

# Interculturalidad ¿neoliberal? O Neoliberalismo intercultural

Interculturalidade neoliberal ou  
Neoliberalismo intercultural?

Neoliberal interculturality or  
Intercultural neoliberalism

María Dolores Bazán  
Centro de Investigaciones Sociales y Educativas del Norte argentino  
Universidad Nacional de Salta. Argentina  
sacchibazan@gmail.com

Fecha de recepción: 16 de abril de 2014.  
Fecha de revisión: 5 de junio de 2014.  
Fecha de aceptación: 18 de agosto de 2014.

15

## / RESUMEN /

Interesa en el presente artículo abordar los múltiples significados y usos que se le atribuyen al término interculturalidad, entendiéndolo como un objeto construido históricamente en la trama de un complejo de relaciones políticas, económicas, sociales y culturales. La interculturalidad no es un concepto ni una simple formulación interpretativa, sino más bien refiere a una “consigna y una maquinaria, un aparato discursivo” (Cavalcanti-Schiel, 2007) Esto partiendo de un hecho aparentemente paradójico: durante los años 90 del siglo XX, década de la consolidación del poder financiero mundial y en la que se produce la extensión del neoliberalismo como matriz económica y forma de gobierno que provoca crisis, violencia, fracturas graves en casi todos los países de la región y formas de exclusión cada vez más aberrantes, se introducen a la vez y de modo contradictorio, toda una serie de reformas, incluido el texto de la nueva constitución en Argentina, que reposiciona el problema indígena y el de la educación, en particular, creando estrategias educativas (programas y proyectos de Educación Intercultural Bi-

lingüe o EIB), que se presentan como capaces de contribuir a la superación de la exclusión histórica y como reafirmación de los proyectos etnopolíticos de algunos pueblos indígenas.

Palabras claves: interculturalidad, neoliberalismo, Educación Intercultural Bilingüe, pueblos indígenas.

### **// RESUMO //**

Importa, no presente artigo, abordar os múltiplos significados e usos atribuídos ao termo interculturalidade, entendendo-o como um objeto construído historicamente na trama de um complexo de relações políticas, económicas, sociais e culturais. A interculturalidade não é um conceito nem uma simples formulação interpretativa, antes referindo-se a “um postulado e uma maquinaria, um aparato discursivo” (Cavalcanti-Schiel, 2007) Partimos de um fato aparentemente paradoxal: durante os anos 90 do século XX, década da consolidação do poder financeiro mundial e durante a qual se produz a expansão do neoliberalismo como matriz económica e forma de governo provocadoras de crises, violência, fraturas graves em quase todos os países da região e formas de exclusão cada vez mais aberrantes, introduz-se ao mesmo tempo e de modo contraditório todo um conjunto de reformas, incluindo a nova redação da constituição na Argentina, que reposiciona o problema indígena e em particular o problema da educação, criando estratégias educativas (programas e projetos de Educação Intercultural Bilingue, ou EIB) apresentadas como capazes de contribuir para a superação da exclusão histórica e como reafirmação dos projetos etnopolíticos de alguns povos indígenas. 16

Palavras chave: interculturalidade, neoliberalismo, Educação Intercultural Bilingue, povos indígenas.

### **/// ABSTRACT ///**

This article is interested in addressing the multiple meanings and uses attributed to the term interculturalism, understood as a historically constructed object in a context of political, economic, social and cultural relations. Interculturalism is not a concept or a simple interpretative formulation, but rather it refers to a "slogan and device, a discursive apparatus" (Cavalcanti-Schiel, 2007). This is based on a seemingly

paradoxical fact: during the 90s of the XXth century, there occurs the consolidation of the global financial power with the extension of neoliberalism as economic matrix and form of government. This situation causes crises, violence, serious fractures in almost all countries in the region and ways of increasingly terrible exclusion are introduced. Simultaneously and in a contradictory manner, a series of reforms, including the text of the new constitution in Argentina, which reestablishes the topic of the aboriginal problem and especially that of education, creating educational strategies (programs and projects Intercultural Bilingual Education or EIB), which are presented as able to contribute to overcoming the historical exclusion and as a reaffirmation of the ethno-political projects of some indigenous peoples.

Key words: interculturalism, neoliberalism, Intercultural Bilingual Education, Indigenous peoples.



Interesa en el presente artículo abordar los múltiples significados y usos que se le atribuyen al termino **interculturalidad**, entendiéndolo como un objeto construido históricamente en la trama de un complejo de relaciones políticas, económicas, sociales y culturales. La interculturalidad no es un concepto ni una simple formulación interpretativa, sino más bien refiere a una “*consigna y una maquinaria, un aparato discursivo*” (Cavalcanti-Schiel, 2007). Esto partiendo de un hecho aparentemente paradójico: durante los años 90 del siglo XX, década de la consolidación del poder financiero mundial y en la que se produce la extensión del neoliberalismo como matriz económica y forma de gobierno que provoca crisis, violencia, fracturas graves en casi todos los países de la región y formas de exclusión cada vez más aberrantes, se introducen a la vez y de modo contradictorio, toda una serie de reformas, incluido el texto de la nueva constitución en Argentina, que *reposiciona* el problema indígena y el de la educación, en particular, creando estrategias educativas (programas y proyectos de Educación Intercultural Bilingüe o EIB), que se presentan como capaces de contribuir a la superación de la exclusión histórica y como reaffirmación de los proyectos etnopolíticos de algunos pueblos indígenas.

Ahora bien ¿Cómo comprender esta aparente paradoja de la combinación entre la extensión del neoliberalismo como matriz económica y la inclusión de la perspectiva

intercultural? ¿Desde qué punto de vista más general podemos abordar estos procesos de interculturalidad y/o educación intercultural que se fueron expandiendo en nuestra región a partir de las últimas décadas del siglo pasado a fines de comprender su imbricación con otros procesos históricos, sociales, políticos y económicos? ¿Cuál es la historia previa a la emergencia de la EIB de la relación entre las comunidades indígenas y los proyectos educativos? ¿Desde cuándo comienza a ser educativamente ventajosa y políticamente útil la educación para el indígena en la región? Todas estas preguntas, consideramos pueden ayudarnos a vislumbrar de modo más general cómo se vinculan histórica y estructuralmente las estrategias de poder neoliberales y la educación intercultural.

En el marco de nuestras investigaciones venimos sistematizando y caracterizando los alcances de los conceptos multiculturalismo e interculturalidad, en el pensamiento político latinoamericano contemporáneo y en el campo pedagógico en particular, en tanto hoy, en el campo de la reflexión sobre la enseñanza y la educación, aparece el *discurso* del multiculturalismo y la interculturalidad, orientando y fundando las políticas y reformas educativas en Argentina y en otros países de América. Asumimos no obstante que los conceptos de multiculturalismo e interculturalidad son términos diferentes con contenidos semánticos diferenciados y consideramos la necesidad de clarificar y distinguir su significado (Walsh, C. 2002; García-Canclini, 2004)<sup>1</sup>.

18

## SI SE TRATA DEL MULTICULTURALISMO

No existe un solo multiculturalismo, sino varios y hasta inconmensurables concepciones y materialización del mismo. Fermeñas (2007) afirma que “situar el multiculturalismo” implica el reconocimiento de las nuevas formas de conflictividad social en torno a lo que se ha dado en llamar los “nuevos movimientos sociales” que constitu-

---

<sup>1</sup> Antolínez Domínguez (2011), siguiendo a Dietz (2007), menciona que interculturalidad, multiculturalidad (y pluriculturalidad) son términos diferentes, entendiéndolo que “interculturalidad” refiere a procesos de interacción, negociación, comunicación y conflicto en “deseables” condiciones igualitarias entre diferentes grupos culturales. Frente a ello, la “multiculturalidad” sería un término puramente descriptivo que recoge la multiplicidad de grupos culturales en un contexto dado sin que haya una interacción necesaria entre ellos. Finalmente, por pluriculturalidad sugiere una pluralidad histórica y actual en la que varias culturas comparten un espacio territorial y conforman una identidad nacional. Distingue “interculturalidad” y “multiculturalidad” frente a “interculturalismo” y “multiculturalismo”. Los dos primeros responderían al plano fáctico de los hechos que se dan mientras que los segundos se ubicarían en el plano normativo y de propuestas sociopolíticas y éticas.

yen “una extraña multiplicidad” y que incluye una variedad de movimientos: el ecologismo, el feminismo, los movimientos gay-lesbicos, los movimientos de jóvenes, los pacifistas, y los movimientos étnicos, todos ellos centrados en cuestiones de identidad, y cuyas actividades se encuadran dentro de la “ideología de la identidad” o las “políticas de la identidad”. Es decir nuevos sujetos colectivos movilizadores, que persiguen – prevenir, impedir o promover- un cambio social fundamental (Femenias, 2007: 23-67). Cabe mencionar no obstante que la autora plantea desde el comienzo de su libro la dificultad que implica el abordaje de esta temática tan de “moda” y en torno a la cual se han producido cientos de obras desde las más variadas perspectivas.

Aunque pueda pensarse que el multiculturalismo en su versión actual, este vinculado a la emergencia de grupos sociales que antes eran invisibles, estos colectivos, por ejemplo el de los indígenas, el de las mujeres, los gays y lesbianas, tienen una larga tradición de lucha contra su opresión. El origen del movimiento feminista, se remonta a la Revolución Francesa; el del movimiento gay al siglo pasado y los pueblos indígenas americanos atestiguan una historia de reivindicaciones y luchas por los me-  
19  
nos durante los últimos cinco siglos aunque hayan constituido una suerte de “presencia ausente” en los imaginarios nacionales latinoamericano. Si bien será a partir de los años 60-70 cuando estos movimientos reinicien un lento camino en su visibilización y en su constitución como actores sociales colectivos quizás la novedad pase por el rápido crecimiento de conflictos vinculados a la ampliación de la percepción de la diversidad cultural interna de nuestras sociedades. Como expresa Cobo (1999) “algunas diferencias y discriminaciones pueden ser constantes durante largos periodos históricos, pero sólo en algunas épocas se vuelven políticamente significativas”.

El multiculturalismo pareciera resultar entonces una suerte de *comodin* que se lo utiliza de forma intercambiable con una multiplicidad de términos (cultura, cosmopolitismo, pluralismo, heterogeneidad, interculturalidad, diversidad, entre otros), y muchas veces se emplea como si hubiera acuerdo respecto de su significado y competencia, como si se tratara de un concepto claro, unívoco y autoevidente, por eso algunos sostienen que por el contrario multiculturalismo es un concepto “oscuro”, “amorfo” y el espectro de definiciones es tan extenso que va desde las socioantropológicas basadas en una consideración amplia de la noción de “cultura”, hasta las filosóficas, y no hay

criterios claros. Lo que permite afirmar por ejemplo a Stanley Fisch (citado en Femenias, 2010, p.30) desde el contexto estadounidense que hay dos versiones del multiculturalismo: de “boutique” y fuerte (strong). La primera es una mera folclorización o etnización de restaurantes, festivales, ropa, como modos de incorporar al “otro” de manera *chic*- es decir en clave exótica-, donde la exaltación de vestimentas y de opiniones resulta una suerte de “feria estética” de la heterogeneidad que prolifera sin cauce. La versión “fuerte” en cambio según el autor, es la que se origina en las *políticas de la diferencia* que valora la diferencia por sí misma como manifestación de algo básicamente “constitutivo”. Es poco lo que aportan estas distinciones salvo que hacen visible el “uso” de la diferencia, el dilema sigue siendo donde se trazan los límites entre lo uno y lo otro.

Con todo es posible distinguir énfasis variados y distintos autores proponen algunas distinciones básicas. Para algunos la *multiculturalidad* requiere ser entendida como una realidad factual, se refiere a la presencia de *minorías étnicas* conformadas por efecto de las migraciones internacionales, o bien, de *pueblos indígenas* que coexisten con sectores dominantes de las sociedades de las que forman parte en condiciones de subalternidad y subordinación. Resulta un término descriptivo, porque muestra un aspecto ineluctable de la sociedad actual. Para otros, se trata en cambio de un término normativo que encarna el punto de vista de un estado de cosas ideal para una sociedad dada, es decir *cómo deberían ser* las relaciones entre los grupos étnicos y raciales, ya sea en lo político, lo cultural, lo económico, lo social. Remite a un programa de actuaciones que propicia una política de acercamiento y de respeto (“tolerancia”) entre distintas culturas.

Todo lo que hace suponer que se presentan diferentes amalgamas de estas conceptualizaciones dependiendo de la correlación de fuerzas de los disímiles actores en un momento y contexto determinado. Además lo que si queda claro es que no se puede examinar el multiculturalismo sin hacer referencia a los supuestos filosóficos sobre los que se basa, lo que depende de los marcos conceptuales de sus autores, resaltando que un término clave en todos los casos es “diferencia”.

Dado que esta es una noción determinante en la historia del pensamiento occidental y a riesgo de simplificar demasiado se puede decir que según la clásica definición del término, *diferencia* refiere a lo contrario de igualdad y lo contrario de la identidad, tanto en términos matemáticos como lógicos, filosóficos, sociales y otros. Históricamente “diferencia” ha connotado inferioridad, así los “diferentes” son los que no son “iguales”, los diferentes son entendidos como una desviación de la norma, “los anormales”, los “inferiores”. Diferencia también estrechamente ligada al concepto de identidad, en sus usos más frecuentes, es decir: el ontológico y el lógico. La formulación clásica del primero es que toda cosa es igual a sí mismo, respecto del segundo el principio que dice que A es igual a A. Se supone a la identidad como algo originario y la diferencia, más bien derivada, degradación o emanación suya.

Sin embargo la “diferencia” no es una noción unívoca y adquiere según el contexto un carácter propio. De cualquier manera lejos de connotar inferioridad, se la rescata como “positivamente otra” insistiendo en su carácter autoafirmativo. La diferencia remite aquello que es propio o específico, sea de la etnia, de la cultura, de la clase, del sexo, de religión, etc. Queda claro que la diferencia es un constructo, que connote inferioridad o que sea entendida positivamente subraya su carácter de constructo cultural, no remite a un orden natural, y por lo tanto se puede desarticular, revertir, modificar y autoafirmar como rasgo distintivo y constructivo. De este modo que diferencia se torna una noción compleja que adquiere según el contexto, un carácter propio como núcleo identitario de exigencias prioritarias de “reconocimiento” y consecuentemente de justicia. 21

Ahora bien desde mediados de la década del 60 la producción teórica comienza a abogar por una crítica radical al paradigma igualitarista de la modernidad, reemplazándolo por la noción de “reconocimiento de la diferencia” donde la diferencia es positivamente entendida y valorada. Sin embargo el reconocimiento de la diferencia acarrea una serie de inconvenientes. ¿Qué implica reivindicar la diferencia? En términos de Maclaren (1997: 298) “cuando afirmamos que quienes son diferentes a nosotros deberían ser juzgados de acuerdo con las normas de su “identidad particular”, ¿acaso no estamos proporcionándole a la cultura dominante la coartada ideológica que

necesita para condenar al otro como algo diferente de nosotros? ¿Acaso no es una disculpa para una incorporación diferencial *de facto* de colectividades raciales (...)?”.

La “trampa” del reconocimiento como expresa Sacchi (2014)<sup>2</sup> oculta que la pregunta política no es ¿qué diferencias reconocer?, sino ¿quién reconoce? ¿Quién se arroga el papel de “reconocedor”? ¿Quién está en el centro de un dispositivo de “reconocimiento” de todo “lo diferente”, de todo lo que se desvía de ese Patrón (en el doble sentido): lo no-blanco, lo no-macho, lo no-adulto, lo no-exitoso; sea negro, indio, puto, traba, joven, viejo, pobre? Por eso para algunos autores la cuestión no es el reconocimiento de la diferencia, donde el acento en el “re-conocimiento”, supone un Igual, un Modelo, una identidad: lo Mismo, sino por el contrario lo importante es la *producción* de la diferencia. A un pensamiento de la diferencia radical, al estilo Nietzsche, Deleuze, Foucault, le interesa más la “diferencia sin identidad”, es decir el reino de las multiplicidades, de los fragmentos inconmensurables con los que no se puede establecer equivalencias.

22

Teniendo en cuenta estos horizontes conceptuales continuamos con el intento de cartografiar los sentidos del termino multiculturalismo en donde es posible advertir que existe una especie de caos terminológico que ha dado lugar a una gran variedad de usos y sentidos de multiculturalismo y de términos vinculados como el de interculturalidad, por eso Femenias (2007: 13-67) propone tres redes conceptuales para mostrar ciertas articulaciones. Una primera distingue términos considerados por lo general como sinónimos de multiculturalismo (cultura, heterogeneidad, pluralismo, diversidad). Una segunda red que proviene del marco teórico de la Ilustración y del liberalismo político anglosajón siendo algunos de sus conceptos fundamentales los que se refieren a: cosmopolitismo, igualdad, universalismo, ciudadanía y derechos y por ultimo una tercera red que abarca las posiciones que son críticas a la Ilustración y que abrevan en los desarrollos teóricos del posestructuralismo y se vinculan a las “políticas de la identidad”<sup>3</sup> o “políticas del reconocimiento” en referencia a los nuevos movimientos sociales que proponen en general cambios a partir de la *politización* de las diferencias.

---

<sup>2</sup> Conversación personal.

<sup>3</sup> Según manifiesta Femenias (2007, p.103) citando a Leciñana Blanchard, el concepto de *políticas de la identidad* surgió en un manifiesto de 1977 cuando el Combahee River Collective, un grupo feminista



Entre las varias definiciones de “multiculturalismo” al uso ilustramos la amplia divergencia que media entre unas conceptualizaciones y otras. Bauman por su lado denomina “multiculturalismo diferente” al que entiende como ghetizante, creador y sostenedor de una cultura que solo poseen las elites y que, abusando de su poder, imponen a los demás, como un deber ver el mundo, vivirlo, poseerlo y lo opone al multiculturalismo crítico que se aproxima a lo que otros autores denominan pluralismo (citado por Femenias, 2007: 25).

Mclaren (1997) por su parte, anuncia tres perspectivas: “multiculturalismo conservador”, “liberal” y “crítico y de resistencia”. El *multiculturalismo conservador* propone una igualdad entre minorías étnicas a partir de la base de una cultura común reconociendo que hay grupos mejores o peores preparados cognitiva y culturalmente. Desde esta perspectiva se ocupa de la alteridad, pero describiéndola desde la cultura blanca, es decir, se niega a tratar lo blanco como una forma de etnicidad y al hacerlo lo convierte en una norma invisible por la que otras etnias son juzgadas, por tanto no se cuestiona así misma, silenciando el lugar de la lucha por la diferencia. Además, impone el término “diversidad” para ocultar la ideología de asimilación que fundamenta su postura.

23

*El multiculturalismo liberal*, por otro lado, enfatiza las diferencias culturales y se distingue del anterior, en la medida que propone una igualdad “natural” cognitiva, intelectual y racional entre los grupos étnicos, pero enmascara las relaciones de desigualdad encubriendo el privilegio que ocupa la cultura dominante. El *multiculturalismo crítico y de resistencia*, al que suscribe el propio McLaren, propone una agenda política de transformación, en tanto las otras perspectivas están inmersas en el discurso de la “reforma” y no avanzan en la necesidad de la transformación del orden social.

---

negro estadounidense se pronunció en defensa de su *identidad negra*. Esta noción refiere la autora admite una versión fuerte que entiende la identidad grupal como una respuesta al proceso estructural de privilegio y una versión débil que se articula como una adscripción prejuiciosa al estatus denigrado de algunas personas. El “orgullo identitario” articula la distinción entre una “identidad política” que se enorgullece de la identidad adscriptiva en tanto que tal o, por el contrario, un grupo “que se apropia del objeto de orgullo no como una identidad adscriptiva, sino más bien como la manifestación dignificada de su identidad Gutmann, citado por Schutte (1998) y Femenias, (2007, p.104). Ochy Curiel por su parte sostiene que el Combahee River Collective desde una visión socialista partió de una política de identidad, pero una identidad lejos de sesgos esenciales, sustentada en la práctica de mujeres racializadas. Su propuesta planteaba una interseccionalidad de dominaciones, lo que le dio al colectivo su carácter radical (Curiel, 2007, p.96).

“No ve la diversidad en sí misma como una meta sino que argumenta que la diversidad debe ser afirmada en una política de criticismo cultural y en un compromiso con la justicia social” (McLaren, 1997: 156).

Restrepo por su parte plantea la necesidad de una distinción analítica entre multiculturalidad y multiculturalismo. Multiculturalidad según el autor define “una condición de hecho de aquellos cuerpos sociales que, de diversas maneras, incluyen en su seno múltiples horizontes culturales. Es una situación en la cual confluyen diferentes entramados culturales en un cuerpo social, independientemente de que exista un reconocimiento jurídico o político de esta multiplicidad cultural”. El multiculturalismo, en cambio, refiere a la serie de políticas que en el seno de una sociedad determinada se despliegan en el plano del derecho en aras de apuntalar o no determinadas articulaciones de la multiculturalidad. En suma, la multiculturalidad es un hecho social, mientras que el multiculturalismo es un hecho de orden jurídico y político (Restrepo 2010: 155-168).

Asimismo Restrepo manifiesta que identificar los diferentes multiculturalismos y sus inflexiones es una labor tanto intelectual como política. Elaborando la propuesta de Stuart Hall (2000, p.210) establece las siguientes distinciones analíticas: a) *Multiculturalismo conservador*: Este pretende fagocitar las diferencias culturales marginalizadas en un horizonte cultural dominante que se asume como el paradigma naturalizado y normalizado de la ‘mayoría’; b) *Multiculturalismo liberal*: su estrategia consiste en escindir lo social en un orden de lo público donde operaría el individuo como ciudadano racional, homogéneo y universal, dejando al orden de lo privado las manifestaciones culturales particulturalistas que son toleradas mientras no interrumpen la esfera de lo público; c) *Multiculturalismo neo-liberal*: anclado en los principios del liberalismo clásico, supone una deificación (de la tiranía) del ‘mercado’ como principio regulador de lo político y lo social. Así, se correspondería a lo que Stuart Hall denomina multiculturalismo comercial que infiere que “si la diversidad del individuo de las diferentes comunidades es reconocida en el mercado, entonces los problemas de la diferencia cultural serán solucionados (*dis-solved*) a través del consumo privado sin ninguna necesidad de la redistribución del poder y los recursos” (Hall, 2000: 210 citado en Restrepo, 2007: 282), d) *Multiculturalismo formal comunitarista* es el que formalmente

asume las diferencias entre grupos en líneas culturales y acuerda derechos-grupales para las diferentes comunidades en un orden político más comunal o comunitarista (Restrepo, 2004: 280-281).

Bidaseca (2010: 92) por su parte manifiesta que los autores que representan las “teorías poscoloniales”<sup>4</sup> critican fuertemente la idea que vivimos en un mundo posmoderno caracterizado por una homogeneización creciente, postulados que el paradigma multiculturalista ha funcionalizado, de hecho expresa que “existe cierto consenso entre la/os pensadora/es en que el síntoma del capitalismo tardío -“multiculturalista”- es el racismo posmoderno contemporáneo y su correlato ideológico, el multiculturalismo: una forma de racismo negada, que afirma tolerar la identidad del Otro y que sustituye las meta-narrativas por una historia en-fragmentos, “renunciando casi por completo a toda preocupación por las articulaciones histórico-sociales o político-económicas de los procesos culturales”(Grüner, 2001: 75 citado en Bidaseca, 2010: 92).

Desde el feminismo *chicano* Gloria Anazaldua narra que entre los años 70 y 80 las estudiantes universitarias comenzaron a rebelarse en contra de lo que les estaban enseñando: “el material era todo “anglo”, americano, de gente blanca, casi nada de gente de color. Comenzamos a pedirles a nuestros profesores si podíamos estudiar esto

25

---

<sup>4</sup> Mellino sostiene que “si en los años inmediatamente posterior al proceso de descolonización de la segunda posguerra, la palabra poscolonial servía para designar el inicio de un nuevo curso histórico en los países que habían sido colonias (...) hoy el uso de este término estrechamente vinculado a las perspectivas de autores como Edward Said, Homi K. Bhabha, Gayatri Spivak, Stuart Hall, Paul Gilroy, Arjun Appadurai o James Clifford remite a otros significados”. El término poscolonial según el autor indica “o bien la condición histórico-social contemporánea de los sujetos y de las culturas o bien un enfoque crítico de la cuestión de la identidad” y parece tener dos valencias diversas: uno de tipo epistemológico, la otra de tipo ontológico (Mellino, 2004: 112). Destaca además, que “el ansia de ubicación geocultural (the politics of localitiom!) impregna el trabajo de casi todos los intelectuales poscoloniales más conocidos, en el sentido de que pocos dudan en plantear cuestiones vinculadas a su “doble pasaporte”, a su “doble ciudadanía” o bien a su condición “híbrida”, “mestiza”, “marginal” o “diasporica” con referencias a las posiciones teóricas y/o políticas que aspiran a promover “(Mellino, 2004: 16), casi siempre desde Estados Unidos y de la crítica literaria.

Castro Gómez (2005) por su parte, en su conocido texto “*La poscolonialidad explicada a los niños*” utiliza la taxonomía del campo de los estudios culturales latinoamericanos propuesta por John Beverley (2001) que hace referencia a cuatro proyectos diferentes pero complementarios: “los estudios sobre prácticas y políticas culturales en la línea de Néstor García Canclini, George Yúdice, Jesús Martín Barbero y Daniel Mato; la crítica cultural (deconstructivista o neofrankfurtiana) en la línea de Alberto Moreiras, Nelly Richard, Beatriz Sarlo, Roberto Schwarz y Luis Britto García; los estudios subalternos en la línea seguida por él mismo, Ileana Rodríguez y los miembros del Latin American Subaltern Studies Group; y, finalmente, los estudios poscoloniales en la línea de Walter Dignolo y el grupo de la «modernidad/colonialidad», entre quienes se cuentan Edgardo Lander, Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Catherine Walsh, Javier Sanjinés, Fernando Coronil, Ramón Grosfoguel, Freya Schiwy, Nelson Maldonado y quien escribe estas líneas” (Castro Gómez, 2005: 11).

y nos decían que no. Así comenzó la lucha del *multiculturalism*. Ya en los noventa, los *neo conservative anglos* se apropiaron de este movimiento y fueron ellos los que utilizaron términos como *multiculturalism, diversity*". Afirma asimismo que lo que hace "el *neo conservative multiculturalism movement* es poner a toda la gente de color, todo la gente de clase trabajadora blanca y de color, todos los homosexuales y las lesbianas, todos los judíos, todos los programas como *women's studies, ethic studies, lesbian, gay an bisexual studies, black studies*, todos los ponen en un *lump*, los ponen en un lado, en una bola, como que no hay diferencia entre estos grupos, *marginalised group*"(Joysmith, 1993: 3-17)<sup>5</sup>.

Es importante recordar que en EE.UU esta tendencia al multiculturalismo se vio favorecida tanto por una serie de actos legislativos sucesivos a las leyes sobre los derechos civiles de los años sesenta como, en los años noventa, por el Gobierno de Clinton quien sostuvo la promoción de la diversidad como uno de sus principales eslóganes. Los *neoconservatives* con George Bush Jr. a la cabeza parten de considerar que el multiculturalismo ha puesto en discusión el elemento central del credo americano, sustituyendo los derechos de los individuos por los derechos de los grupos, definidos genéricamente en términos de etnia, sexo o inclinación sexual, de ahí el peligro frente a la transformación de la esencia de lo que significar ser americano (Mellino 2008: 147-161).

26

## LA INTERCULTURALIDAD BAJO SOSPECHA

La interculturalidad admite diferentes búsquedas y preocupaciones tanto del punto de vista de la reflexión teórica como de iniciativas concretas. Nos encontramos primeramente con "el problema de y con su definición" al decir de Raúl Fonet Betancourt (2002) aludiendo a que la cuestión significa:

" (...) tomar la definición propia con la que nombramos nuestra percepción de lo intercultural, no como el nombre completo que da cuenta de toda la realidad que nombra, sino como un nombre todavía impropio pues no sabe nombrar todo lo que

---

<sup>5</sup> Gloria Anzaldúa, Chela Sandoval, Cherrie Moraya y Norma Alarcon, entre otras hacen uso en sus obras de un estilo bilingüe *spanglish* -una mezcla de español e inglés estadounidense-, con el que rompen el canon de "pureza gramatical" y rehacen a la vez un pensamiento político, cruzando así fronteras geopolíticas, literarias y conceptuales.

pretende designar y que por esa razón necesita ser redimensionado por y desde el intercambio con otros nombres posibles. En este sentido una definición no sería el nombre que da la medida de lo que define, sino más bien un simple punto de apoyo para iniciar el diálogo e intercambio con otros nombres posibles de aquello a lo que nos queremos aproximar con nuestra definición propia”.

“La interculturalidad es un significante vacío”, afirma Gonzalo Portocarrero (2004), un término que está por ser significado, pero que no tiene todavía un significado positivo o claro, es algo por hacer, por teorizar. Sartorello (2009: 77) a la par considera a “la interculturalidad como un *significante* que, lejos de entenderse como valor absoluto, adquiere múltiples significados en relación a la perspectiva social desde la cual se define y de los sujetos que lo construyen”. No puede entenderse como un concepto neutro, sino en cuanto referente de significados históricamente y políticamente producidos. Definir la interculturalidad, por lo tanto, conlleva un posicionamiento político, social y cultural frente a la realidad social.

Fidel Tubino (2004) a su vez manifiesta que la interculturalidad no es un concepto de la academia sino que emerge fruto de las luchas de los movimientos indígenas de América Latina y que a diferencia de Europa el discurso de lo intercultural aparece ligado al problema de la discriminación sistemática de los migrantes del hemisferio sur. Antolinez Dominguez (2011: 2-33) argumenta por otra parte que la interculturalidad como objeto históricamente construido ha sido dotado de sentido en tres contextos diferenciados e interconectados: Estados Unidos, Europa y América Latina, planteando una suerte de migración del concepto de unos contextos a otros, especialmente vehiculado gracias a la presión de los organismos financieros, los acuerdos y tratados internacionales y la labor de las agencias de cooperación internacional (Muñoz Cruz, 2002, citado en Antolinez Dominguez, 2011).

La interculturalidad de acuerdo a Moya (2009, p.22) puede ser examinada tanto desde una dimensión teórica como desde una dimensión política y en América Latina una y otra dimensión se superponen, se vuelven simultáneas y se funcionalizan y contradicen porque forman parte de los idearios sociales y de las luchas políticas de los movimientos y organizaciones indígenas durante al menos las últimas dos décadas.

Afirma asimismo que la noción de interculturalidad no se ha asimilado de manera homogénea y es precisamente en los núcleos de poder indígena donde éstas son más controversiales y simultáneamente donde se proponen más propuestas y sentidos.

López (2009) por su parte sostiene que la cuestión de la interculturalidad está estrechamente relacionada con la problemática indígena latinoamericana, pues fue a partir del análisis de las relaciones entre indígenas y no indígenas que la noción de interculturalidad y su derivada de educación intercultural emergieron desde las ciencias sociales latinoamericanas hace casi tres décadas (cf. López 1999). Igualmente alega que la noción interculturalidad aparece ligada a la emergencia desde hace no más de veinte años de un nuevo actor social en el escenario sociopolítico latinoamericano: un movimiento indígena, primero nacional, y, luego, regional, que removi6 la conciencia de las sociedades latinoamericanas.

El termino interculturalidad para López se enuncia en Sudamérica y específicamente en el campo educativo como consecuencia de la puesta en práctica de experiencias educativas con los indígenas Arahucos de Rio Negro en Venezuela. Señala a los antropólogos y lingüistas Mosonyi y González entre los primeros en definir el termino interculturalidad y aplicarlo al campo educativo destacando además la estrecha vinculación entre la definición del concepto y las Declaraciones de Barbados de 1971 y 1977<sup>6</sup>. Estos antropólogos postularon la “interculturación” como vía para “buscar el

---

<sup>6</sup> El Congreso Mundial de las Iglesias (CMI) tomó la iniciativa de convocar a expertos antropólogos, religiosos y expertos de otro tipo para analizar desde un punto de vista crítico la situación de las poblaciones indígenas americanas, especialmente las de la cuenca amazónica. Lo más conocido de la primera reunión fue la declaración “Por la Liberación del Indígena”, conocida como la Declaración de Barbados, en la cual una docena de antropólogos latinoamericanos llama la atención de la opinión pública mundial sobre la situación de los indígenas sudamericanos y responsabiliza de la misma a los estados nacionales, a las misiones religiosas y a los antropólogos. La Declaración reconoce que los pueblos indígenas de América tienen pleno derecho y plena capacidad para crear sus propias alternativas de liberación. Producto también de este encuentro fue la producción de una obra colectiva, *La situación indígena en América del Sur* (Tierra Nueva, Montevideo, 1972), edición casi confiscada en su totalidad, según relata Guillermo Bonfil Batalla uno de los firmantes de la Declaración, los otros fueron: Miguel Alberto Bartolomé, Nelly Arevelo de Jiménez, Esteban Emilio Mosonyi, Víctor Daniel Bonilla, Darcy Ribeiro, Gonzalo Castillo-Cárdenas, Pedro Agostinho da Silva, Miguel Chase-Sardi, Scott S. Robinson, Silvio Coelho dos Santos, Stefano Várese, Carlos Moreira-Neto y Georg Grünberg. Seis años después de Barbados I, ante la aceleración de la dinámica étnica manifestada en la aparición de nuevas organización y movimientos indígenas en casi toda América Latina se desarrolló Barbados II, esta reunión logro una fuerte presencia indigna y se produjo una segunda Declaración que puso un mayor énfasis en el análisis de las luchas que venían desarrollándose en ese momento y en la definición de tácticas y estrategias. La Declaración no fue firmada y participaron alrededor de 20 indígenas y 15 antropólogos, siendo la redacción realizada por líderes indígenas con la colaboración de los antropólogos. Es de destacar que otro documento elabo-

máximo rendimiento de las partes en contacto cultural evitando la deculturación y la pérdida de valores etnoculturales” (Mosonyi y Gonzalez, 1974: 308 citado en López, 2009: 140), en forma simultánea al concepto de educación bicultural que se originó en Estados Unidos, poco después del reconocimiento de los derechos civiles a la población afroamericana y a la luz de las reivindicaciones culturales de la población hispana, particularmente la proveniente de México.

López identifica en el desarrollo del concepto interculturalidad y su correlato la Educación Bilingüe Intercultural dos tipos de direccionalidades a las que corresponden la intervención de distintos agentes. Una de estas direccionalidades es producto de la acción estatal o académica y de ONGs no indígena y por ende se orienta de *arriba hacia abajo*. En contraposición, la otra se caracteriza por la agencia indígena, marca una direccionalidad de *abajo hacia arriba*. Para López las propuestas y proyectos que surgen desde abajo son aquellas que suelen ser sostenibles en tanto responden a los proyectos políticos y de vida de las comunidades. Como exponentes de propuestas de arriba hacia abajo destaca lo ocurrido en Perú, Brasil y Guatemala, en relación a la segunda Colombia, Bolivia y Ecuador, en cuanto a Argentina, considera que el impulso en favor de la educación intercultural viene de una suerte de “globalización indígena en curso” resultante de la mayor relación e intercambio entre organizaciones indígenas en América Latina que comenzó a inicios de 1980 y en vista a la conmemoración del quinto aniversario de la invasión europea y que encontraba terreno fértil en la apertura democrática (López, 2009: 120-229).

29

Una contribución poco reconocida en la emergencia de la interculturalidad en Latinoamérica la constituyen los movimientos negros que en general, han sido ignorados por la literatura sobre interculturalidad y educación. Si bien la realidad de los grupos y movimientos negros es muy heterogénea y diferenciada en la región, estos colectivos se han caracterizado por la resistencia y por sus luchas contra el racismo en sus diferentes manifestaciones, desmantelando la ideología del “mestizaje” que todavía configura los imaginarios sociales de las sociedades latinoamericanas, promoviendo lecturas alternativas del proceso histórico vivido y del rol de los negros en la formación de

---

rado en el mismo evento se refería a la discusión sobre la problemática de la mujer indígena (Bonfil Batalla y otros, 1997).

---

los Estados y las sociedades. En lo que se relaciona a la educación han cuestionado fuertemente el discurso y las prácticas eurocéntricas, homogeneizadoras y monoculturales (Ferrao-Candau, 2013: 145-161).

Sartorello (2009: 78) marca una distinción entre dos polos de interpretación antagónicos en relación a la interculturalidad: “a) Uno oficialista, funcional al modelo de estado-nación neoliberal que concibe las políticas interculturales como mecanismos asistenciales que contribuyan al proceso de integración subordinada de los grupos tradicionalmente excluidos de las políticas públicas del Estado (entre ellos los pueblos indígenas). b) Otro, crítico del sistema político y económico neoliberal que, desde una visión altermundista, considera que la interculturalidad en general y la educación intercultural bilingüe en lo específico son un derecho y un medio para lograr la reproducción de las culturas en minoría y en condición subalterna”. Educativamente esto significa fortalecer lo propio como punto de partida para dialogar críticamente con lo ajeno.

Agrega además que la primera perspectiva responde al intento por parte de las instituciones internacionales neoliberales (como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, entre otras) y de los gobiernos nacionales latinoamericanos que defienden este modelo de apropiarse de un ideal potencialmente democratizador y asumir el liderazgo del proyecto intercultural por medio de un proceso de *oficialización* de la interculturalidad. La segunda indicaría concepciones críticas de la interculturalidad que surgen en las luchas de los pueblos indígenas y de la sociedad civil nacional e internacional y que, reivindicando nuevas formas de democracia y de ciudadanía más participativas e incluyentes, cuestionan el status quo vigente, manifestando como la educación intercultural no sólo es una decisión pedagógica, sino que abarca también la dimensión política.

Tubino (2005) además advierte que en el uso cada vez más amplio de la interculturalidad y particularmente en su uso ya «oficial», encontramos un conflicto de significados, políticas y metas que tiene sus raíces en asuntos de poder, en el debate sobre la diferencia cultural y en planteos y proyectos políticos y sociales muy distintos. Según el autor la creciente incorporación de la interculturalidad en el discurso oficial de los



Estados y organismos internacionales tiene por fundamento un enfoque que no cuestiona el modelo sociopolítico vigente, marcado por la lógica neoliberal “no cuestiona las reglas de juego” y es asumida como estrategia para favorecer la cohesión social, asimilando los grupos socioculturales subordinados a la cultura hegemónica. Las relaciones de poder entre los diferentes grupos no son puestas en cuestión.

Desde la perspectiva poscolonial Walsh (2001, 2002), Mignolo (2002) suponen que la interculturalidad se presenta como un proyecto que cuestiona los diversos multiculturalismos, porque estos se quedan en la búsqueda de una especie de reconocimiento y de celebración banalizante de una diferencia cultural por una entidad o lugar que se imagina por fuera de los particularismos, en tanto se supone como universal (Restrepo, 2004, p. 281). Por eso la interculturalidad se inscribiría en otro registro, tendría una connotación contra-hegemónica y de transformación tanto de las relaciones sociales entre los diversos sectores que constituyen al país, como de las estructuras e instituciones públicas (Walsh, 2001: 134).

Del mismo modo no deja de ser interesante -como afirma Cavalcanti-Schiel- que en América Latina el debate contemporáneo acerca de la *interculturalidad* haya encontrado su más evidente ámbito de problematización inicial en el campo pedagógico, y no, de manera más general, en el campo jurídico y político. En términos generales, en todos los países latinoamericanos la educación intercultural, o educación bilingüe -o como ésta se designa de manera más usual: educación intercultural bilingüe, constituye un tema común, con una agenda prácticamente idéntica, lo que no acontece con otros temas más conflictivos, como el territorio, la representación política y el control de los recursos naturales. Lo que lleva a pensar que la educación resultaría un tema “blando” para el tratamiento de lo étnico o lo “multiétnico”.

En este sentido cabe también reconocer que la *interculturalidad* refiere a una “categorización precaria” (Cavalcanti-Schiel, 2007), “no ha sido definido de manera operativa por algún programa educativo, ni delineado de manera sustantiva (o, en términos jurídicos, de manera positiva) en un documento legal o normativo acerca de la convivencia social en los países latinoamericanos. La interculturalidad es siempre la promesa de una carta de intenciones, es su preámbulo, es el anuncio de predisposicio-

nes en cuanto al respeto y la valoración de la “cultura” de aquellos que pueden llamarse los “otros internos” (Delrío, 2005) o los “otros nacionales” (Ramos, 1998), es decir, los otros del Estado-nación-territorio moderno en América Latina”.

El término interculturalidad resulta al igual que el multiculturalismo un *comodín* para los discursos políticos de moda, en realidad a criterio de Cavalcanti-Schiel (2007) un objeto construido históricamente que debe su existencia a un conjunto de relaciones simbólicas atinentes fundamentalmente a un enunciador discursivo específico no indígena es decir, es a todas luces una empresa de “blancos”. Cabe asimismo destacar que gran parte de los estudios sobre interculturalidad y multiculturalismo en Latinoamérica han estado marcados por aproximaciones constitucionalistas que han tendido a judicializar la problemática étnica (Sieder 2002 citado en Bolados García, 2012), liderada por juristas y representantes de organizaciones que han introducido las discusiones sobre la diversidad cultural en la agenda de los organismos internacionales.

Según Bolados García (2012: 135-144) muchos movimientos indígenas valoran los años 90 en cuanto a su reconocimiento y participación política en las reformas impulsadas durante ese período, por ejemplo en la Argentina el discurso pluralista llega después de la última dictadura militar en 1984. Se producen a partir de entonces cambios importantes en la relación del Estado con los pueblos indígenas tales como la sanción de leyes nacionales y provinciales (Ley 23.302/85 de Política Indígena y Apoyo a las Comunidades Aborígenes y el Decreto Reglamentario N° 155/89; Ley 24.071/92 de aprobación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes). La reforma de la Constitución Nacional del año 1994 y la sanción del artículo 75, inciso 17, incorpora los derechos de los pueblos indígenas y a partir de este reconocimiento constitucional, se configura una situación de derecho específico y particular para los pueblos indígenas de la Argentina, que encierra la obligación de readecuar el marco del Estado y sus instituciones, en función del reconocimiento de su pluralidad étnica y cultural.

Sin embargo otros observan que estos avances se han limitado a un reconocimiento formal y restringido de los derechos colectivos de los pueblos originarios, orien-

tados a compatibilizar democracia política y libertad económica y lo vinculan con la arremetida neoliberal que se impuso en el escenario internacional después de la Segunda Guerra Mundial. Como hemos demostrado en otros trabajos refiriéndonos a la situación de las comunidades indígenas en el Chaco salteño (Bazan, 2010), la interculturalidad política y jurídica pareciera no ser exactamente lo mismo, ni pueden reducirse a la "constitucionalización". Bolados García (2012: 135-144) sostiene que la década de los 90 se presenta entonces paradigmática y pone en evidencia una "confluencia perversa" que radica en que democracia política y libertad económica, aunque parecen representar ideologías opuestas constituyen en realidad una nueva ingeniería social.

Díaz-Polanco (2005) define estas situaciones como efectos palmarios del proceso *etnofágico*. El término *etnofagia* no figura en el Diccionario de la Real Academia Española<sup>7</sup>, por semejanza se encuentra *antropofagia*, del griego, que se define como 1.f. costumbre de comer el hombre carne humana; 2.f. Acto de comerla. Si en cambio se descompone el vocablo *etnofagia* en sus dos raíces, *etno*, también del griego, significa "pueblo" o "raza" y *fagia*, del latín *phagia*, y este del griego designa la acción de comer o de tragar. Examinando estas acepciones presumimos que el autor está aludiendo a un proceso por el cual *un pueblo es tragado, engullido, triturado* y aunque parezca contradictorio, fatalmente *integrado* al devorador. 33

En palabras de Díaz Polanco, la *etnofagia* es:

"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. No se busca la destrucción mediante la negación absoluta o el ataque violento de las otras identidades, sino su disolución gradual mediante la atracción, la seducción y la transformación".

Desde Foucault se podría interpretar que la *etnofagia* responde a esas *tecnologías de gobierno* que el filósofo define como mecanismos "reguladores" o "de seguridad", que caracterizan a la "racionalidad política" prevaleciente en nuestras sociedades contemporáneas. Tecnologías que no se casan con la metáfora bélica, con el enfrentamiento cuerpo a cuerpo, con la forma de la dominación, sino con el "gobierno": la acción enten-

---

<sup>7</sup> <http://www.rae.es/drael/>

dida como conducción de conductas. Se supone que aquéllos sobre los que se actúa son a su vez activos, y que esa actividad puede ser instrumentalizada y alineada en relación con las metas de esa conducción de conductas<sup>8</sup>.

Lo que hace evidente que “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. La etnofagia es una lógica de integración y absorción que corresponde a una fase específica de las relaciones interétnicas [...] y que, en su globalidad, supone un método cualitativamente diferente para asimilar y devorar a las otras identidades étnicas”. Se *gestiona* la diversidad a favor de la consolidación del sistema capitalista y específicamente, de los grandes negocios corporativos.

Resulta significativo señalar como expresa Díaz Polanco que la *etnofagia* implica dos cambios importantes. En primer lugar, el proyecto etnófago se lleva adelante mientras el poder “manifiesta respeto a la diversidad” y cuando el Estado se presenta como garante y defensor de los derechos étnicos, especialmente cuando su política debe atenuar los efectos de los brutales procedimientos del capitalismo salvaje. En segundo término, se alienta la “participación” de los miembros de los grupos étnicos, procurando que un número cada vez mayor de éstos se conviertan en promotores de la integración “por propia voluntad”. El “gobierno” en clave foucaultiana que implica que la actividad de los gobernados es un medio y también un objetivo en la conducción de las conductas. “Gobierno” que remite a un poder que se apoya en la libertad, que incluso exige a los gobernados la obligación de ser libres.

34

Los procesos que están transformando la región Norte de la Provincia de Salta en Argentina pueden pensarse como resultado de los cambios asociados a los actuales “tiempos de globalización” y ponen al descubierto conflictos, tensiones y paradojas entre la prédica “oficial” del Estado acerca de la interculturalidad y la efectiva acción estatal en defensa de los derechos indígenas. Por un lado, se impulsan enmiendas legales para “reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas, garanti-

---

<sup>8</sup> Foucault en sus escritos previos a 1978 había utilizado para pensar el poder el modelo de la guerra, después reorienta su analítica del poder más allá del modelo de la represión y de la guerra para llevarla hacia una analítica de la gubernamentalidad.

zar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan, así como asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales; y por otro se adoptan modelos socioeconómicos que minan la identidad étnica de los pueblos indios. Al quitarles su territorio se los condena al exterminio. 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”.

## CONSIDERACIONES FINALES

Nos preguntábamos al inicio de este escrito ¿Cómo comprender esta aparente paradoja de la combinación entre la extensión del neoliberalismo como matriz económica y la inclusión de la perspectiva intercultural? ¿Desde qué punto de vista más general podemos abordar estos procesos de interculturalidad y/o educación intercultural que se fueron expandiendo en nuestra la región a partir de las últimas décadas del siglo pasado a fines de comprender su imbricación con otros procesos históricos, sociales, políticos y económicos? ¿Cuál es la historia previa a la emergencia de la EIB de la relación entre las comunidades indígenas y los proyectos educativos? ¿Desde cuándo comienza a ser educativamente ventajosa y políticamente útil la educación para el indígena en la región?

35

Es posible afirmar con Gros (2000, p.117 citado en Sartorello, 2010) “que durante la última década del siglo XX, al interior de un contexto internacional caracterizado por la aceleración del proceso de globalización bajo la hegemonía neoliberal, se asiste a “una internacionalización de la cuestión indígena” y a “una preocupación creciente por la ‘diversidad cultural’ en un mundo marcado por la presencia masiva de un complejo cultural e industrial cuyos efectos homogeneizantes afectan la particularidad de las culturas nacionales y locales”.

En ese marco, el reconocimiento legal de derechos colectivos para las poblaciones indígenas, entre ellos la defensa y revaloración de las lenguas maternas y la promoción de una educación intercultural bilingüe, formaría parte de un *neoindigenismo* de Estado que se caracteriza por la interacción entre tres procesos: a) la aceleración del

proceso de globalización planetario; b) la aceptación por parte de los gobiernos de políticas neoliberales en el campo socioeconómico; c) la adhesión mayoritaria de la población a los imperativos democráticos (con su corolario representado por los derechos humanos) y, por lo tanto, a una necesidad de “*democratizar la democracia*” (Sartorello, 2010, pp.77-90).

Ya no es necesario combatir al indio como en las llamadas *campañas al desierto*, tampoco se pretende a través de la *evangelización* hacerlo un trabajador útil, ahora se lo “reconoce” como portador de una particularidad, una particularidad “cultural”, una más entre las múltiples posibles: las personas con capacidades diferenciales, las mujeres, los gays y lesbianas, pero también los Bancos, las Empresas, cada uno con su particularidad y demanda específica que se enfrentan y armonizan en la competencia mutua de la sociedad civil y el mercado (Sacchi, 2014). De ahí que neoliberalismo e interculturalidad coinciden, y así una comunidad pobre indígena termina litigando contra los representantes del agrobusiness en un juicio en el que ambos son partes, como si operaran en un plano de igualdad, ese plano de igualdad ficticia que inaugura la interculturalidad “oficial”.

36

Si como expresáramos anteriormente la “trampa” del reconocimiento oculta la pregunta política, no sobre qué diferencias reconocer sino fundamentalmente sobre *quien* se arroga el papel de “reconocedor”, la “trampa” de interculturalidad que supone el reconocimiento y la valorización de las diferencias culturales encubre las terribles y dramáticas desigualdades entre los “diferentes”. Podemos preguntarnos ¿es posible hoy desvincular las cuestiones de la desigualdad de las de la diferencias? ¿La pobreza no está “racializada”, “etnizada” y “generificada” en nuestra región? De lo que se trata tal vez es de perforar el universo de prejuicios y discriminaciones que impregnan – muchas veces con carácter difuso, fluido y sutil- las relaciones sociales que configuran los contextos en que vivimos, cuestionar las diferencias y desigualdades construidas a lo largo de la historia entre los diferentes grupos socioculturales, étnico-raciales, de género, sexualidad entre otros, para en palabras de Stuart Hall “movilizar todo lo que podemos encontrar en términos de recursos intelectuales para entender que es que sigue haciendo las vidas que vivimos y las sociedades en que vivimos profundamente anti-humanas”.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Antolínez, I. (2011). *Contextualización del significado de la educación intercultural a través de una mirada comparativa: Estados Unidos, Europa y América*. Recuperado de: <http://www.identidadcolectiva.es/pdf/73.pdf>

Bidaseca, K. (2010). *Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos)coloniales en América Latina*. Buenos Aires: Paradigma Indicial.

Bolados-García, P. (2012). Neoliberalismo multicultural en el Chile Postdictadura: la política indígena en salud y sus efectos en las comunidades mapuches y atacameñas. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 1 (44), 135-144.

Castro-Gómez, S. (2005). *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popoyan: Editorial Universidad del Cauca.

Cavalcanti-Shiel, R. (2007). Para abordar la interculturalidad: apuntes críticos a partir y sobre la nueva educación escolar indígena en Sudamérica. *Cahiers ALHIM [En línea]*, 13.

Curiel, O. (2007). Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. *Revista Nómadas*, 26, 92-101. 37

Femenias, M. (2010). *El género del multiculturalismo*. Buenos Aires: Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes.

García-Canclini, N. (2004). *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la Interculturalidad*. Barcelona: Gedisa.

Grinberg, S. (2006). Educación y gubernamentalidad en las sociedades del gerenciamiento. *Revista Argentina de Sociología*, (4) 6, 67-87.

Derrida, J. (1997). *El monolingüismo del otro o la prótesis del origen*. Recuperado de: <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/monolingüismo.htm>

Dietz, G. (2007). La interculturalidad entre el “empoderamiento” de minorías y la gestión” de la diversidad. *Revista Puntos de Vista*, 12, 27-44.

Fornet-Betancourt, R. (2002). *Lo intercultural el problema de su definición*. . Recuperado de: <http://aulaintercultural.org/2005/07/21/lo-intercultural-el-problema-de-su-definicion/>

Joysmith, C. (1993). Ya me quito la vergüenza y la cobardía. Una plática con Gloria Anzaldúa. *Revista Debate Feminista*, (8), 4, 3-18.

Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós.

Taylor, Ch. (1993). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: FCE.

Mclaren, P. (1997). *Pedagogía crítica y cultura depredadora*. Buenos Aires: Paidós Educador.

Masshelein, J. (2006). E-ducuar la mirada. La necesidad de una pedagogía pobre. En I. Dussel y D. Gutiérrez (Comps.), *Educuar la mirada. Políticas y pedagogías de la imagen* (295-310). Buenos Aires: Manantial.

Mellino, M. (2008). *La crítica poscolonial. Descolonización, capitalismo y cosmopolitismo en los estudios poscoloniales*. Buenos Aires: Paidós.

Newman, D., Griffin, P., Cole, M. (1989). *La zona de construcción del conocimiento*. Madrid: Morata.

Muñoz, H. (2002). Interculturalidad en educación, multiculturalismo en la sociedad: ¿paralelos o convergentes? En H. Muñoz, A., Brand, García, y A., Granados (Eds.), *Rumbo a la interculturalidad en educación* (25-62). Iztapalapa: Universidad Pedagógica y Departamento de Filosofía.

38

Portocarrero, G. (2004). La interculturalidad es algo por hacer. *Revista Cultural Electrónica Construyendo nuestra interculturalidad*, (1), 1, 1-13.

Restrepo, R., y Rojas, A. (2010). *La colonialidad del ser y la interculturalidad*. Bogotá: Editorial Universidad del Cauca.

Sartorello, C. (2009). Una perspectiva crítica sobre interculturalidad y educación intercultural bilingüe: El caso de la Unión de Maestros de la Nueva Educación para México (UNEM) y educadores independientes en Chiapas. *Revista Latinoamericana de Educación Inclusiva*, (3), 2, 77-90.

Tubino, F. (2005). La praxis de la Interculturalidad en los Estados Nacionales Latinoamericanos. *Cuadernos Interculturales* (3), 5, (s/d).

----- (2004) En el Perú hay interculturalidad a nivel de discurso. *Revista Cultural Electrónica. Construyendo nuestra interculturalidad*, (1), 1, (s/d).

Vázquez-García, F. (2009). De la microfísica del poder a la gubernamentalidad neoliberal. Notas sobre la actualidad filosófica-política de Michel Foucault. *Revista Contrahistoria* (6), 12, 71-92.



Vega-Nieto, A. (2010). Gubernamentalidad neoliberal. Implicancias para la educación. *Revista Educación y Pedagogía*, (22), 58,

Walsh, C. (2000). *Propuesta para el tratamiento de la interculturalidad en la educación*. Lima: Programa FORTE-PE.

