aquí es la importancia de reflexionar en la actualidad los desafíos que nos plantea este remate en un callejón sin salida del Iluminismo y la “racionalidad” de la macrocultura de la sociedad moderna mercantil. La importancia o no de lo especulativo en el sentido filosófico y político deben ser re-planteados radicalmente para plantearse siquiera la posibilidad de un intercambio respetuoso y de diálogo entre las culturas, ya que el positivismo y la metafísica racional desmoronaron todo sentido profundo, humano y complejo al formalizarse. En una clara deshumanización del pensar, la metafísica racionalista erosiona y socava los fundamentos profundos de la civilización moderna occidental mercantil, volviendo todo lo fundamental meras formalidades insustanciales “democracia”, mayorías y minorías”, “política democrática”. Al formalizarse se visibiliza su insustancialidad y la imposibilidad de operar bajo formas igualitarias, de justicia social, de real igualdad entre los hombres etc., es decir, de ser sustanciales, como la propia metafísica racionalista exige de sus conceptos y fundamentos como todavía existen en Rousseau o Locke.

---

8 Aparte del presente libro de Horkheimer y desde otra óptica se puede ver también algunos elementos de la crítica de la razón instrumental en Adorno, T. y Horkheimer, M. *Dialéctica del Iluminismo*.

Los ideales y conceptos fundamentales de la metafísica racionalista arraigaban en la noción de lo humano en general, de la humanidad: su formalización implica la pérdida de su contenido humano. El punto hasta el cual esta deshumanización del pensar perjudica los fundamentos más hondos de nuestra civilización (Horkheimer, 2002: 30)

Horkheimer nos alerta frente a la realidad de que los primeros y grandes fundadores de la tradición filosófica que contribuyó al nacimiento de la democracia moderna no incurrieron en este tipo de error, que es general en el racionalismo instrumental posterior.

Nombra entre ellos a Locke, quien todavía afirmaba que su teoría del gobierno se relacionaba tanto con los enunciados de la razón de los cerebros de los hombres, como con los de la llamada “revelación”. Esta visión tiene un elemento de razón objetiva aunque sea bajo la forma conservadora de “revelación”. Locke intenta conciliar los contrarios borrando los matices. Locke no se pasó el trabajo de profundizar con rigor la discriminación entre la experiencia sensual y la experiencia racional, su doctrina política se funda más en la intelección racional y en deducciones que en la investigación empírica (Horkheimer, 2002: 31).

Horkheimer nos plantea que lo mismo se podría decir de Rousseau. Su teoría política y del contrato social se refiere más a la sustancia espiritual del hombre que a un comportamiento psicológico. Su teoría del contrato social se deriva de una teoría filosófica del hombre, según la cual el principio de mayoría en la política corresponde más a la naturaleza humana que el principio del poder. Es más, como Horkheimer explica, en la historia de la filosofía social, incluso el término “buen sentido común” está inseparablemente unido a la idea de verdad evidente en sí misma. Las últimas reflexiones sirven para mostrar cómo el empirismo y el racionalismo al principio no construyeron una separación absoluta entre razón subjetiva y razón objetiva, cosa que después llevó a una desaparición absoluta.

La razón subjetiva no encuentra aplicación alguna para semejante herencia. Tal razón manifiesta que la verdad es la costumbre y la despoja con ello de su autoridad espiritual. Hoy la idea de mayoría, despojada de sus fundamentos racionales, ha cobrado un sentido enteramente irracional. Toda idea filosófica, ética o política –cortado el lazo que la unía a sus orígenes históricos- muestra una tendencia a convertirse en núcleo de una nueva mitología, y esta es una de las causas por las cuales en determinadas etapas el avance progresivo de la ilustración, tiende a dar un salto hacia atrás, cayendo en la superstición y la locura.



# 6

**Pasos hacia una  
re-conceptualización  
de la noción de cultura y de  
Interculturalidad**



La razón subjetiva, podríamos decir, nace de una tendencia a construir el “logos” occidental desde Sócrates pasando por los filósofos de la edad media, la ilustración, rematando en los filósofos modernos, pero de ahí todo este fenómeno remata en la construcción de una nueva mitología, aunque ni siquiera puede ver que es más mitológica y supersticiosa que las posiciones a las que critica, porque precisamente la razón subjetiva corta totalmente el lazo que la explica, que le daba sentido y la articulaba a sus orígenes históricos y pasa a ser esta formalización y esterilización de la razón de que habla Horkheimer. (Horkheimer, 2002: 33)

Pero el énfasis en la crítica de la razón subjetiva es al menos discutible, ya que de lo que se trata no es de potenciar una nueva reconversión superficial y forzada de posiciones que creen en los fundamentos de la razón objetiva e instalarlos de forma capilar en una nueva visión objetiva de la razón. De lo que se trata es de impulsar una crítica recíproca para ir preparando las condiciones culturales y epistemológicas de un nuevo posicionamiento crítico.

Lo que en la primera parte fue designado como razón subjetiva es aquella actitud de la conciencia que se adapta sin reservas a la alineación entre sujeto y objeto, al proceso social de cosificación por miedo de caer, en su contrario, en la irresponsabilidad, la arbitrariedad, y de convertirse en mero juego mental. Por otra parte los sistemas actuales de la razón objetiva representan intentos de evitar que la existencia quede a merced del ciego azar. Pero los abogados de la razón objetiva corren peligro de quedar a la zaga de las evoluciones industriales y científicas; de afirmar valores ilusorios; de crear ideologías reaccionarias. Así como la razón subjetiva tiende a un materialismo vulgar, la razón objetiva manifiesta una propensión al romanticismo., y el intento filosófico más grande de construir una razón objetiva, el de Hegel debe su potencia incomparable a su comprensión crítica de ese peligro. Al igual que el materialismo vulgar, la razón subjetiva difícilmente puede evitar el caer en un nihilismo cínico; las enseñanzas tradicionales afirmativas de la razón objetiva denotan una afinidad con la ideología y la mentira. Las dos nociones de la razón no representan dos modalidades separadas e independientes del espíritu, aun cuando su oposición exprese una antinomia real. La tarea de la filosofía no consiste en tomar partido burdamente a favor de uno de los conceptos y en contra del otro, sino en fomentar una crítica recíproca para preparar así en lo posible, en el terreno espiritual la reconciliación de ambos en la realidad. (Horkheimer, 2002: 143, 144)

Sin embargo, no debemos dejar de tomar en cuenta la insistencia de Horkheimer sobre la importancia de la crítica a la razón subjetiva, como se vio en las páginas anteriores y se nota en la siguiente cita:

Puesto que la razón subjetiva aislada triunfa en nuestra época por doquier, con resultados fatales, la crítica ha de efectuarse necesariamente poniendo mayor énfasis sobre la razón objetiva que sobre los vestigios de la filosofía subjetivista, cuyas tradiciones genuinas aparecen ahora ellas mismas, a la luz de la avanzada subjetivación, como objetivistas. (Horkheimer, 2002: 144)

El gran dilema que estamos poniendo en el debate como punto de partida para la reflexión de una noción de cultura que nos haga avanzar frente a visiones y prácticas cosificantes no es el debate de las esencias de estas dos maneras de vivir y entender las dos nociones de razón que estamos debatiendo ampliamente en este capítulo. Sino en el hecho de que se cancelan una a la otra.

El elemento de falacia no reside sencillamente en la esencia de cada una de estas dos nociones, sino en la hipóstasis de una de ellas a expensas de la otra. Tal hipóstasis es consecuencia de la contradicción fundamental inherente a la condición del hombre. Por una parte la necesidad social de controlar la naturaleza ha condicionado siempre la estructura y las formas del pensamiento humano, concediendo así primacía a la razón subjetiva. Por otra parte, la sociedad no pudo reprimir enteramente el pensamiento que sobrepasa la subjetividad del interés egoísta y al cual el yo no pudo menos que aspirar. **Gracias a su autocrítica, la razón tiene que reconocer la limitación de los dos conceptos antagónicos de razón; tiene que analizar el desarrollo del abismo entre ambos, tal como aparece eternizado por todas las doctrinas propensas a triunfar ideológicamente sobre la antinomia filosófica en un mundo de antinomias. Debe comprenderse tanto la separación como la recíproca unión de ambos conceptos.** (Horkheimer, 2002: 144)

Luego de plantearnos la tensión entre las dos grandes formas de la razón y que, como dice el autor, debemos analizar y que se puedan reconciliar en la realidad, pasemos a analizar algunas construcciones de esta mitología moderna como “las mayorías”, o el “Estado”, etc., que se convierten en nuevos dioses porque se desarrolla una cantidad de técnicas y procedimientos para instalar su validez infinita como parte de esta razón formalizada:

El principio de mayoría, al adoptar la forma de juicios generales sobre todo y todas las cosas, tal como entran en funcionamiento mediante toda clase de votaciones y técnicas modernas de comunicación, se ha convertido en un poder soberano ante el cual el pensamiento debe inclinarse. **Es un nuevo dios, no en el sentido en el que lo concibieron los heraldos de las grandes revoluciones, es decir como una fuerza de resistencia contra la injusticia existente, sino como una fuerza que**

**se resiste a todo lo que no manifiesta su conformidad.** (Horkheimer, 2002: 33)

Lo importante no es si el principio de las mayorías es un principio inviolable o no, el problema es que la política y los fundamentos de la convivencia y la vida deben encajar en la adoración de estos nuevos dioses de la racionalidad instrumental mitologizada, construida por los nuevos sacerdotes de esta feligresía moderna. Es por estos motivos que Horkheimer saca la siguiente conclusión:

Este aparente triunfo del progreso democrático va devorando la sustancia espiritual que dio sustento a la democracia (Horkheimer, 2002: 33 y 34)

Lo que hemos tratado de mostrar con las ideas de Horkheimer como eje conductor es esta disociación de las aspiraciones y potencialidades humanas expresadas en el desarrollo de una razón subjetiva formalizada y la imposibilidad de una razón objetiva de ahí que llegamos a la culminación de esta formalización de la razón en la justificación de la opresión y la dominación.

De acuerdo con la razón formalizada, el despotismo, la crueldad, la opresión, no son malos en si mismos. (Horkheimer, 2002: 34)

Por medio de la razón formalizada es que se despliegan los esfuerzos de “modernización” de las sociedades latinoamericanas. De ahí que entendamos no sólo el etnocidio de las poblaciones indígenas y afrodescendientes de ayer y los procesos de etnofagia que se despliegan hoy, y que además puedan ser justificadas por la “razón”, como por ejemplo lo hace Hegel, justificando incluso el esclavismo: cuando éste se encuentra dentro de una estructura estatal, la justifica como “progreso”.

Con el conjunto de elementos planteados, entendamos por ejemplo la adhesión al autoritarismo y la barbarie de gruesas capas de la población de países como Chile o España, que no han llevado adelante nunca claramente una rechazo enfático y contundente a dos de las dictaduras más crueles de este último siglo y que siguen absolutamente impunes. Parecería que la razón instrumental ha logrado conquistar los cuerpos y almas de estas poblaciones de una forma más vigorosa que en otros países y parecería premonitoria la frase de Horkheimer:

Aún si un grupo de hombres esclarecidos se dispusiera a luchar contra el mayor mal imaginable, la razón subjetiva tornaría casi imposible señalar la naturaleza del mal y la naturaleza de la humanidad, que exigen perentoriamente la lucha. (Horkheimer, 2002: 34)

Bajo este diagnóstico que presentamos de la situación de la macrocultura de la modernidad liberal, se ve claramente que un tipo de planteamiento que implica el “ver” al otro, el “respetar” al otro, el “dialogar” con el otro es imposible. La razón formalizada impide ver al otro, dialogar con él, respetarlo. Sólo desmontando la razón formalizada será posible un esfuerzo realista y viable para establecer una noción de vínculo “inter” (cultural). Al menos con esta macrocultura moderna mercantil que instrumentaliza todo y a todos, lo que muestran las ideas descritas es que es ensimismada y solipsista.

Lo que tratamos de mostrar en este apartado es que no es sólo un tema del desarrollo y las lógicas del capitalismo a secas lo que se debe desmontar y reconstruir, sino verdaderamente una macrocultura, que es mucho más grande y abarcadora que solamente el capitalismo como estructura y modelo económico. Lo que hace que esta macrocultura no puede ver ni oír ni dialogar es que la razón formalizada se ha impuesto de tal forma en nuestras almas que los que sólo viven en esta macro cultura ven extinguirse lo poco de vida interior que tienen.

La sensibilidad ante la belleza tanto en la naturaleza como en el arte, se anuda mediante mil tenues hilos a estas representaciones supersticiosas (Aun la tendencia a la pulcritud, gusto moderno por excelencia parece estar arraigado en creencias mágicas). **Cuando el hombre moderno corta esos hilos, ya sea burlándose de ellos, ya sea ostentándolos, podrá conservar todavía un rato de placer, pero su vida interior se habrá extinguido.** (Horkheimer, 2002: 36)

Insistamos en la importancia de comprender que un tipo de cultura como la que analizamos conduce a la casi totalidad de los que participan en este horizonte cultural a **extinguir su vida interior**. No puede haber ningún tipo de diálogo ni capacidad de oír de sujetos que carecen de vida interior. La razón formalizada y la razón instrumental han copado todo. Las relaciones ínter subjetivas no pueden escapar a una formalización o instrumentalización casi absoluta.

La alegría que sentimos en presencia de una flor o por la atmósfera de un cuarto, no podemos atribuirla a un instinto estético autónomo. **La perceptividad estética del hombre se ve ligada en su prehistoria con diversas formas de idolatría; la creencia en la bondad o santidad de una cosa precede a la alegría por su belleza. Esto no vale menos respecto a nociones tales como las de libertad y humanidad.** (Horkheimer, 2002: 37,38)

Lo que queremos recalcar con esta cita es que existen hilos profundos hacia los orígenes de la humanidad que nos unen con el sentido que le damos a las cosas como “bueno” “malo”, o la idea de libertad y humanidad. Cuando creemos que sólo a partir de la razón subjetiva, instrumental y formalizada podemos dar cuenta de fenómenos tan complejos es cuando rompemos estos hilos que nos unen a lo que Horkheimer llama razón objetiva.

Pongamos un ejemplo del propio Horkheimer:

Acaso los hijos imiten al padre que tenía propensión a dar largos paseos, pero una vez suficientemente avanzada la formalización de la razón, pensarán haber cumplido con el deber para con su cuerpo al seguir un curso de gimnasia obedeciendo los comandos de una voz radiofónica. (Horkheimer, 2002: 38, 39)

Es decir que lo que hacemos empieza a carecer de sentido, o más bien el sentido instrumental y formal es todo, y el sentido profundo, el hacer las cosas por amor a ellas mismas queda absolutamente eliminado, todo se hace para servir a algún fin pragmático. Por eso es que “su vida interior se ha extinguido”. Esto no es poca cosa, es uno de los elementos de decadencia y crisis más significativos de la macrocultura del capital. Hoy incluso estamos programados desde antes de nacer, en todos los aspectos de la vida y durante toda la vida a aceptar y vivir inmersos en estas formas extremas de la razón instrumental.

La sociedad del siglo XXI ya no se inquieta a causa de semejantes incongruencias. Para ella existe una sola manera de alcanzar un sentido: servir a un fin (Horkheimer, 2002: 39)

El fin supremo en esta sociedad es la conversión de todo en mercancía sujeta a compra y venta en el mercado. Por lo tanto, la tendencia a la cosificación del ser humano y la pérdida de sentido de lo más importante de la llamada cultura.

La cosificación es un proceso que puede ser observado remontándose hasta los comienzos de la sociedad organizada o del empleo de herramientas. Sin embargo, la transmutación de todos los productos de la actividad humana en mercancías sólo puede llevarse a cabo con el advenimiento de la sociedad industrial. Las funciones ejercidas otrora por la razón objetiva, por la religión autoritaria o por la metafísica han sido adoptadas por los mecanismos cosificantes de aparato económico anónimo. (Horkheimer, 2002: 40)

Los mecanismos cosificantes del aparato económico, como lo llama Horkheimer, empiezan a sustituir todo lo que antes se llamaba cultura. Su apariencia es la misma, pero se han convertido en mercancías culturales. La moderna sociedad y su macrocultura adecuada a la razón instrumental y a todo este mecanismo de cosificación subsume todo y determina el rango de importancia de las cosas en función de su adecuación a la razón formalizada y a la valorización del valor, que es para lo que se produce cualquier cosa.

Así llegamos a la consolidación, en el siglo XX, del pragmatismo y su pertinaz forma de potenciar la razón formalizada o razón subjetiva.

Nada, ni siquiera el bienestar material que presuntamente ha reemplazado la salvación del alma como meta suprema del hombre, tiene valor en sí mismo y por sí mismo, ninguna meta es por sí mejor que otra.

El pensamiento moderno ha intentado convertir este modo de ver las cosas en una filosofía, tal como la presenta el pragmatismo. Constituye el núcleo de esta filosofía la opinión de que una idea, un concepto o una teoría no son más que un esquema o un plan de acción, y que por lo tanto la verdad no es sino el "éxito" de la idea...El pragmatismo refleja una sociedad que no tiene tiempo de recordar ni de reflexionar (Horkheimer, 2002: 42, 43)

De esta forma, las tendencias pragmáticas y la razón formalizada se potencian mutuamente, constituyéndose en los pilares de la construcción de un tipo de visión de la cultura y de los horizontes que este se propone totalmente adecuados para los fines de la cosificación y la enajenación de la vida, acorde a las funciones fundamentales de la macrocultura moderna mercantil.

Lo fundamental de la modernidad es enseñar a olvidar sistemáticamente, como dice E. Dussel. Uno de los aspectos más importantes de la macrocultura moderna es esta imposibilidad de recordar ni de reflexionar, pero como hecho fundante de la inter-subjetividad. Es más, necesita no reflexionar ni recordar para preservar las construcciones mercantiles y cosificantes de las que depende y las verdades se desvanecen en el aire

La probabilidad o, mejor dicho, la calculabilidad sustituye a la verdad, y el proceso histórico que dentro de la sociedad tiende a convertir la verdad en una frase fuera recoge, por así decirlo, la bendición del pragmatismo que hace de ella una frase fuera dentro de la filosofía. (Horkheimer, 2002: 44)

El conjunto de elementos descritos, pero sobre todo la profundización de las tendencias pragmáticas de la macrocultura moderna, fundamentan la tendencia a percibir a todas las personas como objetos y a estos sólo como elementos cósicos en la cadena de medios y fines del pragmatismo.

En el pragmatismo, por pluralista que pueda aparecer, todo se convierte en mero objeto y por ello en última instancia en una sola y la misma cosa, en un elemento en la cadena de medios y efectos.... El pragmatismo trata de retraducir toda comprensión a mero comportamiento. Empeña su amor propio en no ser en sí mismo nada más que una actividad práctica que se diferencia de la intelección teórica, la cual, según las enseñanzas pragmatistas, o es sólo un nombre dado a sucesos físicos o no significa sencillamente nada. (Horkheimer, 2002: 45, 47)

El pragmatismo, al orientar toda comprensión hacia su re-traducción, a simples comportamientos sin reflexión y sin recuerdos, potencia al máximo las tendencias al automatismo y a la deshumanización de las personas en esta macrocultura. Es el ejemplo típico del tecnócrata que es experto en medios y no tiene fines, o se ajusta a cualquier fin, la lógica del mercenarismo, travestida por siglos de pragmatismo en "virtud moderna". Lo peor de esto es que todos tendemos a este tipo de comportamiento en mayor o menor medida. Los medios son todo, los fines no existen ni importan.

El pragmatismo, al intentar la conversión de la física experimental en el prototipo de toda ciencia y el modelamiento de todas las esferas de la vida espiritual según las técnicas de laboratorio, forma pareja con el industrialismo moderno, para el que la fábrica es el prototipo del existir humano, y que modela todos los ámbitos culturales según el ejemplo de la producción en cadena sobre una cinta sin fin o según una organización oficinesca racionalizada. (Horkheimer, 2002: 48)

Aquí vemos con claridad una síntesis de las características "culturales" de esta macrocultura moderna, modelada por el pragmatismo y por las tendencias del industrialismo, donde toda esfera de la vida espiritual es reducida a una visión de laboratorio. Este es el componente clave de esta razón subjetiva y formalizada que marchita las aspiraciones de desarrollo espiritual, "que requiere cualquier pueblo para vivir", como planteábamos con Martí. O se despliega, por el contrario el consumo acrítico y conservador de las religiones institucionalizadas que domesticar las almas de los pueblos y los amoldan a las necesidades del capital y las relaciones coloniales. Pero, vemos también la importancia de las lógicas y dinámicas de la construcción de la sociedad como una gran fábrica, como "prototipo" del existir humano. Se modela así todos, absolutamente todos los **ámbitos culturales** que son gradualmen-

te adecuados a las necesidades fundamentales de la producción material y subjetiva de esta macrocultura enajenante y que tiende sistemáticamente a la cosificación y no al diálogo, menos a la tolerancia.

La neutralización de la razón, que la priva de toda relación con los contenidos objetivos y de la fuerza de juzgarlos y la degrada a una capacidad ejecutiva que se ocupa más del *como* que del *que*, va transformándola en medida siempre creciente en un mero aparato estólido, destinado a registrar hechos. La razón subjetiva pierde toda espontaneidad, toda productividad, toda fuerza, para descubrir contenidos de una especie nueva y de hacerlos valer: pierde lo que comporta su subjetividad... se vuelve incapaz de afrontar con éxito las tareas puramente formalistas a las que se ve reducido. (Horkheimer, 2002: 52)

Cuando retomamos la relación del pragmatismo con la primacía de la razón subjetiva comprendemos la importancia de profundizar las características esenciales de la macrocultura moderna. La rutina del pensamiento subjetivo que sólo registra hechos y se ha convertido en un aparato "estúpido" que no puede ni cumplir ni siquiera las tareas formalistas a la que se lo ha reducido.

Las consignas todopoderosas, los métodos artificiales de reproducción que homogeneizan y clasifican a los seres humanos aún antes de que nazcan –son reflejo de un proceso que tiene lugar en el pensar mismo, y conduce a un sistema de prohibición del pensamiento que finalmente ha de terminar en la estupidez subjetiva cuyo modelo es la imbecilidad objetiva de todo contenido vital. El pensar en sí tiende a ser reemplazado por ideas estereotipadas. (Horkheimer, 2002: 53)

Esta macro cultura nos está llevando –como mostramos en la cita anterior de Horkheimer- a un sistema complejo y sofisticado de pragmatismo, razón formalizada en la que se va sistemáticamente construyendo la prohibición del pensamiento. El pensar es sustituido por estereotipos producidos por el pragmatismo, la tecnocracia y la razón formalizada. Esto potencia las tendencias al automatismo y a la deshumanización, al ser sistemáticamente interiorizadas en las personas. La función fundamental de la escuela es interiorizar estas construcciones modernas.

La transición de la razón objetiva a la subjetiva no se debió a ninguna casualidad, y no pudo darse marcha atrás arbitrariamente, en un momento dado, en el proceso de la evolución de las ideas. Si la razón subjetiva, bajo la forma de iluminismo, logró disolver la base filosófica de Artículos de fe que habían sido parte esencial de la cultura occidental, sólo pudo hacerlo porque esta base había demostrado ser demasiado

débil. Su reanimación resulta por lo tanto enteramente artificial: sirve para llenar un vacío. Se ofrecen las filosofías de lo absoluto como mágico instrumento para la salvación del caos. (Horkheimer, 2002: 58)

El tránsito que hemos ido mostrando en las páginas precedentes, de una razón objetiva a una subjetiva en la macrocultura occidental, como se ve en la cita anterior, no se resuelve retomando espontáneamente un tipo de razón objetiva que hoy no existe en la macrocultura moderna. Responde a todo un proceso histórico y su reanimación resulta artificial, como dice Horkheimer. Aquí podemos encontrar la explicación a un sin número de esfuerzos encaminados a una reanimación artificial del componente objetivo de la macrocultura moderna, que lleva a una crisis peor de esta macrocultura porque las filosofías de razón objetiva son estandarizadas para fines específicos. Por ejemplo, pretender una cierta armonía entre la macrocultura moderna occidental y los aspectos inofensivos de las culturas indígenas folclorizadas y fosilizadas para consumo de las élites y clases medias. O lo más tradicional, las adaptaciones filosóficas y religiosas que cumplen funciones claramente vinculadas a los poderes establecidos. Otro ejemplo es la transformación los restos del pensar mitológico en recursos útiles para la cultura de masas.

Se observa actualmente una tendencia general a reanimar teorías pasadas pertinentes a la razón objetiva, con el fin de dar un fundamento filosófico a la jerarquía –en proceso de rápida descomposición– de los valores generalmente aceptado. Junto con curas psíquicas pseudo religiosas o semicientíficas, con el espiritismo... adaptaciones populares de filosofías objetivistas clásicas, se recomiendan ontologías medievales para uso moderno. (Horkheimer, 2002: 57, 58)

Volvemos a insistir en que, luego de entrada la macrocultura de la modernidad mercantil a su fase de razón subjetiva, muchos de los intentos de volver a una razón objetiva refuerzan la lógica y la dinámica de la razón subjetiva, por mucho que intente compensarla o neutralizarla. Porque son esfuerzos de recobrar una razón objetiva adecuada y producida por las lógicas y las dinámicas de esta época de la razón subjetiva.

La función social de estos intentos de resucitar el sistema de la filosofía objetivista, de la religión o superstición, consiste en reconciliar el pensamiento individual con las formas modernas de manipulación de las masas. (Horkheimer, 2002: 60)

En última instancia, toda forma de recuperar la razón objetiva en esta época, producida o articulada por la sociedad mercantil de masas, resulta

peor que la pura preeminencia del pensamiento subjetivo y se convierte en herramientas de la política y las necesidades de las elites.

Si por un lado Horkheimer nos advierte frente a estas posiciones de una retoma simplona e inconsistente de una razón objetiva, igualmente plantea que la profundización del pragmatismo y de la razón subjetiva nos lleva a las posiciones del positivismo y su visión de identificar conocimiento y ciencia en un callejón sin salida, en la que se limita a enunciar y enumerar hechos y cosas. Es decir, a ser uno de los elementos centrales de la cosificación de la vida y las personas. Este es un elemento fundamental de la crítica de la macro cultura moderna que debe ser tomada en cuenta. La teoría crítica no es un positivismo. Todo lo contrario, es una denuncia y una crítica al positivismo.

La ciencia moderna, tal como la entienden los positivistas, se refiere esencialmente a enunciados respecto a hechos y presupone, por lo tanto, la cosificación de la vida en general y de la percepción en especial. Esta ciencia ve al mundo como un mundo de hechos y de cosas y descuida la necesidad de ligar la transformación del mundo en hechos y en cosas con el proceso social. Precisamente el concepto de "hecho" es un producto: un producto de la alineación social....**La tarea de la reflexión crítica no es tal sólo comprender los diversos hechos en su evolución histórica** –y aun esto implica notablemente más que lo que jamás hubiera soñado la escolástica positivista-, **sino también captar el concepto del hecho mismo, en su evolución y con ello en su relatividad.** La escisión mecánica entre génesis y cosa es uno de los puntos débiles del pensar dogmático, y subsanar esta deficiencia es una de las tareas más importantes de una filosofía que no confunde una forma coagulada de la realidad con una ley de la verdad. Debido a la identificación de conocimiento y ciencia, el positivismo limita la inteligencia a funciones necesarias para la organización de un material ya conformado por los moldes de esta cultura comercial...Semejante limitación convierte a la inteligencia en sierva del aparato de producción....(Horkheimer, 2002: 72, 73, 74)

Luego de esta revisión de nociones clave que nos plantea Horkheimer en la primera parte de la crítica de la razón instrumental, nos plantea que el sujeto no tiene márgenes de desarrollo en esta realidad de una razón formalizada. Rematando en un análisis por demás interesante respecto a la condena del sujeto y a la realidad de que esta sociedad enfrenta y destruye al sujeto.

El triunfo de la razón subjetiva, formalizada, es también el triunfo de una realidad que se enfrenta con el sujeto como absoluta y arrolladora. (Horkheimer, 2002: 84)

Veamos esta otra cita en la que, con más precisión, el autor define la situación del sujeto en esta sociedad de formalización de la razón:

He aquí lo que confiere a la sociedad industrial moderna su aspecto nihilista. Una subjetivación que eleva al sujeto, al mismo tiempo lo condena. (Horkheimer, 2002: 82)

Uno de los elementos centrales que retoma la crítica de Horkheimer y que nos sirve para replantearnos la noción de cultura, y por lo tanto la de Interculturalidad desde una visión crítica, es la idea acerca de la naturaleza:

La igualación de razón y naturaleza, con la cual se rebaja a la razón y se enaltece a la naturaleza en bruto, es una típica conclusión sofística de la era de la nacionalización. La razón subjetiva instrumental o bien alaba a la naturaleza como pura vitalidad o bien la menosprecia como fuerza bruta, en lugar de considerarla un texto que debe ser interpretado por la filosofía y que, leído correctamente, desplegará una historia de padecimiento infinito. (Horkheimer, 2002: 106)

Y saca la conclusión fundamental:

Sin cometer el error de igualar a la naturaleza con la razón, la humanidad ha de intentar la conciliación de ambas (Horkheimer, 2002: 106)

Aquí debemos precisar que la propuesta de Horkheimer de conciliar naturaleza con razón es un elemento central de la construcción de una noción de cultura, como lucha frente a las tendencias cosificadoras de la macrocultura moderna.

La formalización de la razón, conduce a una situación paradójica de la cultura. Por un lado, el destructivo antagonismo entre el yo y la naturaleza alcanza en esta era su punto culminante: se trata de un antagonismo que sintetiza la historia de la civilización burguesa. El intento totalitario de someter la naturaleza reduce al yo, al sujeto humano, a la condición de mero instrumento de represión. Todas las demás funciones del yo aparecen desprestigiadas. (Horkheimer, 2002: 135)

Estamos viviendo claramente en una macrocultura que de una u otra manera refuerza y potencia la condición de “mero instrumento” del sujeto humano. Esta es la lucha que debemos dar para construir los elementos de superación de esta macrocultura. Y replantearnos la idea de que se constituya en la cultura común que articule el diálogo entre las diferentes culturas, supuesto implícito de las nociones conservadoras de Interculturalidad.

Bajo los supuestos básicos por los que se mueve la noción conservadora de Interculturalidad, ésta seguirá siendo lamentablemente una utopía irrealizable pero, a la vez, seguirá sosteniendo y potenciando procesos de inclusión subordinada y reconocimientos distorsionados funcionales a las formas de dominación.

## Bibliografía

- ADORNO, Theodor (1999).** *Mínima Moralia: Reflexiones desde la vida dañada*. España: Taurus
- ADORNO, T. y HORKHEIMER, M. (1944, 1969).** *Dialéctica del Iluminismo*. México: Sudamericana.
- ASSADOURIAN, C. Sempat (1989).** *Modos de producción en América Latina*. México: Siglo XXI.
- BARNACH, Ernesto (1997).** “La nueva educación indígena en Ibero América” En: Revista Iberoamericana de Educación, N° 13.
- BRETON SÓLO, Víctor (2001)** *Capital social, etnicidad y desarrollo*. En: Revista Yachaicuna, No 2. Editorial ICCI. Quito.
- CAVALCANTI, Ricardo (1999).** *Escolas e escrita em comunidades indígenas do Brasil Central*. Tesis de Maestría Universidad Federal do Rió de Janeiro. (Mimeografiado)
- CAVALCANTI, Ricardo (2005).** *Da relutância selvagem do pensamento. Memória social nos Andes Meridionais*, PPGAS/ Museu Nacional/ Universidade Federal do Rió de Janeiro, tesis de doctorado, Rió de Janeiro.
- CAVALCANTI, Ricardo (2007).** *Para abordar la Interculturalidad: apuntes críticos a partir de (y sobre) la nueva educación escolar indígena en Sudamérica*. En: *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM* No 13. Paris.
- DIAZ-POLANCO, Héctor (1998).** “Autodeterminación, autonomía y liberalismo” En: *Autonomía Indígenas. Diversidad de culturas, igualdad de derechos*. Serie 6, Aportes para el debate. Quito: Editorial ALAI.
- DIAZ POLANCO, Héctor (2005).** *Etnofagia y multiculturalismo*. Disponible en: <http://www.paginadigital.com.ar/Articulos/2005/2005terc/educacion3/etnofagia-131205.asp>.
- DE SOTO, Hernando (2000).** *El misterio del Capital*. Lima: Editora El Comercio.
- FANON, Frantz (1967, 2001).** *Black Skin, White Másk*s. NY Grove Press. García, Fernando (coordinador). *Las sociedades interculturales: un desafío para el siglo XXI*. Quito: FLACSO.

- FOUCAULT, Michael (1999).** *Vigilar y Castigar, el nacimiento de la prisión.* México: Siglo XXI.
- FORNET, Raúl (2000).** *Interculturalidad y Globalización.* Editorial DEI, San José Costa Rica.
- FORNET, Raúl (2003).** “Supuestos, límites y alcances de la filosofía intercultural” En: *Revista Brocar. Cuadernos de investigación histórica*, N° 27. La Rioja.
- FORNET, Raúl (2004).** *Reflexiones de Raúl Fonet-Betancourt sobre el concepto de Interculturalidad.* México: Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe.
- FORNET, Raúl (2007).** *Interculturalidad y Religión.* Quito: Abya Yala.
- FREIRE, Paulo (1999).** *Pedagogía del Oprimido.* La Paz: Editorial Santiago.
- GARCIA, Álvaro (1999).** *Reproletarización, nueva clase obrera y desarrollo del capital industrial en Bolivia. 1952 -1998.* La Paz: Muela del Diablo.
- GARCIA, Álvaro (2001).** *La condición obrera.* La Paz: IDIS-Comuna.
- GOODY, Jack (1977).** *Domestication of the Savage Ming.* Cambridge: Cambridge University Press,
- GILLY, Adolfo (2006).** *Historia a Contrapelo.* Editorial ERA. México.
- HORKHEIMER, Max (1967, 2002).** *Crítica de la Razón Instrumental.* Editora Nacional, Madrid.
- JAMESON, Frederick (1996).** *Teoría de la modernidad.* Madrid: Trotta.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1962).** *La Pensée sauvage.* París: Editorial Plon.
- LÓPEZ, Luis, KUPER, Wolfgang (1999).** “La educación intercultural bilingüe en América Latina: balance y perspectivas” En: *Revista Iberoamericana de Educación*, N° 20.
- MARX, Carlos (1946).** *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel.* Buenos Aires: Claridad.
- MARX, C. y ENGELS, F. (1976).** *El Capital*, Tomo III, Editorial Siglo XXI. Mexico.
- MARX, Carlos (1982).** *Grundrisse, Elementos fundamentales para la crítica de la economía política.* Borrador de 1857- 1858, Volumen 1. Editorial Siglo XXI. México.
- MARX, Carlos (1985).** *Grundrisse, Lineas fundamentales para la crítica de la economía política.* Borrador de 1857- 1858, Volumen 1 y Volumen 2. Editorial Fondo de Cultura Económica. México.
- MARX, Carlos (1990).** *El Capital.* Tomo I. México: Siglo XXI.
- MAUSS, Marcel (1903, 1968).** *Esquisse d'une théorie générale de la magie”, dans Sociologie et Anthropologie.* Presses Universitaires de France.

- PATZI, Félix (2007).** *Etnofagia Estatal, modernas formas de violencia simbólica. Análisis de la reforma educativa en Bolivia*. La Paz: Editorial DRIVA.
- QUIJANO, Aníbal (1999).** “La colonialidad del poder. Cultura y conocimiento en América Latina”, En: Castro-Gómez, Guariola-Rivera y Millán de Benavides (editores). *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica post colonial*: Colección Pensar/Centro. Santa Fé de Bogotá: Editorial Javeriano.
- RAMÓN, Galo (1998).** “Avances en la propuesta del país plurinacional” En: *Aportes al tema de los derechos indígenas*. Mesa de concertación sobre las propuestas del movimiento indígena. Quito.
- RUBIN, Isaac Illich (1977).** *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*. México: P y P.
- TUBINO, Fidel (2005).** “La praxis de la Interculturalidad en los Estados nacionales Latinoamericanos” En: Revista Cuadernos Interculturales, N° 5, México.
- VERAZA, Jorge (1987).** *Para la crítica a las teorías del imperialismo*. México: Editorial Itaca.
- VIAÑA, Jorge (2008).** *Re conceptualizando la Interculturalidad*. En: David Mora y Silvy De Alarcón (coords.). *Investigar y Transformar*. La Paz: Ediciones CAB.
- VIAÑA, Jorge (2009).** “Fundamentos para una metodología crítica en investigación educativa y acción pedagógica” En: David Mora y otros. *Metodología de investigación cualitativa e investigación acción participativa*. La Paz: III - CAB.
- WALSH, Catherine (2000).** “Interculturalidad, políticas y significados conflictivos” En: Revista Nueva Sociedad, N° 165, Caracas.
- WALSH, Catherine (2001).** *La Interculturalidad en la educación*. Lima: Ministerio de Educación.
- WALSH, Catherine (2002).** “(De) construir la Interculturalidad” En: Norma Fuller (edit.). *Interculturalidad y política. Desafíos y posibilidades*. Lima.
- ZIZEK, Slavoj (1997).** “Multiculturalism, or, the Cultural Logic of Multinational Capitalism” En: *New Left Review*, N° 225.