

El paradigma del multiculturalismo frente a la crisis de la educación intercultural

Samuel Arriarán Cuéllar
Elizabeth Hernández Alvídrez
Universidad Pedagógica Nacional, México

RESUMEN: *En este artículo se analizan las diferencias y semejanzas entre la interculturalidad y el multiculturalismo. Con este fin se discuten cuatro teorías: 1) la concepción identificada con una rama de los estudios culturales, cuyos exponentes son Stuart Hall y otros; 2) el enfoque identificado con el "postcolonialismo", con autores como Homi K. Bhabha; 3) la teoría liberal con teóricos como Joseph Raz, Ernesto Garzón Valdés, Will Kymlicka y Jacob T. Levy; y 4) la teoría comunitaria de Charles Taylor. Además de recientes enfoques filosóficos del multiculturalismo surgidos en México que obligan a mantener distancia con los enfoques eurocentristas. Finalmente, los autores señalan que, contrariamente a lo que se postula, estamos ante una transición del paradigma de la interculturalidad al multiculturalismo. Esto se debe a lo sucedido en los últimos años en países como Irak, Bosnia, Kosovo, Afganistán, etcétera. Estos acontecimientos obligan a replantear a nivel general la problemática del conflicto intercultural. Y a nivel particular la problemática educativa como fracaso de la educación intercultural. Dicho fracaso se debe entre otras cosas a la falta de una verdadera discusión y diálogo intercultural que ponga en duda las matanzas, torturas, expulsiones a la fuerza y otras violaciones de los derechos humanos.*

ABSTRACT: *This article analyzes the differences and similarities between the concepts of interculturality and multiculturalism. It discusses four theories: 1) a branch of cultural studies headed by Stuart Hall and others; 2) post-colonialism approach, with authors such as Homi K. Bhabha; 3) liberal theory, with authors such as Joseph Raz, Ernesto Garzón Valdés, and others; 4) and the communitarian theory of Charles Taylor. Recent philosophical approaches concerning multiculturalism are also addressed. The main argument is that, contrary to what is commonly stated, we are witnessing a transition from the intercultural paradigm to multiculturalism. This is confirmed by recent events happened in countries such as Irak, Bosnia, Kosovo, and Afghanistan. These events force us to rethink the issue of intercultural conflict, in general, and the failure of intercultural education, in particular. Such failure is the result of the lack of true discussion and intercultural dialogue, which would question the killings, tortures, displacements, and other violations to human rights.*

PALABRAS CLAVE: *multiculturalismo, interculturalidad, educación, México, neoliberalismo, globalización.*

KEYWORDS: *multiculturalism, interculturality, education, Mexico, neoliberalism, globalization.*

¿Qué entendemos por multiculturalismo?, ¿es lo mismo que la interculturalidad?, ¿cuáles son sus diferencias?, ¿cómo surgen y se desarrollan en México?, ¿cómo se aplican en la educación en general y en la educación mexicana en particular?, ¿estamos ante un proceso de transición del paradigma multicultural al intercultural o viceversa? Ante esta serie de preguntas difíciles, la primera valoración debe ser que mientras el multiculturalismo se refiere a un modo de entender la diversidad, la interculturalidad se refiere a la existencia misma de la diversidad. Y como no hay una sola teoría multicultural sino muchas, hay que citar por lo menos a las cuatro más importantes: 1) la concepción identificada con una rama de los estudios culturales, cuyo principal exponente es Stuart Hall [Hall y Du Gay, 2003]; 2) el enfoque identificado con el “poscolonialismo”, con autores como Homi K. Bhabha [Bhabha, 2002]; 3) la teoría liberal con teóricos como Joseph Raz, Ernesto Garzón Valdés [Raz, 1994; Garzón Valdés, 1993], Will Kymlicka y Jacob T. Levy [Kymlicka, 1996; Levy, 2003]; y por último 4) la teoría comunitaria de Charles Taylor [Taylor, 2003]. En este punto no se puede dejar de señalar el surgimiento en México de recientes enfoques antropológico-filosófico-políticos¹ del multiculturalismo que obligan a mantener distancia con los enfoques eurocentristas. Lo novedoso de estos enfoques es que además de centrarse en la realidad propia de los países latinoamericanos desarrollan significativos replanteos sobre la dinámica del conflicto cultural. En este sentido, sin perder de vista la importancia de las divisiones de clases sociales se reexaminan las diferencias étnicas, la escasez de recursos naturales y la colisión de valores culturales contrarios. Conflictos que, dada la naturaleza de la mezcla cultural en América Latina, difícilmente pueden superarse, apenas moderarse. El pensamiento multicultural mexicano de los últimos años estaría compuesto por cuatro tendencias claramente diferenciadas del multiculturalismo estadounidense, canadiense y europeo: 1) el multiculturalismo liberal de Fernando Salmerón y León Olivé [Salmerón,

¹ Es importante aclarar que el concepto de cultura que se maneja en este trabajo es más amplio que los conceptos antropológicos positivistas cuantitativistas. En el debate antropológico contemporáneo, el concepto de cultura está estrechamente relacionado con lo filosófico y lo político porque resulta más plausible explicar la multiculturalidad y el interculturalismo a partir de paradigmas cualitativos como la hermenéutica. Por esta razón los autores de este trabajo hemos preferido situarnos dentro de la antropología política-filosófica, más que en las corrientes empíricistas de la antropología.

1993; Olivé, 1995]; 2) el comunitarista de Luis Villoro [1998], 3) el pluralista analógico de Mauricio Beuchot [1999]; 4) el multiculturalismo barroco de Samuel Arriarán [2009].

Antes de referirnos a estas tendencias, es indispensable remitirnos a las teorías desarrolladas fuera de México para comprender el surgimiento del multiculturalismo como paradigma frente a la interculturalidad. Seguidamente habrá que analizar el modo en que se replantean los debates sobre los conflictos culturales, a partir de lo que sucedió históricamente en los últimos años (acontecimientos importantes relacionados con la problemática mundial de la diversidad cultural en el contexto de la globalización). Finalmente será necesario referirnos a la crisis del paradigma de la educación intercultural y sus implicaciones políticas en la educación mexicana.

1. LAS PRINCIPALES TEORÍAS DE LA MULTICULTURALIDAD

1.1. *Estudios culturales*

La teoría del multiculturalismo como estudios culturales no surgió como una cuestión disciplinaria o académica sino como algo relacionado con la posición de los intelectuales y los movimientos sociales (con la política de identidad). Esto no tiene que ver con las identidades puras ni con la celebración globalizada de las mezclas. Para los estudios culturales se trata de un proyecto político posmodernista, tal como aparece hoy en la mayoría de los trabajos especialmente provenientes de Estados Unidos. En esos trabajos se trata de redefinir el concepto de cultura como un vehículo o medio por el cual se negocia la relación entre los grupos. El problema es el reconocimiento de las otras identidades. Hay estereotipos, creencias, fantasías del otro: "Las relaciones entre los grupos son siempre estereotipadas en la medida en que implican abstracciones colectivas del otro grupo, más allá de cuán adocenadas, respetuosas o liberalmente censuradas sean" [Jameson y Žižek, 1998:106]. Según esta teoría, hay que analizar la cultura como el espacio de los movimientos simbólicos, de las subjetividades de grupos. Lo que no se menciona es el papel de la clase social en los estudios culturales. En este sentido, una de las discusiones se refiere a la autorrepresentación cultural nacional: ¿hay que entender lo nacional como algo relacional, algo que describe las diversas partes que componen el sistema mundial? Hay una conexión entre la teoría poscolonial, la teoría de la identidad y los estudios culturales. Desde esta perspectiva se entiende que la política contemporánea debe organizarse en torno de las luchas por la identidad.

Lo interesante es que lo que antes (en la década de 1970) era progresista, se convierte hoy (en la década de 2000) en una forma de clausura de las

oportunidades discursivas. Lo que hay que cuestionar entonces, es si toda lucha por el poder puede y debe organizarse alrededor de las cuestiones de la identidad. En el debate entre interculturalidad y multiculturalismo hay un énfasis en la relación cultura-identidad. Es un problema más complejo, ya que implica cuestiones de ética y normatividad. También habría que hacer una reformulación epistemológica pues, a diferencia de la modernidad, con su lógica lineal del tiempo, una política posmoderna debe impugnar las relaciones establecidas por la modernidad. Esto significa eludir la lógica de la diferencia y ver la posibilidad de pensar una política de la otredad, lo que implica pensar en una lógica del espacio:

La subjetividad como elemento espacial es tal vez la más clara, porque implica tomar al pie de la letra la afirmación de que la gente experimenta el mundo desde una posición particular, con lo cual se reconoce que esas posiciones están más en el espacio que en el tiempo. De hecho, gran parte de los escritos contemporáneos sobre la diáspora apuntan en esa dirección [Crossberg, 2003:148].

Aquí, el autor se refiere a la antropología de James Clifford que analiza los viajes, el turismo. En todos estos casos se plantea que la migración constituye en la actualidad una condición ontológica y epistemológica. También Zygmunt Bauman [Bauman, 2003] tiene algo que decir en este punto: “Los sedentarios eran muchos, los vagabundos, pocos.... La posmodernidad invirtió la proporción. Hoy quedan pocos lugares de residencia fija. El mundo se está poniendo a la par del vagabundo, y lo hace con rapidez, el mundo se rehace a la medida del vagabundo” [Bauman, 2003:58]. Desde esta perspectiva se puede entender el multiculturalismo como un significado flotante. Esto significa que su sentido depende de los usos que se le den. Hay que ver entonces su sentido de hibridación, ya que puede servir para la negociación cultural: “Dicha negociación no es ni asimilación ni colaboración, y hace posible el surgimiento de una agencia intersticial y que rechaza la representación binaria del antagonismo social” [Bhabha, 2003:103].

1.2. El paradigma poscolonial

En los últimos años se habla mucho de poscolonialismo. A nuestro modo de ver se trata de una forma de posmodernismo. ¿Cómo se entiende lo intercultural en este paradigma? Según H. Bhabha, se trata de ver principalmente los detalles de la imbricación de las identidades:

La perspectiva poscolonial nos obliga a repensar las profundas limitaciones de un sentido liberal, consensual y cómplice, de la comunidad cultural. Insiste en que la identidad cultural y la política se construyen mediante un proceso de

alteridad. Cuestiones de diferencia racial y cultural se solapan con problemas de sexualidad y género, y sobredeterminan las alianzas sociales de clase y socialismo democrático. El tiempo para asimilar minorías o nociones holísticas y orgánicas ha quedado atrás [Bhabha, 2002:213].

Tal parece que para la antropología poscolonial, al igual que para casi todo el posmodernismo, las determinaciones económicas o de clase ya han quedado superadas. Incluso se niegan a seguir utilizando categorías “binarias”. Habría una especie de fobia por todo lo que representa la cultura occidental. Pero veamos un poco más en detalle los argumentos antropológicos poscoloniales.

El concepto de diferencia equivaldría a multiculturalismo porque se trata de un concepto ambivalente de la autoridad cultural. Esta ambivalencia se halla en la idea de enunciación. Es entonces cuando nos damos cuenta de por qué los reclamos de pureza racial son insostenibles. La multiculturalidad (no el multiculturalismo) equivale a diversidad (no la diferencia). Esto significa que la diversidad como la multiculturalidad es un objeto epistemológico donde la cultura se toma como objeto de conocimiento empírico: “la diversidad cultural es el reconocimiento de contenidos y usos ya dados, contenida en un marco temporal de relativismo, da origen a ideas liberales de multiculturalismo, intercambio cultural o de la cultura de la humanidad” [Bhabha, 2002:54].

Lo interesante de la teoría de Bhabha es que en este proceso de representación del otro hay una ambivalencia en el momento de la enunciación cuando, por el deseo de emerger como genuino, el otro cae en la ironía como resultado de su mimetismo. Esto significa que no podemos dejar de percibir el momento de la dominación cultural. Así visto, en el multiculturalismo como una perspectiva liberal, los mestizos o colonizados se disfrazan de hombres blancos (“casi lo mismo pero no blanco”). El autor señala que en el mimetismo, la representación de la identidad se articula sobre el eje de la metonimia. El mimetismo es como el camuflaje, no una armonización del parecido sino la represión de la diferencia:

El mimetismo colonial es el deseo de un Otro reformado, reconocible como sujeto de una diferencia que es casi lo mismo, pero no exactamente. Lo que equivale a decir que el discurso del mimetismo se construye alrededor de una ambivalencia. El mimetismo es entonces el signo de una doble articulación; una compleja estrategia de reforma, de regulación y disciplina, que se apropiá del Otro cuando éste visualiza el poder [Bhabha, 2002:112].

Bhabha también hace una crítica del concepto de hibridez: “la hibridez no tiene esa perspectiva de profundidad o verdad que dar: no es un tercer

término que resuelve la tensión entre dos culturas. No produce un espejo donde el yo se aprehende a sí mismo; es siempre una pantalla escindida del yo y su duplicación, el híbrido” [Bhabha, 2002:143].

No se ve el conflicto cultural como dominación sino sólo los efectos de las prácticas. La hibridez interviene en el ejercicio de la autoridad no para indicar la imposibilidad de su identidad sino para representar siempre la impredictibilidad de su presencia. Este proceso parcializante de la hibridez se relaciona con una metonimia de la presencia (persistencia de la demanda narcisística de la diferencia). Se comprende así que la hibridez equivalga al discurso de la autoridad colonial. Hay un vínculo entre lo psíquico y lo político cuando el colonialista asume su exhibicionismo recordando su lugar de amo. El nativo se petrifica y se duplica en el amo: “las palabras del amo se vuelven el sitio de la hibridez” [Bhabha, 2002:150].

1.3. La teoría del multiculturalismo liberal

Esta teoría se caracteriza por mantener la prioridad moral de los individuos. En principio fue una postura sostenida por Joseph Raz y Ernesto Garzón Valdés. A esta posición se han sumado recientemente autores como Will Kymlicka y Jacob T. Levy. Lo que plantea esta teoría es que los conflictos culturales no hay que tratar de resolverlos, sino sólo moderarlos en la medida en que lo más importante es defender los derechos individuales frente a las restricciones impuestas por las comunidades. En rigor, no habría derechos colectivos porque sólo existen individuos.

Con respecto a las nuevas demandas culturales surgidas a raíz de la intensidad migratoria, los autores liberales señalan que no es descartable la idea de que para solucionar este tipo de problemas se necesita una “ciudadanía multicultural”. Will Kymlicka señala la necesidad de atender las nuevas demandas planteadas por comunidades inmigrantes como los turcos en Berlín, los chinos en Los Ángeles, los bengalíes en Londres, los vietnamitas en Montreal, etcétera. Estas minorías no plantean la constitución de Estados independientes, sino solamente medidas mínimas para proteger sus identidades y tradiciones culturales [Kymlicka, 1996].

Similar planteamiento encontramos en Jacob Levy, otro teórico liberal del multiculturalismo: “aboga por una teoría política del multiculturalismo que no se preocupa por preservar o celebrar identidades étnicas ni por hacerlas desaparecer sino que se centra en mitigar los peligros recurrentes tales como la violencia estatal contra las minorías culturales, conflictos entre identidades étnicas y ataques dentro de las mismas comunidades contra aquellos que deseen abandonar o modificar su comunidad cultural” [Levy, 2003:29].

1.4. La teoría comunitarista

Esta teoría sostenida principalmente por Charles Taylor plantea que se puede postular los derechos colectivos en contra de aquellos argumentos liberales que absolutizan los derechos individuales. Quien decide cuáles son los derechos, las prioridades, es siempre el Estado. En el caso canadiense habría un Estado liberal (la parte inglesa) que, por razones políticas y económicas, prioriza los derechos de los individuos, mientras que por el lado de Quebec (la parte francesa) se atiende más a las reivindicaciones de las comunidades en razón de sus necesidades culturales. Es decir, que para la teoría comunitarista es legítimo el reclamo de la representación política de las sociedades indígenas e incluso su derecho a la independencia y a la autonomía política [Taylor, 1993].

Ahora bien, el problema de la teoría de Charles Taylor no reside tanto en su oposición a la teoría liberal (posición bastante bien fundamentada desde el punto de vista jurídico), sino más bien en su enfoque eurocéntrico. En efecto, tal como señala Edward Said, la mayoría de las explicaciones sobre las transformaciones y contradicciones que aparecieron en la concepción de la identidad “no toman en cuenta el surgimiento de las ideas modernas sobre la identidad cultural nacional. El libro de Taylor es un ejemplo perfecto de ello. Él discute la identidad, la moralidad y las artes en un contexto general que parece universal pero que en verdad es profundamente eurocéntrico” [Said, 2005:39].

No se puede dejar de advertir dicho eurocentrismo en otros libros de Taylor como *Imaginarios sociales modernos*, donde reformula el problema de la concepción histórica admitiendo múltiples modernidades con sus racionalidades respectivas.

Hoy se impone plantear el problema desde un nuevo ángulo: ¿estamos ante un fenómeno único, o debemos hablar más bien de múltiples modernidades, un plural que reflejaría el hecho de que culturas no occidentales han encontrado sus propias vías de modernización, y no se pueden comprender debidamente desde una teoría general pensada originalmente a partir del caso de Occidente? [Taylor, 2006:13].

Aunque resulta acertado el replanteamiento del problema que evitaría el eurocentrismo, nos parece que los nuevos argumentos desarrollados no resultan totalmente convincentes. En efecto, en vez de explicar esas modernidades no occidentales, lo que hace Taylor es describir únicamente aquellas que giran dentro del núcleo o “centro” de Occidente:

Mi hipótesis básica es que en el centro de la modernidad occidental se halla una nueva concepción del orden moral de la sociedad. Al principio no era más que

una idea en la mente de algunos pensadores influyentes, pero con el tiempo llegó a configurar el imaginario de amplios estratos de la sociedad, y finalmente el de sociedades enteras. Hoy se ha convertido en algo tan evidente para nosotros que tenemos problemas para verlo como una concepción más, entre otras posibles. La transformación de esta visión del orden moral en nuestro imaginario social tiene lugar a través del surgimiento de ciertas formas sociales, características de la modernidad occidental: la económica de mercado, la esfera pública y el autogobierno del pueblo, entre otras [Taylor, 2006:19].

Decir que los argumentos de Taylor no resultan convincentes no significa subestimar estos nuevos desarrollos teóricos que son sugerentes, sobre todo el concepto de imaginario social a partir de la revisión del proceso histórico de la secularización. Este concepto le sirve al autor para partir del hecho comprobado de que los grupos sociales asumen nuevas prácticas en virtud de las perspectivas que ofrecen sus representaciones teóricas. Así una teoría construye históricamente su imaginario social. Es el caso de la racionalidad modernista europea que surgió de la revolución francesa, alrededor de ciertas instituciones representativas por la vía de la participación popular y que se diferencia de la racionalidad angloamericana con su imaginario religioso protestante alrededor de la economía de mercado. Estos modos de modernización occidentales, el republicano francés y el modelo angloamericano, Charles Taylor los reconoce a partir de su estudio sobre el efecto del proceso de secularización que deja en la sombra otras formas de modernización como la barroca que tendría otra ligazón con la “cristiandad latina”:

Nada refuerza más este convencimiento que el estudio de la secularidad occidental, marcada como está por la herencia de la cristiandad latina, de donde extrae incluso su nombre. Pero espero que al término de este estudio la idea resulte evidente también en otros muchos dominios. Seguir los pasos de la emergencia del imaginario de la soberanía popular en Estados Unidos y en Francia ha puesto de relieve ciertas diferencias de cultura política dentro de Occidente [Taylor, 2006:225].

Es innegable que estamos ante un nuevo hallazgo teórico cuando Taylor se opone a la existencia de una sola modernidad en Occidente, pero queda todavía pendiente el problema de las modernidades no occidentales. Una de las formas de modernidad que más podría parecerse a estas últimas es la modernidad barroca, pero lamentablemente Taylor no le da mucha importancia (¿quizá porque sigue aferrado al eurocentrismo?):

En las sociedades católicas, el viejo modelo de presencia se mantuvo durante mucho más tiempo. Sin duda, sintió los efectos del desencantamiento, y se

convirtió cada vez más en un compromiso, según el cual el orden jerárquico se consideraba en cierto sentido intocable y el rey, sagrado, pero comenzaban a colarse elementos de justificación funcional, como por ejemplo cuando se sostenía que la monarquía era indispensable para mantener el orden. Podemos pensarlo como el compromiso barroco. La situación que vivimos actualmente deja atrás ambas formas de presencia divina en la sociedad para desembocar en algo distinto. La ruta de salida del barroco católico pasó por un catastrófico episodio revolucionario. Pero la evolución protestante fue más suave, y por eso mismo en cierto sentido más difícil de rastrear [Taylor, 2003:80].

Es evidente que Taylor se refiere al barroco en términos del proceso histórico de los países europeos. Ni siquiera se imagina que pueden existir históricamente otras formas de modernidad barroca como en el caso latinoamericano, donde si bien hubo un proceso de “desencantamiento” de las imágenes del mundo, sin embargo no se presenta unilateralmente una estructura al servicio del orden jerárquico conservador y esencialmente monárquico. Dicho con otras palabras, hay una modernidad barroca en América Latina que no responde, como dice Taylor, al proceso donde “se cuelan elementos de justificación funcional”. Este barroco posee otras justificaciones que tienen sus raíces en el mito y en otro tipo de racionalidad no occidental, es decir, que no se reduce al pensamiento ilustrado, lógico y científico [Arriarán, 2007a]. Por esto, el barroco que tenemos ha sido una forma de resistencia cultural, un *ethos* que se opone al capitalismo desde su misma naturaleza de economía destinada al derroche y al despilfarro. Esto es lo que más se opone a la lógica de la cultura capitalista del protestantismo anglosajón [Echeverría, 1998].

Resulta difícil aceptar la tesis de que la identidad católica fue homogénea y controlada por la jerarquía porque siempre hubo diferencias entre la religión popular y la de tipo oficial. Es cierto que en la historia existieron muchas religiones, entre ellas la cristiana, casi siempre aliada a la política de dominación, pero no se puede negar que existieron otras corrientes liberadoras como la de Bartolomé de las Casas en el siglo XVI. Durante el siglo XVII, observamos que en América Latina la cultura indígena se mezcló con la religión cristiana configurando otro tipo de identidad, donde sobresale el carácter de resistencia frente a la dominación colonial. Esto se debe a que hubo una estrategia por la cual los símbolos de la cultura dominada se mezclaron con los símbolos religiosos dominantes con el objetivo de sobrevivir frente a la política de exterminio.

El proceso de secularización en América Latina resulta diferente del proceso en Europa y Estados Unidos, porque se desarrolló de una manera más lenta y conflictiva debido a la naturaleza misma de la población, en

una gran parte de origen indígena. En este proceso no se puede afirmar que la religión católica absorbió a la otra religión. Los indígenas hubieran preferido mantener sus creencias pero no lo pudieron hacer porque existía el riesgo de ser exterminados físicamente. La alternativa fue integrarse sólo formalmente aunque conservando secretamente sus creencias. Esto no significó que se mantuvieran en un estado de pureza, sino que fue sólo una estrategia de supervivencia temporal. Es comprensible que su identidad sufriera otras transformaciones en la medida en que interactuó posteriormente con la modernización capitalista.

En resumen, la identidad barroca en América Latina construyó un *ethos* que no necesariamente propone una alternativa religiosa o de vinculación con la Iglesia católica (tal como plantea Taylor). Se puede decir que más bien fue una mezcla de símbolos y de creencias. Por eso es una modernidad barroca no occidental. No hubo una centralidad religiosa en la conformación de la identidad cultural latinoamericana porque la secularización se dio de una manera distinta de la europea. Tampoco se puede afirmar que esta modernidad barroca sea fundamentalmente antimoderna. Más bien es otro tipo de modernidad diferente de la modernidad ilustrada, positivista. Lejos de ser una propuesta alternativa de carácter esencialista, como si fuera incambiable y permanente, es una forma de identidad variable y en mutación constante. Por eso es que tampoco se reduce al siglo XVII. En la medida en que no permanece ni se queda fijada a una esencia, no excluye lo que sucedió en los dos últimos siglos. Lo interesante es que la modernidad barroca en México y en otros países latinoamericanos persiste y demuestra gran fuerza en la actualidad en el contexto global de incesante mestizaje y multiculturalismo [Hernández Alvírez, 2006].

2. LOS CONFLICTOS CULTURALES EN TIEMPOS DE LA GLOBALIZACIÓN

En los últimos años, por efecto de la globalización estamos viendo cómo se ha modificado el debate sobre el significado de los conflictos culturales. Cabe aclarar que ya no estamos ante una transición del multiculturalismo a lo intercultural, como anteriormente se ha entendido la problemática, por ejemplo en autores como Néstor García Canclini [2004], sino más como una transición de la interculturalidad al multiculturalismo. Esto significa que hay un agotamiento del paradigma intercultural en la medida en que está demostrando carecer de proyecto político:

Para evitar la deriva culturalista y sus nexos posibles con regímenes políticos conservadores y autoritarios, debe intentarse enlazar la cuestión de la diversidad cultural a la heterogeneidad social, cultural y política. Sólo enlazando lo

cultural a lo social y a lo político se pueden evitar las derivas identitarias. En este aspecto, la convivencia cultural es inseparable de un proyecto político en el que reaparecen los Derechos del Hombre y el universalismo [Wolton, 2003:91].

Claro que no se puede afirmar que el multiculturalismo, al menos en su vertiente comunitarista, está libre de carencias. Lo que tiene en común con la política intercultural es una caída en las reivindicaciones puramente identitarias, en sentido de afirmar solamente las diferencias de las culturas. El problema es que tanto el liberalismo como el comunitarismo desligan la cultura de la sociedad y del Estado. Por eso es que hoy nos damos cuenta de que no se trata únicamente de preservar las identidades culturales, sino de enlazarlas con la vida social. En el caso de los países europeos se ve cómo esta separación derivó en una unificación puramente económica, como si la unión entre países solamente fuera en términos financieros y monetarios. Lo grave de esto es que se cayó en una concepción tecnocrática, donde no hay lugar para las consideraciones de intercambio comunicacional. El flujo electrónico se convierte en puro intercambio de datos. Esto significa que se imposibilita la comprensión y el diálogo de las culturas:

Si las cuestiones de alteridad cultural no encuentran una salida pacífica fundada en la convivencia cultural, serán factores de guerra por lo menos de tanta magnitud como las desigualdades económicas Norte-Sur. En el concepto de convivencia cultural está en juego no sólo tomar la responsabilidad por la cultura y la comunicación, sino también reconocer el carácter heterogéneo de las sociedades, o sea, negarse a un modelo comunitarista incapaz de desplegarse en el plano mundial [Wolton, 2003:86].

Las pruebas del fracaso de la interculturalidad fueron las guerras en países como Irak, Ruanda, la ex URSS y la ex Yugoslavia:

No vivimos en el mundo de relatividad moral. Cualquier país acepta que la tortura, la violación, las matanzas y las expulsiones a la fuerza son violaciones de las leyes internacionales en materia de derechos humanos. No existe una discusión intercultural sustantiva que ponga en duda que estos abusos han ocurrido [Ignatieff, 2003:75].

De las implicaciones teóricas y metodológicas de esta situación hay que señalar que los debates sobre los conflictos culturales en tiempos de la globalización ya no se plantean en términos de elegir entre tradición y modernidad. El tradicionalismo es inadecuado cuando se convierte en una forma de comunitarismo, de la misma manera en que la modernidad se convierte en un proceso tecnocrático. El problema es ¿qué hacer cuando la anulación de la diversidad cultural se acompaña de un desarrollo ace-

lerado de mercados clandestinos de prostitución y de droga? No hay diversidad cultural, si no hay primero respeto a las personas. Aquí es donde empieza la cultura. Este derecho elemental se ve burlado cotidianamente cuando no existe siquiera una mínima regulación migratoria.

Quizá otra razón que obliga a replantear el significado de los conflictos culturales es la gran importancia que han adquirido los flujos migratorios. Como dice John Gray [2004] en la actualidad se ha vuelto fácil percibir a los inmigrantes como una gran amenaza:

La democracia tiene numerosas ventajas, pero en una época de globalización acarrea algunas consecuencias molestas. En algunos países europeos, los partidos de extrema derecha han logrado condicionar con éxito la agenda política, o incluso han entrado a formar parte de los gobiernos nacionales, actuando sobre los temores racistas de los votantes. Una de las repercusiones de los ataques sobre Washington y Nueva York ha sido la de intensificar las restricciones impuestas al libre movimiento de las personas [Gray, 2004:101].

Para que las culturas no queden excluidas de la globalización, hace falta pensar en el codesarrollo del Norte y del Sur. No porque todos los países estén ahora fundidos en una supuesta identidad mundial que sirve de ideología a las organizaciones financieras internacionales, sino porque las clases sociales más empobrecidas no tienen otra salida que integrarse. Hoy, cuando todos los países del mundo se ven obligados a someterse a las normas de mercado impuestas se requiere un nuevo tipo de control de las migraciones que tome en cuenta la necesidad de la interdependencia. Es el caso de los migrantes mexicanos e hispanos en Estados Unidos.

¿Y qué sucede con aquellas comunidades que reclaman la constitución de Estados independientes? Ya desde hace muchos años, varias comunidades demandaban su autonomía (Palestina, Irlanda, etcétera), pero recientemente dichas demandas se han convertido en verdaderos motivos de guerra civil. Esto es lo que ha sucedido en la ex Yugoslavia y en la ex Unión Soviética. El reclamo de la independencia no sólo ha generado la desintegración de esos países sino que también ha generado nuevas formas extrañas de gobierno “democrático”. Este es el caso de Irak, Bosnia, Kosovo y Afganistán. Bajo el pretexto de llevar la democracia a esos países se ha impuesto un nuevo modelo de reconstrucción nacional bajo la tutela de Estados Unidos. Como dice Michael Ignatieff: “calificar de construcción nacional a un ejercicio de ‘intervención humanitaria’ por parte de una comunidad ficticia llamada ‘comunidad internacional’ oculta a propósito el hecho de que nada de ello hubiera ocurrido si Estados Unidos no hubiera decidido emplear un potencial militar decisivo” [Ignatieff, 2003:12].

Así pues, vemos que en tiempos de la globalización la cultura está sufriendo bastantes transformaciones. ¿Puede haber reivindicaciones nacionales al margen de la política exterior estadounidense?, ¿cómo aspirar a una independencia nacional, cuando existe una hegemonía militar universal? Las demandas independentistas son reducidas a acciones de los grupos terroristas como Al Qaeda. Frente a estas demandas, el ejército estadounidense ha diseñado una política que consiste en imponer una nueva forma de gobierno bajo el pretexto de ayuda humanitaria. En los países antes mencionados, se reconstruye la nación, sin negar a las poblaciones locales su derecho a la autodeterminación y soberanía. En esta nueva modalidad imperialista, el autogobierno es compatible porque justifica la presencia del ejército estadounidense que se dedica a restaurar las ciudades bombardeadas previamente, con el fin de producir *a posteriori* jugosos contratos con las transnacionales estadounidenses. De manera tal que el imperialismo se ha convertido en la precondition de la democracia.

A pesar de que en el contexto actual resulta muy difícil desarrollar reivindicaciones nacionales, hay muchas comunidades que prefieren reivindicar por lo menos ciertos derechos culturales. Evidentemente tenemos que considerar la necesidad de atender nuevos tipos de demandas como los derechos culturales, relacionados con la representación y el libre ejercicio de la autonomía política. ¿Cómo surge históricamente este concepto conectado con el problema de las prioridades jurídicas de la soberanía nacional? Antes de comprender este origen, hace falta entender sus antecedentes ubicados en el surgimiento histórico de los derechos civiles y políticos. La idea actual de sufragio universal no existía en el siglo XVI o XVII ni siquiera cuando se trataba de soberanía del pueblo. La idea de ciudadanía moderna se desarrolló apenas en el proceso de la revolución francesa. Pierre Rosanvallon [1999] señala que se asocia al derecho al sufragio como igualdad política de los individuos frente a la caída del absolutismo:

La igualdad política de los individuos es a la vez una condición lógica de la caída del absolutismo y un imperativo sociológico de consagración de la destrucción del universo de los privilegios y los cuerpos. Francia ingresa de pronto en el sufragio universal, ya que se impone la democracia desde el principio de la revolución como una condición esencial de la realización de una sociedad en libertad [Rosanvallon, 1999:35].

Igual que los derechos de los ciudadanos en las urnas, los derechos políticos para las culturas minoritarias se plantean como una oportunidad dada a los inmigrantes del derecho de participar en las elecciones locales. De la necesidad de la democracia en un contexto nacional hemos pasado a

la necesidad de una democracia multicultural o “cosmopolítica” [Archibugi, 2000]. Esto significa que los problemas que se plantean hoy en día, ya no se reducen a lo local. Muchas luchas políticas importantes, por ejemplo, sobre el control del uso de la fuerza, el respeto a los derechos humanos, la autodeterminación de los pueblos, etcétera, sólo podrán lograrse no únicamente a través de políticas nacionales, sino de una aplicación internacional de la democracia. A esta democracia no hay que entenderla como una política neoliberal acorde con las necesidades de la globalización, sino más bien como un proceso que convoque a diversos Estados con tradiciones culturales diferentes y que se hallen en distintos estados de desarrollo. Así se ve la necesidad de una nueva forma de ciudadanía multicultural que sea compatible con la democracia. Esto significa que nos encontramos ante el desafío de que por efecto del proceso globalizador y las necesidades de los pueblos, hay una reivindicación de un Estado democrático multicultural. En este sentido es que el multiculturalismo ofrece una salida frente al paradigma intercultural carente de proyecto político. Esta salida es la que se plantea como una forma de negociación entre culturas que tienden a destruirse, por ejemplo entre Israel y Palestina o entre los mismos países de Europa que por más que lo han intentado se han quedado limitados por las necesidades comerciales:

Desde el punto de vista social, el proceso se ha desarrollado a costa de una profunda aculturación provocada por la unificación de los mercados. Esta aculturación, aunque con frecuencia enmascarada bajo una retórica solemne acerca del respeto a la ‘diversidad’ y a las ‘especificidades’ europeas, es vivida por las poblaciones como una desposesión identitaria. En la práctica, constituye una de las principales causas de la emergencia de los micronacionalismos europeos [Naïr, 2003:195].

¿Y qué sucede en los países latinoamericanos? Las limitaciones de la interculturalidad son evidentes cuanto más salen a la superficie las insuficiencias del Estado democrático neoliberal, únicamente dispuesto a reconocer a todos los integrantes de la sociedad a condición de que permanezcan estáticos en sus desigualdades. De ahí que no hayan prosperado los Acuerdos de San Andrés en el caso de la lucha de los zapatistas en México. Para reavivar las demandas por la autonomía, hace falta una teoría multicultural adecuada a la realidad de los países latinoamericanos [Arriarán, 2008]. Al respecto, hace falta construir un nuevo tipo de Estado multicultural para asegurar el reconocimiento legal de los derechos políticos y culturales de las comunidades indígenas. Para replantear la teoría de los conflictos culturales, como en el caso de México, hace falta además comprender que la

autonomía política no sólo se ha realizado en el caso de Canadá o varios países europeos, sino también en Estados Unidos:

Las naciones indias sí que desarrollaron Estados constitucionales estables a mediados del siglo XIX —por ejemplo, los cherokee en 1827 y los choctaw, chiccasaw y creeks en el periodo de 1856 a 1867—. Una de las causas que propició tal evolución fue la presión por parte del gobierno estadounidense para que formaran un gobierno ‘responsable’ con el que poder negociar. Como era de prever, las negociaciones se convirtieron en expropiaciones y deportaciones en masa, salpicadas por estallidos genocidas [Mann, 2000:29].

Por supuesto que este reconocimiento del derecho a la autonomía política no deriva necesariamente en expropiaciones y deportaciones masivas. Las negociaciones también pueden convertirse en acuerdos pacíficos de convivencia cultural. Esto depende de si hay un contexto multicultural.

3. ¿EDUCACIÓN INTERCULTURAL O MULTICULTURAL?

Peter McLaren señala que la educación multicultural debe entenderse como un movimiento social que busca reconocer la economía política. Para este autor lo multicultural se conecta con una pedagogía crítica (hay que criticar la hegemonía de la raza blanca occidental):

En vez de acentuar la importancia de la diversidad y la inclusión, como hacen la mayoría de los multiculturalistas, creo que debería hacerse mucho más énfasis en la construcción social y política de la supremacía blanca y en la dispensa de la hegemonía blanca. Es necesario identificar que el campo de la distorsión de la realidad conocido como ‘caucasismo’ es una tendencia cultural y una ideología vinculadas con arreglos políticos, sociales e históricos [McLaren, 1998:8].

También el trabajo de Paulo Freire debe comprenderse como un ejemplo de necesaria articulación entre ciudadanía, educación multicultural y democracia. No hay ni puede haber revolución educativa sin revolución política. Para Freire, la educación no es algo instrumental, sino un campo de relaciones de fuerza y que se desemboca en una politización de la ciudadanía [Freire, 1993].

Por su parte, Martha C. Nussbaum [2001] postula que en la educación actual no hay que renunciar al universalismo. A un nivel general, se puede seguir postulando las diferencias culturales de las minorías. En este sentido, sigue teniendo justificación la educación multicultural como educación para comprender al otro. Se trata de respetar otras formas de vida, para lo cual es necesario abrir el currículo a la historia de otras culturas:

El nuevo énfasis en la diversidad en los currículos es, sobre todo, un modo de hacerse cargo de los nuevos requisitos de la condición de ciudadano, de los deberes, derechos y privilegios que le son propios; un intento de producir adultos que puedan funcionar como ciudadanos no sólo de algunas regiones o grupos locales, sino también, y más importante, como ciudadanos de un mundo complejo e interconectado [Nussbaum, 2001:25].

Recientes debates sobre la conveniencia de aclarar la distinción entre multiculturalismo e interculturalidad, enfocan la democracia y la ciudadanía en relación con el contexto histórico. Así hay que pensar en la relación de la otredad. La ciudadanía no es puramente monocultural, sino que implica abrirse a las diferencias. Los desajustes en el sistema escolar se deben a que los maestros consideran a sus alumnos como desprovistos de capacidades cognoscitivas de aprendizaje. Pero tales capacidades cognoscitivas no se deben puramente a factores técnicos. Dicho con otras palabras, la educación no es sólo una tarea de adiestramiento técnico o de procesamiento de información; ni siquiera es una tarea de aplicación mecánica de las teorías del aprendizaje en el aula y menos de aplicar pruebas de rendimiento. La educación es un proceso hermenéutico que implica reflexionar sobre la necesidad del diálogo intercultural. De esta manera no se trata de adaptar o integrar al individuo a una sociedad sino más bien de crear e inventar imaginativamente la cultura. Como expresa Jerome Bruner [1994], no sería excesivo decir que en los últimos años ha habido una revolución en la definición de la cultura. Esta definición se aleja de concepciones como el estructuralismo o el constructivismo, según las cuales, la cultura es una serie de reglas interconectadas a las que las personas derivan ciertas conductas para ajustarse a determinadas situaciones. La nueva concepción de la cultura se acerca a la idea de conocimiento del mundo, pero sólo semiconnectado, a partir del cual las personas alcanzan a través de la negociación, modos de actuar satisfactoriamente en contextos dados [Bruner, 1994].

La educación intercultural ha entrado en crisis en la medida en que ya no responde a las necesidades históricas, por ejemplo de la sociedad mexicana, especialmente en relación con la educación indígena. En efecto, si bien la educación indígena tenía sentido cuando todos los esfuerzos gubernamentales eran canalizados a través de instituciones como el Instituto Nacional Indigenista al final del siglo xx parece haber perdido toda su orientación, debido al viraje neoliberal. Hoy vemos que es necesario repensar toda la problemática indígena, porque cada vez hay menos indígenas en el campo y éstos aumentan en las ciudades [De la Peña, 1999]. Por esta razón se hace necesario repensar la igualdad de los ciudadanos en las urnas, oportunidad dada a los inmigrantes del derecho de participar en las

elecciones locales. Esto implica pensar en la ciudadanía étnica, y los derechos culturales como derechos indígenas en el marco de un nuevo Estado multicultural. ¿Qué pasa cuando los derechos indígenas se ubican en la sociedad civil? ¿Y qué pasa cuando, como en el caso de Bolivia durante el largo gobierno de Evo Morales, las comunidades indígenas se vuelven Estado?, ¿cuáles son las consecuencias de la derrota del neoliberalismo en Bolivia? [Arriarán, 2007].

Si el sentido de la sociedad civil provenía de su oposición y resistencia frente a un Estado absorbente, ¿cómo entender que estamos ante un nuevo paradigma en los países latinoamericanos?, ¿este nuevo paradigma tendrá que ser, entonces, el del Estado multicultural o plurinacional?

En México y en los países latinoamericanos también necesitamos defender el universalismo. No hay que caer en el fundamentalismo que quiere cortar radicalmente con la cultura europea. El peligro es que bajo una nueva ideología anticolonialista se intenta romper los vínculos con la herencia universal. Así como ya no hay que pensar la tradición y la modernidad en términos antagónicos, también hay que vincular la cultura particular con la cultura universal subrayando su complementariedad. Al paradigma globalizador que busca la homogeneización de las culturas se puede oponer una cultura democrática internacional, o dicho de otra manera, una concepción de sociedad sustentada en las diferencias culturales. Este nuevo paradigma encaja bien con el desarrollo y fortalecimiento del proyecto de Estado multicultural.

BIBLIOGRAFÍA

Archibugi, Daniele

2000 "Democracia cosmopolítica", en *New Left Review*, núm. 5, Madrid.

Arriarán, Samuel

2001 *Multiculturalismo y globalización. La cuestión indígena*, México, UPN.

2007a *Barroco y neobarroco en América Latina*, México, Itaca.

2007b *La derrota del neoliberalismo en Bolivia*, México, Editorial Torres.

2008 "Hermenéutica y multiculturalismo en América Latina", en Pablo Lazo Briones (Comp.) *Ética, hermenéutica y multiculturalismo*, México, Universidad Iberoamericana.

2009 *Hermenéutica, multiculturalismo y educación*, México, Colegio de Posgrados.

Bauman, Zygmunt

2003 "De peregrino a turista, o una breve historia de la identidad", en Hall Stuart y Paul du Gay (Comps.) *Cuestiones de identidad cultural*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.

Beuchot, Mauricio

- 1999 "Filosofía y barroco", en Samuel Arriarán y Mauricio Beuchot, *Filosofía, neobarroco y multiculturalismo*, México, Itaca.

Bhabha, Homi K.

- 2002 *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial.

Bruner, Jerome

- 1994 *Realidad mental y mundos posibles. Los actos de la imaginación que dan sentido a la experiencia*, Barcelona, Paidós.

De la Peña, Guillermo

- 1999 "Notas preliminares sobre la ciudadanía étnica", en Alberto Olvera (Comp.) *La sociedad civil. De la teoría a la realidad*, México, El Colegio de México.

Echeverría, Bolívar

- 1998 *La modernidad de lo barroco*, México, Era.

Freire, Paulo

- 1993 *Pedagogía de la esperanza*, México, Siglo XXI.

Garzón Valdés, Ernesto

- 1993 "¿Es éticamente justificable el paternalismo jurídico?", en E. Garzón Valdés y F. Salmerón (Eds.) *Epistemología y cultura*, México, UNAM.

Gray, John

- 2004 *Al Qaeda y lo que significa ser moderno*, Barcelona, Paidós.

Hall, Stuart y Paul du Gay (Comps.)

- 2003 *Cuestiones de identidad cultural*, Buenos Aires, Amorrortu.

Hernández Alvídez, Elizabeth

- 2006 *La identidad cultural en la expresión neobarroca de la literatura narrativa latinoamericana del siglo XX*. Tesis de doctorado. México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

- 2008 "Hermenéutica, literatura e identidad cultural", en Guadalupe Díaz Tepapa (Coord.) *Hermenéutica, antropología y multiculturalismo en la educación*, México, UPN.

Ignatieff, Michael

- 2003a *Guerra virtual. Más allá de Kosovo*, Barcelona, Paidós.

- 2003b *El nuevo imperio americano. La reconstrucción nacional en Bosnia, Kosovo y Afganistán*, Barcelona, Paidós.

Jameson, Fredric y Slavoj Žižek

- 1998 *Estudios culturales: Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires, Paidós.

Kymlicka, Will

- 1996 *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona, Paidós.

Levy, T. Jacob

- 2003 *El multiculturalismo del miedo*, Madrid, Tecnos.

Mann, Michael

- 2000 "La cara oculta de la democracia: la limpieza étnica y política como tradición moderna", en *New Left Review*, núm. 5.

McLaren, Peter

- 1998 *Multiculturalismo revolucionario. Pedagogías de disensión para el nuevo milenio*, México, Siglo XXI.

Naïr, Sami

2003 *El imperio frente a la diversidad del mundo*, Barcelona, Areté.

Nussbaum, Martha C.

2001 *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*, Santiago de Chile, Andrés Bello.

Olivé, León

1995 "Multiculturalismo", en León Olivé y Luis Villoro (Eds.) *Filosofía moral, educación e historia*, México, UNAM.

Raz, Joseph

1994 *Ethics in the public domain*, Oxford, Clarendon Press.

Rosanvallon, Pierre

1999 *La consagración del ciudadano. Historia del sufragio universal en Francia*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.

Safran, William y Máiz Ramón (Coords.)

2002 *Identidad y autogobierno en sociedades multiculturales*, Barcelona, Ariel.

Salmerón, Fernando

1993 en E. Garzón Valdés y F. Salmerón (Eds.) *Epistemología y cultura*, México, UNAM.

Said, Edward

2005 "Cultura, identidad e historia", en G. Schroeder y H. Breuninger (Comps.) *Teoría de la cultura*, Buenos Aires, FCE.

Taylor, Charles

1993 *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, México, FCE.

2003 *Las variedades de la religión hoy*, Barcelona, Paidós.

2006 *Imaginarios sociales modernos*, Barcelona, Paidós.

Torres, Carlos Alberto

2007 *Democracia, educación y multiculturalismo*, México, Siglo XXI.

Villoro, Luis

1998 *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós-UNAM.