



UNIVERSIDAD
DE LA REPÚBLICA
URUGUAY



“La subjetividad hipermoderna en América Latina entre las repercusiones del poscolonialismo, el multiculturalismo y la interculturalidad”

TRABAJO FINAL DE GRADO

Nazarena Rodríguez Luzardo C.I: 3.829.417-8

Docente Tutor: *Mónica Olaza*

Montevideo, 29 de noviembre de 2016

Índice

Resumen.....	Pág. 3
Introducción.....	Pág. 4
Modernidad / Subjetividad.....	Pág. 7
- Debate en torno a la cultura.....	7
- La colonialidad.....	9
Hipermodernidad / Subjetividad.....	Pág. 16
- Multiculturalismo.....	16
- Interculturalidad.....	24
Factores que influyen en la subjetividad.....	Pág. 32
Reflexiones finales.....	Pág. 42
Referencias bibliográficas.....	Pág. 48

“La subjetividad hipermoderna en América Latina entre las repercusiones del poscolonialismo, el multiculturalismo y la interculturalidad”

Resumen

En los últimos años, en América Latina, el aumento de reivindicaciones de algunos colectivos marginados ha llevado a reflexionar sobre el tema de la diversidad, acarreado consigo el surgimiento de nuevas políticas sobre la materia.

Desde la colonización hasta la actualidad, las sociedades han sido pensadas bajo un ideal de homogeneidad, a modo de mantener la dominación política, económica y social. La colonialidad, contiene un aspecto analítico y crítico, que refiere a la involuntariedad, la dominación, la alienación y las asimetrías de estructuras políticas, la injusticia social, y la exclusión cultural, que aún hoy en día perduran en nuestra sociedad.

Por lo antes mencionado, a través del presente trabajo, pretendemos describir las características sobresalientes en el pasaje que va desde *la modernidad* a la *hipermodernidad*, observando lo que acontece al sujeto, para reflexionar en torno a las posibles repercusiones en la subjetividad hipermoderna.

Entendemos necesario que el centro del análisis y de la acción no sea solo la sociedad, con sus necesidades y sus funciones, sino también el *sujeto*, con sus resistencias, sus esperanzas y sus fracasos.

Palabras clave: colonialidad, multiculturalismo, interculturalidad ,hipermodernidad

Subjetividad.

Introducción

Desde la época de la colonización hasta la actualidad, los Estados de América Latina se han asentado en una pretendida homogeneidad, que ha permitido mantener la dominación económica, política, social y cultural, así como fomentar los intereses del capital y del mercado. Desde hace aproximadamente dos décadas, se ha visto en aumento un discurso que incluye los conceptos de multiculturalismo y de interculturalidad, en el contexto de la emergencia de nuevas propuestas políticas en diferentes países de América Latina (De Sousa Santos, 2008).

Es importante reflexionar acerca de las razones que han llevado al uso de los términos *multiculturalismo* e *interculturalidad* en relación con las reivindicaciones de algunos colectivos, vinculándolo con los cambios que se están produciendo en la sociedad, con las necesidades de algunos sectores segregados de la población y con lo que le ocurre al sujeto. Por esta razón elegimos analizar estos temas, porque no solo son actuales, sino que además implican a las personas y sus derechos elementales. Intentaremos establecer cuáles son sus puntos de conexión, haciendo énfasis en que estos procesos que han ocurrido a lo largo de la historia dejan secuelas en el sujeto, son productores de subjetividad y tienen repercusiones en el sujeto de hoy.

Varios pensadores han mostrado interés por estas cuestiones. Frantz Fanon (1961), ofrece desde su posicionamiento un enfoque que cuestiona al poder colonial, buscando las causas de la alienación de ese sujeto colectivo, colonizado, víctima de manipulaciones históricas, culturales y racistas. Si pensamos críticamente acerca de la situación del sujeto subalterno, de los límites de la colonialidad y su capacidad de renovarse a través de nuevas formas culturales de dominación, sobresale la relevancia de rescatar y de resaltar la influencia que tienen estos procesos en la subjetividad del sujeto. Decía Touraine (1995) al respecto, que la concepción del

sujeto se produce como una combinación entre pasado y futuro, entre memoria cultural y proyecto. Para el autor, el actor social se va construyendo a medida que estos procesos ocurren.

Algunas de las preguntas que pretendemos responder con este trabajo son: ¿Qué repercusiones generaron estos procesos históricos, que van desde la modernidad a la hipermodernidad en la subjetividad del sujeto contemporáneo?, la diversidad cobra importancia en la actualidad y la interculturalidad plantea al diálogo como una posible herramienta para resolver ciertos conflictos que se han generado en base a este tema ¿cuáles serían las condiciones necesarias para que dicho diálogo se produzca? Para poder dar respuestas a estos planteamientos, creemos necesario incluir un abordaje de los procesos internos que involucran al sujeto desde una perspectiva psicológica, además de trabajar en los planos económico, político, cultural y social. Podemos inferir que estas relaciones que se observan hoy en nuestra sociedad, son repercusiones de procesos históricos como la colonialidad, las relaciones de asimetría, hegemónicas, generadoras de relaciones de poder y son internalizadas por el sujeto.

Touraine (1995) expone que la vida de una sociedad multicultural se organiza alrededor de un doble movimiento de emancipación y de comunicación. Para ello el autor planteará que es necesario armonizar la razón y la cultura, y las diferencias y la igualdad que estén presentes no solo en el proyecto de vida individual sino también en el colectivo.

El psicólogo alemán Karl Lewin (1939) describe algo similar en su trabajo, que nos ayuda a pensar al sujeto y su comportamiento. Este propone que, para lograr el equilibrio dentro de un grupo en particular, el individuo debe dar y recibir. Una parte de su energía la destina a lograr que ese intercambio con el medio le permita obtener lo que desea, es decir, satisfacer sus necesidades. A su vez, es este intercambio el que determina su comportamiento social, puesto que, a diferencia de otros seres vivos, su accionar está dirigido en función de sus

propósitos. Esto evidencia que el hombre se va formando en consecuencia de su relación con el medio, ya que lo que sucede en el medio lo afecta.

En primer lugar, desarrollaremos el concepto de cultura, en tanto instrumento que ha sido construido a lo largo del proceso histórico, así como las formas en que esta ópera en los diferentes discursos del multiculturalismo y de la interculturalidad. Relacionaremos el concepto de cultura con el de colonialidad y con las relaciones poder, ya que no existe una relación social que no implique una dimensión jerárquica (ricos o pobres, adultos o niños).

En segundo lugar, mencionaremos algunas posturas sobre el multiculturalismo y la interculturalidad. Se realizará una aproximación al multiculturalismo, tomando como punto de partida el debate político entre liberales y comunitaristas. En este punto se tomarán como referencia central los planteamientos de Will Kymlicka y Charles Taylor, autores provenientes de posicionamientos distintos: uno del liberalismo y el otro del comunitarismo, respectivamente.

Y, en tercer lugar, esbozaremos cómo estos procesos históricos pueden inferir en la subjetividad del sujeto contemporáneo. Cada persona ve, siente y vive diferente una situación, generando experiencias distintas a lo largo de su vida, lo cual delata la importancia de observar y reconocer la trayectoria de los sujetos como portadores de su realidad.

Por último, el análisis de estos tres factores dejará abierta una reflexión sobre problemas de nuestra sociedad actual. Si articulamos lo que venimos analizando con la realidad de nuestro país podemos mencionar a autores como Arocena y Aguiar (2007) que proponen una mirada crítica a la situación actual de la diversidad en el Uruguay, reconociéndola e integrando las variantes que la globalización trae consigo y admitiendo que esta realidad ya está instaurada en nuestra sociedad, sugiriendo una nueva mirada y un cambio de nuestra percepción.

Modernidad / Subjetividad

Debate entorna a la cultura.

Como mencionamos anteriormente procederemos a definir el concepto de cultura. Poner en evidencia la evolución de las diferentes nociones de cultura revela la existencia de la diversidad, multiplicidad y complejidad en el término, volviéndose importante su uso en los discursos como fundamento para el multiculturalismo, la interculturalidad y otras líneas de pensamiento (Bueno, 1997).

El uso del término cultura para explicar diferentes escenarios, es decir, como recurso económico, como lugar de intervención y punto de debate político, como objeto de lucha, ha cobrado especial relevancia en nuestra época (Restrepo, 2014).

Para nuestro propósito, es interesante notar que las nociones de cultura y de colonia provienen de una misma raíz lingüística: del verbo latín *colere*, que significa “cultivar” o “labrar” y es la base común tanto del conjunto lingüístico de cultura (cultivo, cultivar, culto, interculturalidad, etc.) como de colonia (colono, colonizar, colonia, colonialismo, etc.) (Estermann, 2014).

Moodley señala que: “... La cultura es vista como un conjunto más o menos implícito de características inmutables atribuibles a grupos diferentes de personas. Estas son usadas para identificar a la gente y, a menudo, para producir estereotipos” (1996, p. 69). Desde esta concepción de cultura como algo estático y que permite agrupar a los sujetos solo por compartir ciertos atributos, las políticas basadas en esta definición podrían no ser las más adecuadas, ya que más adelante, a partir de lo que desarrollan otros autores, daremos cuenta de que la cultura es una estructura dinámica. La definición de Mosterín (1994) manifiesta que:

La cultura es información transmitida por aprendizaje social, es decir, por imitación de los otros miembros del grupo o de los modelos sociales, por enseñanza o educación en la familia y en la escuela, o por recepción de información comunicada a través de soportes artificiales. (p. 30)

Es importante destacar su definición, ya que entiende que los elementos de una cultura no son innatos, sino aprendidos socialmente. Sin más, si no hubiera sociedad no habría cultura. Quizás a eso se refería Freud (2002) cuando definía a la cultura como: “La suma de las producciones e instituciones que distancian nuestra vida de la de nuestros antecesores animales y que sirven a dos fines: proteger al hombre contra la Naturaleza y regular las relaciones de los hombres entre sí” (p. 35).

La antropología de principios del siglo XX sostenía que no había culturas superiores ni inferiores sino distintas y que las prácticas culturales solo podían entenderse dentro del contexto al que la cultura pertenece. Sin embargo, al ser la cultura entendida como el modo de vida del ser humano quedarían vistos como incultos otros seres, lo cual deja ver una especie de elitismo, arrogancia o superioridad al diferenciar cultos de no cultos. (Restrepo, 2014).

Aunque el concepto de cultura ha intentado marcar las diferencias entre las distintas culturas, al mismo tiempo ha generado un efecto homogeneizante borrando las diferencias internas de cada una (Grupta y Ferguson, 2008), y en el intento por mostrar la existencia de esas diferencias se ha detenido en la exhibición de lo exótico y particular de cada una. También se le ha atribuido el concepto de determinante del comportamiento de un grupo o individuo, lo que nos recuerda al uso del término *raza* (Restrepo, 2014).

La cultura como término es una construcción histórica y no es neutral. Briones (2005), por su parte, sugiere el concepto de metacultura como forma de demostrar que lo que asumimos

como cultura en un momento determinado depende históricamente de una formación que se produjo en un campo de lucha específico.

Dejar en evidencia que existen diferentes concepciones de lo que se entiende por cultura es fundamental a la hora del debate porque será en ese momento en el que se observen las limitantes y potencialidades de un concepto que es usado en varios escenarios de nuestra sociedad (Restrepo, 2014).

Luego de haber aludido algunas de las diferentes formas en las que puede ser concebida la cultura, continuaremos puntualizando sobre el proceso de la colonialidad. Nos interesa observar las repercusiones de la colonización ya que implicó cambios en lo económico, lo físico y lo cultural. El dominio de la hegemonía económica del centro (metrópoli) era ejercido sobre las periferias (colonias) y las relaciones sociales y culturales se volvieron asimétricas; el poder se concentraba en la ciudad (ejercido por los colonos) y quienes vivían a las afueras quedaban desprovistos de materia prima para satisfacer sus necesidades, además de encontrarse sometidos a la cultura dominante (Estermann, 2014).

La colonialidad: el colonizado y el colonizador

En la Antigüedad Occidental, las civilizaciones griega y romana establecieron colonias, es decir, ocupaciones forzosas de territorios ajenos por personas llamadas *colonos* que tenían la tarea de cultivar estas tierras. Los procesos de colonización implican asimetrías y hegemonías en lo físico, lo económico y lo cultural, no solo ocupan el territorio ajeno y lo cultivan para su beneficio, sino que imponen su cultura, su lengua, su religión, sus leyes, etc. Mientras que la colonización es el proceso de ocupación y determinación externa de territorios, pueblos, economías y culturas por parte de un poder conquistador que usa medidas políticas, económicas,

culturales, religiosas y étnicas; el colonialismo se explica como la ideología que justifica y le da valor al orden asimétrico y hegemónico establecido por el poder colonial (Bernstein, 1973).

La colonialidad representa una gran variedad de fenómenos que van desde lo psicológico y existencial hasta lo económico y militar, y que tienen una característica en común: la determinación y dominación de uno por otro, de una cultura, filosofía, religiosidad y modo de vivir por otros del mismo tipo (Viaña, 2009). Engloba aspectos que tienen que ver con la involuntariedad, la dominación, la alienación y asimetría de estructuras políticas, la injusticia social, la exclusión cultural y la marginación geopolítica (Bernstein, 1973).

En esta parte del trabajo, intentaremos hacer una lectura crítica de la colonialidad en torno a tres categorías que aún hoy son aspectos vigentes en este período de la globalización: la raza, el trabajo y el género. Este abordaje es clave para comprender las relaciones de poder que reproducen la desigualdad y la centralización de los recursos en los países más desarrollados. Al respecto, el sociólogo peruano Quijano (2000) plantea la noción de heterogeneidad histórica estructural, que tiene que ver con cómo se articulan los elementos históricos que provienen de espacios, tiempos e historias específicas y que son heterogéneos, presentan conflictos entre sí y tienen discontinuidad. Para el autor, los lugares de existencia social donde se articulan estos elementos históricos son el trabajo, el sexo, la subjetividad, la naturaleza y la autoridad. Las relaciones de poder y de explotación tratan de apropiarse de estos ámbitos de existencia social, donde se manifiestan como una totalidad histórica porque logran imponerse a otro grupo y mantener bajo su control a los diferentes elementos que operan en cada ámbito (Quijano, 2000).

A partir de que América Latina fue colonizada se produjo una forma de poder global que articula todo el planeta. La llamada colonialidad del poder, concepto acuñado por Quijano (2000), apunta a la permanencia conflictiva de la relación y dominio colonial y evidencia una estructura de poder colonial que parte de los intereses del capitalismo y que atraviesa todos los

ámbitos de la vida. Estas formas de poder que inicialmente transmitió el colonialismo europeo, produjeron la idea de raza como estrategia para ejercer el poder sobre las culturas que se pretendían dominar. Y continuando con este autor, la idea de raza se encargó de otorgar legitimidad al tipo colonial de relaciones de dominación en la medida en que “naturalizaba las experiencias, las identidades y las relaciones históricas de la colonialidad” (Quijano, 2000, p. 243). El autor plantea que la idea de raza es una construcción mental impuesta por el poder colonial, fundada en la idea de superioridad, que signa la diferencia entre dominadores y dominados produciendo identidades sociales nuevas, como los indios, los mestizos y los negros. La idea de raza marcó nuevos roles y lugares en la sociedad, la división del trabajo desigual fue otra de las formas de dominación y control que instauró el colonialismo. La raza dominante accedía al trabajo libre y asalariado, mientras que los dominados (los indios y los negros) no tenían derecho al trabajo remunerado y fueron sometidos a trabajos forzosos mediante el ejercicio de la esclavitud (Quijano, 2000). Quien habla de cultura dominante, sea ya en términos de filosofía, política, economía, religión o en cualquier otro campo de la actividad humana, habla también naturalmente de poder, opresión, violencia e injusticia (Fornet, 2006).

Sobre la colonialidad en América Latina: “Lo que aquí sucede hasta el momento, es solo el eco del Viejo Mundo y la expresión de una vitalidad foránea ...” (Hegel, 1979, p. 114). Solo que el “Viejo Mundo” ya no está presente en forma de poder colonial español o portugués, sino como introyecto en la mente de las élites criollas y en los centros económico-políticos de las propias periferias. El autor explicaba que la colonialidad terminó, pero aún sigue existiendo su poder dentro de cada individuo que internalizó las experiencias. Otra área donde la colonialidad efectuó su potestad fue en la colonialidad del saber, el único conocimiento válido era el del hombre blanco europeo, y esto se puede observar aún hoy, por ejemplo, en el sistema educativo. Un tercer elemento donde ejerció su poder es en la colonialidad del ser, que genera inferioridad y

deshumanización en los pueblos coloniales que son vistos como bárbaros. Con esta idea más adelante se crea el Estado nación. Los jefes de la emancipación latinoamericana como Bolívar y San Martín han admitido este imaginario general, ya que existía una aceptación jerárquica entre blancos criollos de que el europeo occidental era superior, mejor, normal y lo que no era europeo era una “cosa” que se europeizaría o se modernizaría (Walsh, 2008).

Por medio de la antropología, se intentó justificar el sentimiento de superioridad que experimentaban algunas razas europeas por sobre el resto de las razas del mundo. “El estigma biológico comenzó a justificar la discriminación (...)” (Di Tella, 2001, p. 589). Es así como el intenso tráfico de esclavos africanos, que se dio entre los siglos XVI y mediados del siglo XIX, y cuyo fin fue la prosperidad económica de las metrópolis coloniales, tuvo como correlato una ideología justificadora.

Este conjunto de prácticas históricas comprende la división de componentes del mundo en unidades aisladas, la desagregación de las historias de relaciones y vínculos y la naturalización de las representaciones e imaginarios, de manera inconsciente, en la reproducción de las actuales relaciones de poder (Foucault, 2002). El autor plantea que en cada momento histórico los campos del saber delimitan un tipo de sujeto de conocimiento y un modo de relación con la verdad específico que van estar regulados por la normatividad, esto quiere decir, mediante normas, leyes, dispositivos, mecanismo de poder de diferente tipo. El poder no se adquiere, sino que se ejerce en relaciones no igualitarias. (Foucault, 2002).

La aceptación de las diferencias es compleja y es un problema que se ha suscitado a lo largo de la historia, son numerosos los ejemplos que revelan a los pueblos afirmando y justificando su identidad con respecto a otros que consideran extraños o intrusos, promoviendo como positivo lo que tiene que ver con su propia cultura y construyendo prejuicios en base a las diferencias (Olaza, 2012). Este rechazo genera relaciones asimétricas, como las que se observan

en la estrategia colonial donde se intentaron incluir al “otro” al proyecto hegemónico, destinado a destruir la alteridad. La negación, asimilación e incorporación de la alteridad desde una perspectiva monocultural fue lo que sucedió con la esclavización de africanos, con la conquista y el genocidio de los indígenas en América y con la colonización asiática. Esta negación fue una humillación cultural, sexual y religiosa (Estermann, 2014), se deshumanizaba a la población discriminada. Según las palabras del filósofo Levinas (1993) en el momento en que se reconoce que el otro es “humano” viene el proceso de asimilación forzada donde el otro es “humano” en la medida en que se parezca a los estándares de la población dominante. No es posible matar a una persona si antes del acto de violencia no la deshumanizamos y despersonalizamos. Entonces, hay un “asesinato simbólico” antes que el real, se deshumaniza al enemigo de tal manera que el acto de matar sea una forma de eliminar un elemento peligroso y no un acto contra la humanidad. En la actualidad aún existen relaciones basadas en las diferencias culturales, económicas y sociales, producto de la discriminación y el sentimiento de superioridad. El pensamiento colonizado existe gracias al pensamiento colonizador que mediante diferentes argumentos justificaron la usurpación, la explotación y el servilismo, despojando a las poblaciones de sus tierras, siguiendo la lógica que busca hacer prevalecer a civilizados sobre bárbaros, a desarrollados sobre salvajes, a libres sobre esclavos. Afirmaba al respecto Lambert (1980) que “la discriminación es una conducta basada en una o varias actitudes de prejuicio” (p. 285) y los prejuicios no son solo culturales, suelen encubrir otro tipo de dominación, como la económica, sexual o política. Según Olaza (2012) el imperialismo es un claro ejemplo de distintas formas de dominación.

Con relación a lo anterior, Quijano (2000) explicaba que luego de la emancipación de los países quedaron huellas de la colonización en las nuevas formas de poder, a las que él denominó *colonialidad del poder*, que siguen reproduciendo la idea de raza en el colectivo imaginario.

Recordemos a Fannon (1961), psiquiatra y crítico del pensamiento eurocéntrico y de los sujetos portadores de la ideología racista. Este autor advierte sobre las causas y el diagnóstico de una enfermedad neurótica que consume el cuerpo y el alma de cada víctima que sufre discriminación racial, y repara sobre la baja autoestima, la invisibilidad, el hábito servil, el miedo a levantar la mirada y la imposibilidad de ser un individuo pleno. En lo colectivo sufren la enajenación por ser un grupo inferior moral, religiosa y estéticamente, como si no merecieran un lugar en el mundo. Fannon (1961) describe al sujeto colonial como un sujeto fragmentado y propone realizar una catarsis sobre la mirada que tiene de sí mismos para finalmente romper con esa imagen y rebelarse. El autor sabe que esa rabia reprimida puede transformarse en violencia y conducir a la revolución si este sujeto logra recrear su imagen. También reconoce al lenguaje como el instrumento por excelencia de la dominación colonial, dado que el poder no puede sobrevivir sin el mantenimiento y la expansión de sus ideas, juicios o interpretaciones hacia otros sectores de la sociedad. Este autor se propuso una lucha transdisciplinaria para lograr dialogar y explicarse a sí mismo y a los grupos discriminados las causas que convierten a la víctima del racismo en un hombre alienado, reproductor de la misma violencia que lo oprime y le anula su identidad. Fannon (1961) habla desde el lugar del discriminado, él es un hombre negro, acepta esa condición, pero le resulta difícil desbaratar esa prisión psicológica que es el racismo. Denuncia una realidad que ha mutado, pero no ha desaparecido; acusa al racismo de hoy como una expresión más sofisticada en un mundo más diverso y mezclado, pero aún dividido por el odio, las desigualdades y la falta de diálogos.

Lo importante es tomar conciencia de la colonialidad de estructuras, de las relaciones de poder y los valores, si los introyectos psíquicos del sujeto quedan implantados las relaciones de poder permanecen (Viaña, 2009). Según la teoría psicoanalítica, el introyector es la aceptación de las proyecciones del otro mediante la incorporación de patrones, actitudes, modos de actuar y de

pensar que no son verdaderamente nuestros. El introyector depende de los otros para establecer sus propias normas, valores y actitudes (Chemama, 1996). En términos menos psicoterapéuticos, se trata de esquemas mentales no cuestionados, de prejuicios y estereotipos que configuran nuestro imaginario moral, cultural y de género.

Siguiendo a Viaña (2009), con base en las relaciones de poder y en como el sujeto se comporta frente a ello, como el sujeto es el actor principal de lo que acontece en un período de tiempo, ya que en él quedan los registros de su comportamiento, se vuelve una herramienta primordial para comprender ciertos procesos que se han dado a lo largo de la historia y para poder replantear la sociedad actual.

Touraine (1995) nos permite pensar en diversos sentidos las mutaciones actuales del sujeto. Este autor define a la construcción del sujeto como “el otro del sistema”, sin quedar focalizados únicamente en la consigna política de la demanda y la lucha. El sujeto, en la concepción de Touraine (1995), adquiere una dimensión particular en América Latina; la dominación y la emancipación son conceptos que deberían encontrar un nuevo sentido en las teorías y filosofías críticas de las sociedades latinoamericanas. Este sujeto se autoconstruye por voluntad, por su propia responsabilidad como ser particular, y es esa voluntad de individualización la que define la subjetivación: “El sujeto no es ya (...) la presencia de lo universal, de la razón o de dios en el individuo (...) por el contrario, la voluntad de combinar lo transmitido con lo adquirido” (Touraine, 1995, p. 18).

Al crear un Estado y sociedad que dan razón a la cultura dominante haciendo que los represente, y no al conjunto de la población, se estructuran la conflictividad y problemática que provienen de la colonialidad. Estas interacciones ocurren en estructuras jerarquizadas donde el poder, el prestigio y los bienes no están distribuidos de manera equitativa, si bien las oportunidades de acceder a los bienes se ofrecen a todos, solo algunos sectores puedan acceder a

ellos (Olaza, 2012). El concepto de la colonialidad introduce una reflexión crítica necesaria sobre las condiciones que harían posible la interculturalidad como un modelo viable para una convivencia pacífica, pero también justa y equitativa para la humanidad (Walsh, 2008).

Ahora procederemos a desarrollar las diferentes posiciones sobre multiculturalismo e interculturalidad, y cómo se relacionan.

Hipermodernidad / subjetividad

Diferentes posturas sobre multiculturalismo e interculturalidad

En la articulación entre multiculturalismo e interculturalidad se observan una serie de procesos que incluyen aspectos históricos de poder, de hegemonías, de asimetrías y de definiciones críticas de lo que es cultura y colonialidad (Estermann, 2014). Anteriormente mencionamos estos conceptos y qué relación mantenían, ahora vamos a comenzar a esbozar las propuestas acerca del multiculturalismo, el diálogo intercultural y cómo estos procesos influyen en el sujeto.

Multiculturalismo

Es precisamente en relación específica con la cultura donde se pueden producir los distintos discursos multiculturalistas.

El multiculturalismo en Estados Unidos y en Canadá ha tenido un espacio central luego de varios debates públicos mientras que en Europa es más reciente la temática y en América Latina la polémica ha estado fundamentalmente enfocada hacia los derechos de los pueblos indígenas, gracias a la movilización política de estos grupos (Recondo, 2007). En las sociedades

multiculturalistas, que fueron construidas bajo un patrón homogeneizante, las relaciones de dominación sirvieron durante mucho tiempo para mantener la cohesión. Actualmente esas relaciones que pretendían hacer invisibles las diferencias ya no lo logran, frente a ciertos colectivos que reclaman por diferencias internas, dentro de la misma sociedad. En este nuevo escenario de fragmentación de la sociedad las minorías retoman sus reclamos, entre ellas las minorías étnicas (Olaza, 2012). La globalización hace ver al multiculturalismo como las dos caras de una misma moneda; por un lado, bajo la forma de un conflicto y, por el otro, como la esperanza de riqueza en lo cultural y como un ideal en lo político (García Canclini, 1999).

Los años ochenta y noventa del siglo XX se constituyeron en un período de llamativas reformas constitucionales en América Latina. Uno de sus puntos característicos fue el multiculturalismo, impulsado por las reivindicaciones colectivas de la diferencia y de la identidad, dirigida por grupos heterogéneos, entre ellos los indígenas y los afrodescendientes, que luchaban por el reconocimiento de la diversidad cultural y étnica. Esto significó la apertura del sistema político a nuevos actores con la oportunidad de reivindicar sus intereses colectivos. No obstante, no se produjo un cambio automático de las condiciones en que se encontraban los grupos étnicos ni hubo una transformación inmediata de las prácticas discriminatorias de la cultura hegemónica (Agudelo, 2002). En consecuencia, el multiculturalismo no es más que la respuesta política a la necesidad de encontrar los medios para hacer coexistir las diferencias.

En el contexto de las sociedades actuales donde el reconocimiento de la diferencia ha adquirido relevancia, la identidad cobra importancia como instrumento reivindicativo en un escenario de desigualdad social; es en estos contextos en donde la etnicidad se convierte en un instrumento para acceder a espacios de conocimiento y protección de grupos históricamente marginados de los procesos políticos. Así, el multiculturalismo está ligado a las políticas de la identidad, de la diferencia y del reconocimiento comprometidas en la reivindicación de las

identidades colectivas y el cambio de los patrones dominantes de representación y comunicación que marginan a ciertos grupos en razón de su estatus minoritario (Gros, 2000).

El sociólogo francés Touraine (1995) nos habla de la disociación entre economía y cultura y de la descomposición del orden político como aspectos que generan la emergencia del multiculturalismo. El autor se refiere al debilitamiento del Estado que pierde poder en la forma de regular la participación económica y la integración social, dejando efectos devastadores como la fragmentación de la sociedad, y como vía para afrontar estas problemáticas es que nace el multiculturalismo.

El debate abordado en este trabajo comprenderá solo una parte de una amplia discusión. Mencionaremos la propuesta comunitarista que tiene como representantes a Charles Taylor, Michel Walzer y Michel Sander, la cual surge como reacción a los planteamientos del liberalismo de la década de los 50. Los comunitaristas defienden la identificación del individuo como ciudadano y la importancia de la comunidad en el desarrollo del sujeto, sus planteamientos están orientados a buscar el bien común sobre los intereses individuales (Taylor, 1993). En oposición al comunitarismo, la propuesta de los liberales, otorga primacía al individuo por encima de todo, uno de sus retos es hacer posible la defensa de los derechos individuales. Entre sus representantes está Rawls, filósofo estadounidense.

Los multiculturalistas, como Taylor, consideran que para respetar a todos los seres humanos por igual hay que respetar igualmente a las culturas, que son las que le otorgan identidad. El liberalismo planteado por Rawls no está de acuerdo, ya que defiende y valora la diversidad, pero desde una visión universalista, donde la sociedad se funda en relación con los derechos individuales como sagrados. Habermas (1993), filósofo alemán, critica la política de Taylor y cuestiona que, por un lado, estaría el respeto a la identidad de cada individuo por el mero hecho de ser persona y, por el otro, estaría el respeto a sus ideas, sus acciones; y si estos

respetos entraran en conflicto el problema estaría en determinar cuál tiene prioridad sobre el otro. Ante esto, Sartori responde exponiendo que no se debe confundir al multiculturalismo con el pluralismo, ya que tienen objetivos y características distintas; el pluralismo está fundado en la tolerancia y la afirmación de ciertos valores superiores sobre los cuales hay un consenso, mientras que el multiculturalismo da el mismo valor a todas las culturas, pretendiendo afirmar particularidades que fortalezcan el sentimiento de identidad de los grupos y que dé respuesta a los conflictos (Sartori, 2001).

Zizek (1998), autor en contra del multiculturalismo al igual que Sartori, plantea que este es el causante del gran crecimiento en masa de la clase excluida, causado por el actual sistema capitalista, y critica al multiculturalismo por su falsa ideología de unificador social. Aúna al multiculturalismo con el racismo, donde el capitalismo global es el colonizador y quién mantiene el funcionamiento del capital mientras los países colonizados son tomados todos por igual. Zizek dirá al respecto que es un racismo oculto, pues resalta la diferencia con otra cultura tomándola como auténtica, cerrada, que es lo mismo que discriminar; “el respeto multiculturalista por la especificidad del Otro es precisamente la forma de reafirmar la propia superioridad” (1998, p. 172).

Kymlicka (1996), filósofo político canadiense, en defensa del multiculturalismo menciona a las minorías realizando una clasificación que cree necesaria para entender las diferentes problemáticas que cada una de estas plantea. No todas las minorías tienen las mismas características. Las minorías sociales son aquellos grupos cuyos ciudadanos tienen una situación precaria de condiciones de vida dentro del Estado y también en la práctica de sus derechos como, por ejemplo, los homosexuales o los discapacitados. Las minorías étnicas son grupos de personas que abandonaron su país de origen en forma obligada o voluntaria, y buscan en el país acogedor el reconocimiento de sus derechos de igualdad y de diferenciación cultural. Por su parte, las

minorías nacionales están formadas por colectivos que se encuentran asentados en un territorio nacional o fronterizo, que tienen rasgos culturalmente comunes y dependen de un poder político dominante externa como, por ejemplo, las poblaciones indígenas (Kymlicka, 1996). Cada grupo presenta reivindicaciones específicas de ciertos derechos, como derecho a la igualdad, derecho a la autonomía, derecho de diferenciación cultural. Algunos países reconocen que los derechos son iguales para todos sus miembros en su legislación, pero las minorías requieren de una protección específica para poder ejercer esos derechos (Kymlicka, 1996).

La posición a favor del multiculturalismo según J. Raz (1994), filósofo israelí, se caracteriza por rechazar al enfoque individualista ya que no puede garantizar una práctica de la no discriminación. Dicho enfoque se apoya en dos consideraciones: que la libertad individual depende de la pertenencia plena a un grupo cultural respetado y que existe un pluralismo de valores que se materializa en sociedades diferentes. Por lo tanto, en la convivencia en sociedades plurales el Estado no puede ser neutral, sino que debería “acomodar las diversas identidades culturales dentro del Estado” (Kymlicka, 1996, p. 152).

Estos autores plantean la siguiente cuestión: ¿cómo debe hacer el Estado para garantizar la no discriminación? Entonces señalan que los grupos culturales deben ser protegidos y fomentados, ya que constituyen una condición indispensable para que se cumplan los derechos individuales (Kymlicka, 1996). Para ello, Kymlicka (1996) diseña un sistema en el que los derechos colectivos (a los cuales el autor denomina derechos diferenciados en función de la pertenencia a un grupo) y los derechos individuales se complementen; intenta que sean compatibles los valores liberales clásicos de libertad e igualdad con los derechos colectivos que una sociedad multicultural demanda. Otros autores se opondrán ya que los derechos de grupos quedan reducidos a derechos individuales, privilegiando al liberalismo sobre la diversidad cultural (Soriano, 1999).

Cabe señalar que los grupos culturales, sean minorías inmigrantes o indígenas, tienen derecho a exigir el respeto a su diferencia, de los derechos públicos, de participación, de educación y a mantener sus costumbres y tradiciones (Kymlicka, 1996).

En el caso de Taylor, su tesis es que “nuestra identidad en parte está formada por el reconocimiento, por el frustrado reconocimiento y con frecuencia por el desconocimiento de los otros” y la demanda de reconocimiento que surge de los grupos culturalmente minoritarios es importante para conectar “reconocimiento e identidad” y afirmar “que el no reconocimiento puede infligir daño, puede ser una forma de opresión”. (Taylor, 1993, p. 25). Reclama atención hacia las formas en que se establecen los procesos de constitución de la identidad y que son ignorados por el liberalismo. El reconocimiento al que alude Taylor reclama que la “política de la diferencia” no sea temporal, que permita la supervivencia de culturas y de modos de vida diferenciados, como comunitarista busca que se reivindique el multiculturalismo como valor con el fin de ofrecer una dirección política para enfrentar los conflictos que plantea la diversidad cultural. Los individuos de las diferentes culturas aspiran a que no se los trate de asimilar a la cultura dominante, y tal como destacaba Taylor, si la autorrealización individual depende de la participación en un marco cultural de identificación, la afirmación política de los derechos en una sociedad democrática debe incluir a aquellos derechos que hacen posible la supervivencia del entorno cultural para el desarrollo de la identidad con iguales condiciones para las diferentes culturas (Taylor, 1993). Sin embargo, una de las mayores críticas de Sartori respecto al multiculturalismo formulado por Taylor es la concepción de dar igual valor a todas las culturas. La política del reconocimiento exige para todas las culturas el mismo respeto, puesto que todas las culturas tienen igual valor. Este autor menciona que “atribuirles a todas las culturas igual valor equivale a adoptar un relativismo absoluto que destruye la noción misma de valor. Si todo vale, nada vale: el valor pierde todo valor” (Sartori, 2001, p. 79). Sartori tampoco concuerda con

que el reconocimiento pueda causar opresión, ya que esta se entiende como la privación de libertad y ese no sería el caso. A la política de reconocimiento, las diferencias que le interesan son las consideradas injustas y que hay que eliminar, su objetivo es el “ciudadano diferenciado”. La “ciudadanía diferenciada” propuesta por los ideólogos multiculturalistas como Kymlicka en 1996 “... resultan incompatibles con el Estado de Derecho y el principio de Igualdad y generalidad de la ley” (Sartori, 2001, p. 92).

Los multiculturalistas defienden la necesidad de reconocer derechos a los grupos y culturas; los grupos minoritarios formulan sus demandas con el fin de lograr una protección específica a sus identidades, que los derechos individuales solo podrían garantizar de manera insuficiente. De ahí surgen los derechos colectivos que insisten en que la igualdad en los estados multiculturales requiere algo más que un sistema democrático y el respeto de los derechos individuales básicos. A diferencia de los derechos individuales, el titular de los derechos colectivos ha de ser necesariamente el grupo, y no sus miembros individualmente. Los derechos colectivos deberían ser definidos antes que los individuales, y esta es la base en que se funda la corriente comunitarista, la comunidad como eje principal de toda la sociedad (Torbisco, 1991).

En cambio, Sartori dirá que “los derechos del ciudadano son tales porque son los mismos para todos” (Sartori, 2001, p. 321). El multiculturalismo como proyecto ideológico produce la fragmentación de la comunidad política pluralista y abierta en grupos cerrados y homogéneos. Por lo que Sartori concluye que el valor fundamental para que el colectivo pueda desenvolverse como tal es el reconocimiento de la pluralidad, esto es, que la sociedad sea abierta, pluralista y fundamentada en la tolerancia; y que el multiculturalismo no es algo continuo del pluralismo, sino que lo niega y provoca desintegración multiétnica. Según autores como Sartori, lo que caracteriza al multiculturalismo es la división de la sociedad en grupos aislados y la negación del marco común en donde conviven las diferentes culturas. La política multiculturalista de los

comunitaristas amenazaría la libertad individual, la afirmación del sentimiento de pertenencia grupal supondría un aplastamiento del individuo y de su capacidad para razonar, lo que conduciría a la segregación y al gueto.

Una de las críticas al pensamiento liberal tiene que ver con la tesis atomista, es decir, con la consideración liberal de la sociedad como un agregado de individuos movidos por objetivos individuales y con derechos a los que se le atribuye una prioridad absoluta frente a cualquier fin colectivo. Para ellos defender esta postura liberal significa negar que los individuos necesitan del contacto con los demás y que solo pueden crecer y autorealizarse dentro de un contexto social. Taylor se opone a la tesis atomista y plantea lo que él denomina tesis social, que afirma que el hombre es un animal social en sentido aristotélico, lo que implica que no hay ningún “yo” que pueda ubicarse completamente aparte de la sociedad (Taylor, 1993).

Los autores presentan desacuerdos sobre el rol del multiculturalismo como herramienta para resolver los conflictos que la diversidad cultural plantea en la sociedad actual, no obstante, en su discurso todos parten de la presencia de situaciones asimétricas y de jerarquías que determinan la existencia de desigualdades y la discriminación de grupos minoritarios. Al respecto Taylor señala:

Los grupos dominantes tienden a afirmar su hegemonía inculcando una imagen de inferioridad a los subyugados. Por tanto, la lucha por la libertad y la igualdad debe someterse a la revisión de estas imágenes. Los programas escolares multiculturales pretenden ayudar en este proceso revisionista. (Taylor, 2001, p. 97)

Observamos cómo colonialidad y multiculturalismo están enlazados, son procesos que se producen a lo largo de la historia y que pueden inferir en la subjetividad del sujeto hipermoderno. La multiculturalidad es un escalón para poder fijar las bases de la interculturalidad, sus estrategias que promueven la igualdad en la diferencia deben complementarse con estrategias

interculturales para generar diálogos y la recreación de las identidades en forma bidireccional (Hopenhayn, 2002). Esto implicaría el intercambio entre grupos que cohabitan, generar movilidad que favorezca al proceso de diálogo, gestionar el valor y producción de la diferencia en una apuesta política de cambio de la estructura social establecida (Walsh, 2008).

A partir de lo que venimos planteando exploraremos la interculturalidad, cuáles son sus límites y sus potencialidades.

Interculturalidad

El análisis de las diferentes maneras de comprender la cultura tiene una incidencia directa en lo que se entiende por interculturalidad. Por ello, resulta necesario partir del concepto más abierto y amplio de cultura que implique la diversidad y la multiplicidad como base para el diseño de la interculturalidad. De esta manera, podríamos inferir que la cultura está compuesta de conceptos, creencias y principios de acción e interacción, a partir de los comportamientos de los miembros del grupo que estudia (Bueno, 1997). Esto es de relevancia para poder plantearnos la relación que guardan la colonialidad, el multiculturalismo y la interculturalidad, partiendo de un concepto dinámico de cultura.

Hasta aquí desarrollamos la colonialidad, proceso que ocurrió en el siglo XV hacia mediados del siglo XVIII y sus efectos en la subjetividad del sujeto, producto de relaciones asimétricas, desigualdades económicas, discriminación, relaciones basadas en el poder y en la creencia de superioridad del colonizador frente al colonizado. Con el surgimiento de la modernidad, siglo XVIII, aparecieron otras formas de relacionarse sin que desapareciera la idea de superioridad que dejó la colonialidad, se desestimó el uso de la fuerza como forma de ejercer el poder y el Estado ocupó este lugar como forma de control. En esta era surge una nueva forma de pensamiento que toma a la razón como instrumento de progreso y desarrollo. En este contexto

se instala el capitalismo, el cual afirma la idea de la importancia del orden y progreso. Se produjo un cambio en el pensamiento, tuvo su origen en Europa Occidental y los países que percibieron estos cambios establecieron una relación de dominación, explotación y de intercambio desigual, frente a otros países que denominaron “periferia”, así se establecieron como potencia e impusieron el modo de producción capitalista.

La colonialidad del poder como patrón de poder y clasificación social fue originada hacia 500 años junto con América, Europa y el capitalismo. Fueron impuestas sobre toda la población en la expansión del colonialismo europeo, que perdura hasta hoy (Quijano, 2000). El Estado Moderno surgió cuando los reyes aprovecharon la crisis del feudalismo para retomar su poder, y su proceso de surgimiento se aceleró con el Renacimiento, sufriendo profundas transformaciones en los mecanismos del gobierno y en el ejercicio del poder. El Estado moderno poseía identidad, estaba organizado, estructurado y era formal; era reconocido políticamente por otros y el poder estaba centralizado. Su formación tuvo variadas consecuencias a nivel político, económico y social, fue el modo de gobierno utilizado en toda la Edad Moderna y parte de la Contemporánea. Nació una nueva clase social: la burguesía, una clase adinerada, que tenía como profesión la acumulación de la riqueza. La fuerza y la violencia son requisitos de toda dominación, pero en la sociedad moderna no son ejercidas de forma directa, sino encubiertas por estructuras institucionalizadas que formaban parte del Estado. Es así como el colonialismo moderno, el que se constituyó en América Latina, ha configurado el contexto adecuado para la formación del capitalismo (Quijano, 2000) cuya característica principal es el acopio de capital como eje de la vida económica, donde la titularidad de los recursos de producción es de carácter privado. Los sectores dominantes se organizan en la sociedad política, que ejerce la dominación a partir de la administración del Gobierno y del control del Estado mismo; y en la sociedad civil, desde donde la burguesía dicta el comportamiento socialmente válido y erige la estructura legal que soporta la

dominación. En otras palabras, nos induce su ideología (Gramsci, 1997). Gramsci (1997), reconoce en el capitalismo un sistema que se ha desarrollado en una constante crisis, a la que llamó crisis hegemónica, durante la cual la clase dominante no tiene la capacidad de hacer avanzar su proyecto, desarrollar las fuerzas productivas y mantener su hegemonía, es decir, de dominar; y los dominados no quieren seguir en esa condición. La industrialización junto con el capital mundial cambió la forma de concebir el mundo, comenzó a incidir en la forma de pensar y actuar de las personas, donde el nuevo sistema no ofrecía seguridad a la sociedad, donde no opera la grupalidad ni la solidaridad, sino la lucha por el poder. Según Najmanovich (2005), la sociedad que creía en certezas, en el conocimiento absoluto como forma de progreso permanente se modifica, produciéndose así nuevas formas de pensar, actuar y estar en el mundo. Para denominar esta nueva situación Lipovetsky (2006) utiliza el término “posmodernidad”, donde los ideales de la modernidad comienzan a derrumbarse, donde ni la fe, ni la razón, ni la ciencia son los instrumentos guía de la sociedad, sino el capital es el líder por excelencia y el mercado el conductor de las relaciones humanas. La característica principal de esta era es la fluidez de las cosas, la acumulación, el consumo excesivo, la exacerbación de la individualidad y el auge del consumo de masas (Montañez, 2013).

En estas etapas se agudizan los conflictos sociales y en este contexto se desarrolla el multiculturalismo como consecuencia de las demandas de ciertos grupos subordinados, que exigen el reconocimiento de la diversidad cultural. Las políticas que tienen como base al multiculturalismo sostienen la concepción de la tolerancia como principio, y es en el siglo XVIII que se plantea la idea de tolerancia ilustrada cuyo fundamento es el respeto de las diferencias, a través de la educación y el hábito, y la aceptación de que las creencias propias no son las únicas de carácter verdadero en la convivencia con el otro. Con la globalización, tanto económica como cultural, las políticas multiculturales entran en crisis porque el poder del Estado se ve debilitado

al no poder dar respuestas a los nuevos planteamientos de grupos que reivindican sus derechos (García Canclini, 1999). La interculturalidad surge con bases en la ética del reconocimiento de Taylor, pero señalando que este reconocimiento no está dado de ante mano, sino que surge en el encuentro con el otro, en la experiencia que es recíproca. Fidel Tubino (2012) afirma que, por lo tanto, “la interculturalidad es un intento basado en los grandes ideales de la Ilustración por manejar razonablemente el conflicto de las identidades a través del diálogo y la negociación entre partes” (p. 467). El filósofo cubano Raúl Fornet Betancourt (2004) plantea a la interculturalidad como una filosofía que intenta identificar la problemática actual del mundo y que está relacionada a la falta de valores, que hemos dejado de lado al entorno inmediato y el tiempo de acción real en la búsqueda de grandes obras que trasciendan. En ese sentido, Restrepo (2014) recalca que lo nuevo en la globalización no es solo la expresión de experiencias subjetivas, sino que responde a procesos de construcción de realidad. Es decir, si existe una nueva visión de la globalización es porque estamos comprobándola en la experiencia propia de cada día, o sea, estamos cambiando nuestra forma de percibir el presente. La globalización y la interculturalidad son procesos de los cuales formamos parte y por ello nos conforman.

Existen corrientes específicas con pensamientos diferentes que analizan el término interculturalidad. La filosofía de la liberación en América Latina, que se basa en la Teoría de la Dependencia y la Teología de la Liberación y asume una postura emancipadora y liberadora. Aunque la ética de la liberación puede ser considerada una creación latinoamericana, tuvo en cuenta aportes de la ética europea y norteamericana y situó dichos aportes en la perspectiva de un problema central: la liberación del oprimido (Dussel, 1977). Este autor establece una distinción original entre, por una parte, el conjunto de normas, de conductas vigentes, establecidas, dominantes y hegemónicas en una sociedad, a las que llama por convención *moral*; y, por otra parte, el espacio de exterioridad al que denomina *ética*. En todo momento histórico encontramos

que, en cada grupo humano, en cada cultura, existe una moral aceptada, y que puede cambiar. En cambio, la ética es una sola y absoluta, sus principios valen para todas las épocas, son universales. El carácter positivo del principio de la ética de la liberación reposa sobre el reconocimiento del carácter afirmativo de la víctima, del reconocimiento del otro como otro, de su calidad de persona, de ser fin en sí mismo, es decir, del reconocimiento de aquello que el orden moral le desconoce. Dussel (1977) dirá que la víctima se encuentra en la exterioridad del sistema. En el plano de la dominación económica, la ética de la liberación pone la mira en el trabajo vivo, explotado dentro del sistema capitalista, destacando la alienación que el trabajador sufre en los países periféricos. Después de la irrupción del capitalismo, esos pueblos perdieron sus antiguos medios de vida y pasaron a depender para su subsistencia de la demanda de mano de obra en el mercado. En la periferia, la inmensa cantidad de hombres sin empleo constituyó esa masa de seres humanos que hoy por hoy, al término de este milenio, reclaman trabajo y justicia y a los que Dussel (2005) comprende bajo el término de pobre. Son aquellos que han sido dejados de lado y abandonados en la exterioridad del sistema. En el plano sociológico y político de la dominación, la ética de la liberación insistió en la categoría de pueblo, pero no como algo idéntico a la nación, en opinión de Dussel (2005), sino como un sujeto histórico que reúne en sí al conjunto de los oprimidos, sean estos obreros, campesinos o etnias indígenas. Son novedosos los análisis que ofrece la Ética de la liberación: en la edad de la globalización y de la exclusión, renunciando a los sujetos históricos clásicos como la burguesía y el proletariado, abre un espacio a la aparición de una multiplicidad de sujetos históricos posibles.

En la ética del discurso de Apel y Habermas, el punto de partida no es el ser, el bien, sino el Otro oprimido, negado como parte dominada y funcional del sistema. La diferencia esencial entre la ética del discurso y la ética de la liberación se sitúa en un mismo punto de partida. La primera comienza con la comunidad de comunicación misma; la segunda parte de los afectados-

excluidos de dicha comunidad. Por ello, la ética del discurso se encuentra prácticamente en posición de inaplicabilidad de las normas morales fundamentales en situaciones excepcionales, mientras que la ética de la liberación se sitúa justamente en la situación excepcional del excluido, es decir, puntualiza Dussel (2005), en el momento mismo en el que la ética del discurso descubre su límite. Estas situaciones límite son las que importan a la ética de la liberación, y Dussel ejemplifica con los múltiples procesos cotidianos de liberación de las mujeres, de las razas discriminadas, de las culturas populares asfixiadas, de la periferia o del mundo colonial que por definición se encuentra en una estructura de opresión.

Habermas (2000), buscaba la transformación de la sociedad mediante la reflexión crítica, apoyándose en la nueva filosofía del lenguaje. Formula así, su doctrina de la situación ideal de diálogo como núcleo de su teoría. Nunca ha de separarse la racionalidad del interés, la prueba de ello está en el mismo lenguaje, y el diálogo constituye la forma ideal de comunicación. No hay posible situación de diálogo si los sujetos no se reconocen mutuamente la plena igualdad de seres libres y responsables. Desde esta perspectiva la ética del discurso propuesta por Habermas (2000) tiene como uno de sus fines buscar hacer de la ética un principio universalmente válido para todos los hombres, sociedades y culturas. Si bien lo pretendido por este autor viene a significar una especie de unión entre las distintas etnias, culturas y creencias bajo una ética que se fundamente en imperativos categóricos, que serán válidos y universales en todo lugar y a toda hora; se piensa desde otras posturas que el discurso de la inclusión y del diálogo puede ocultar estructuras de asimetría y hegemonía que son características de sociedades coloniales y no de pueblos en vía de crecimiento (Estermann, 2014). La incorporación es la inclusión de los pueblos indígenas, sectores empobrecidos y marginados en el proyecto de la modernidad, la democracia y el mercado globalizado. El discurso de la inclusión parte de una asimetría y dominación y de una actitud patriarcal y asistencialista. En el proceso de la inclusión siempre hay un sujeto activo que

incluye y un objeto más o menos pasivo que es incluido. La meta de este proceso es una sociedad basada en un proyecto exógeno de desarrollo. Por lo tanto, esta política de inclusión ni supera la colonialidad, ni es intercultural (Estermann, 2014). La filosofía intercultural no es uniforme, surge de una evolución de la clásica filosofía de la liberación, trata de someter a una crítica todo tipo de etnocentrismo y universalismo cultural y a la vez forjar una base filosófica a la convivencia humana (Dussel, 2005).

Hay que pensar las diferentes problemáticas en forma interdisciplinaria. Las culturas no son estáticas, evolucionan con el contacto con otras culturas, lo que propone la interculturalidad es que las relaciones entre culturas motiven interacciones en libertad y en igualdad de condiciones, desde la convicción de que estas relaciones favorecen el enriquecimiento y crecimiento de ambas culturas (García Canclini, 1995).

El concepto de interculturalidad nace dentro del contexto donde poblaciones han quedado marginadas en un proceso de orden mundial, el cual tiende a homogeneizar prácticas culturales y grupos sociales (Segato, 2002). Mientras que el multiculturalismo propone la tolerancia, en la interculturalidad la clave es el diálogo, lo que presupone que son procesos que se continúan ya que para que se establezca un diálogo debe existir respeto mutuo e igualdad de condiciones de los participantes (Etxeberría, 2001). Según Bartolomé (2010) la interculturalidad tiene aspecto dinámico de la pluralidad desde que admite la vinculación de actores sociales de diferentes ámbitos culturales, lo que implicaría un diálogo e intercambio reconociendo la alteridad. De esta forma se propone un diálogo bidireccional a través de la convivencia contextual, porque el reto es poder intercambiar prácticas contextuales mediante las cuales se forma la identidad de una cultura. Bentancourt (2004), nos dice que hay que aprender a apreciar y respetar la felicidad de otros, a encontrar en lo diferente algo nuevo, bueno, y poder trascender lo propio.

Una de las potencialidades de la interculturalidad es intentar abandonar las pretensiones de la homogeneidad, y plantearse que desde la heterogeneidad es que se producen las formaciones sociales (Restrepo, 2014). Según este autor la interculturalidad no tiene que ser vista por sus buenas intenciones sino por los efectos que pueda producir en cada ámbito donde se aplique. Recordemos que Restrepo (2014) decía que la interculturalidad debía dejar de lado al concepto de cultura para no quedar atrapada en cerramientos y reducciones. Siguiendo con otro autor que ya hemos mencionado, Fornet Betancour (2006) sugiere la toma de conciencia y la aceptación de los comportamientos culturales que fueron internalizados, por ello habla de deconstrucción de las experiencias que asimilamos y que determinaron nuestra propia identidad. De esta manera evidencia las limitantes de la filosofía dominante de una sociedad monocultural constituida bajo la ideología del eurocentrismo y de la política colonial (Betancourt, 2006).

La interculturalidad como proyecto busca transformar en ventajoso el resultado de los encuentros culturales que se han dado a lo largo de la historia. Consiste en lograr una convivencia en paz, no quiere decir que este trabajo sea sencillo y que no existan conflictos, por el contrario, hay que hacer visibles esas dificultades, poder enfrentar los prejuicios que no nos permiten acercar al otro para un aprendizaje mutuo. Debemos luchar por lograr el respeto de las diversas culturas en todos los espacios públicos y el reconocimiento institucional, como las acciones afirmativas, que intentan establecer un equilibrio, aunque sean medidas transitorias. E ir más allá de las desventajas de pobres y no pobres, porque existen diferentes visiones del mundo y de percibirlo, distintas sensibilidades (Ansion, 2007). Trabajar por la creación de condiciones de equidad para los grupos discriminados, trabajar por el respeto por el otro. Es importante la participación del Estado para incentivar a que los ciudadanos desarrollen el hábito de aprender de las otras culturas, de lo diferente y no menospreciar al otro, discriminándolo. La meta de la interculturalidad es estimular habilidades para la capacidad comunicativa a través de esas

fronteras lingüísticas, políticas y sociales, que una sociedad determinada define como culturales. Esto, a su vez, requiere re conceptualizar el entendimiento tradicional de cultura, fomentar la educación intercultural y la educación inclusiva, basadas en la igualdad, la solidaridad y el respeto a la diversidad de culturas en un marco de diálogo y de convivencia, para evitar cualquier tipo de marginación y exclusión (García Canclini, 2006).

El Estado monocultural ya no es posible, entonces la discusión se centra en lograr un Estado que responda a esta realidad, donde puedan convivir grupos diferentes en armonía, en mutuo aprendizaje, lo que implica grandes cambios políticos y culturales. La interculturalidad es un proyecto de negociación constante, donde no se debe dejar de lado lo propio y lo particular, sino que desde la diferencia se logre sumar y aprender nuevas formas de estar y de pensarse uno mismo. Para que este proyecto no quede en la nada es necesario que contenga políticas concretas de justicia social y que se ocupen de la equidad (De Sousa Santos, 2007).

Colonialidad, multiculturalismo e interculturalidad: ¿cómo influyen en la subjetividad hipermoderna?

Por último, luego de describir las características de diferentes momentos históricos, queremos observar como la colonialidad, el multiculturalismo y la interculturalidad influyen en la subjetividad del sujeto hipermoderno. Con el propósito de profundizar el análisis sobre los procesos psicológicos, vamos hacer referencia a cómo infieren estos procesos que aquí mencionamos en el sujeto, teniendo en cuenta que somos seres formados y conformados por la herencia genética y la relación con el ambiente (Najmanovich, 2005).

Las diferencias sociales históricamente producidas fueron tomadas como si fueran diferenciaciones dadas por la naturaleza, esta colocación en el orden de lo natural fue la estrategia de legitimación moral que emplearon las relaciones de dominio de la colonialidad (Tubino,

2008). El colonialismo encontró su justificación en la teoría de la diferenciación natural producto de las políticas discriminatorias que terminaron con un quiebre en la estructura de la identidad de nuestra sociedad. Zimmermann (1999) habla de la autodepreciación, como instrumento poderoso para la opresión, que no es más que el deterioro de la identidad étnica-cultural al volverse internos los valores de otra cultura mediante el deseo de asimilación, no como obligación sino como deseo propio del individuo. Muchos investigadores han intentado explicar de dónde nace esta idea de superioridad hacia el Otro, e investigando el antisemitismo, es decir, las actitudes y conductas negativas hacia los judíos, encontraron que las diversas actitudes hacia este grupo formaban parte de una actitud más general de rechazo hacia los grupos distintos al propio, por lo que midieron actitudes hacia los negros, hacia otros grupos minoritarios, y hacia el propio país en contraposición a otras naciones. Las interrelaciones encontradas entre estos aspectos fueron relativamente altas, configurando una pauta amplia y coherente denominada etnocentrismo, una tendencia a rechazar todo lo diferente al propio grupo, ya sea personas, ideas o aún productos comerciales (Wrightsmann & Deaux, 1981). Estamos haciendo referencia a las secuelas que el colonialismo instauró en la sociedad y que están presentes en la actualidad, productoras de subjetividad. Luego de la colonización por medio de la violencia, viene la cultural. Para ello, se le otorga a una élite indígena el privilegio de “pertenecer”, se la educa en los valores de Occidente, que enterrarán los propios. Europa, para Fanon (1961), está perdida, para el autor el europeo ya no es sujeto de razonamiento sino objeto del mismo. El europeo, ha creado diferencias sociales, raciales y políticas entre los colonizados, luchar contra esas diferencias para barrerlas, dice Fanon (1961), es luchar contra el europeo. El sujeto colonizado que sufrió y fue despojado de su humanidad, son reducidos “al nivel de monos superiores” (Sartre, 1963, p. 14) El odio irremediablemente creció, al colonizado le cuesta reconocer este odio, aceptarlo, e intentó oponer resistencias ante un impulso asesino que su moral no puede aceptar, este odio se transforma en

violencia hacia sus semejantes. De ahí las infinitas guerras civiles entre oprimidos. Es que la violencia colonial solo puede ser barrida por una violencia mayor. En esta batalla, el colonizado recupera su humanidad (Fanon, 1961).

Sartre (1963) plantea otra cuestión: los europeos “creíamos que hacíamos hombres” a los indígenas, dándoles el humanismo, la cultura occidental (p. 24). No se puede hallar un solo valor europeo que no esté manchado de sangre. Para descolonizarse, la violencia es inevitable, la descolonización le da el ser al colonizado, surge como hombre al descolonizarse. Estas relaciones son producto de una época donde el mundo se presenta fragmentado, el espacio que habitan el colono y el colonizador son muy diferentes; la ciudad del colono es limpia, de construcciones sólidas, con excelentes calles, en cambio, el barrio del colonizado es su contracara, allí habita el lumpen. Si en la Edad Media preguntábamos a un señor porqué él era diferente de un siervo, hubiese apelado, para explicarlo, a la voluntad divina. El colono no necesita de Dios para justificarse, le basta apelar a la fuerza de sus armas. En la operación de legitimación, el colono pondrá en el colonizado todos los defectos y lo hará depositario de todo el mal. Toda su cultura es tomada como muestra de su inferioridad (Sartre, 1963). Cada individuo está encerrado en su subjetividad, lo valioso es “su” pensamiento, terminar con el colonialismo no significa barrer las diferencias, las fronteras entre estos dos mundos separados, sino expulsar a uno de ellos. Y es el colono, a través del uso de la fuerza, del nombre de sus calles, de las estatuas que coloca en honor a sus guerreros, el que señala ese camino de violencia como el único posible. Así, en la lucha, el pueblo oprimido recuperará la autoestima (Fanon, 1961). El colonialismo no impulsa un desarrollo homogéneo, sino que privilegia unas zonas en lugar de otras, es así que surgen luego las actitudes resentidas y envidiosas de los habitantes de una región más favorecida hacia otra más empobrecida. Fanon (1961) menciona que hay países ricos porque los hay pobres.

Observamos las relaciones asimétricas que dejó la colonialidad, producto de los procesos que por medio de la fuerza y la violencia establecieron estas situaciones de desigualdad, discriminación y crueldad hacia el “otro”, tratándolo como ser inferior. La modernidad como una configuración histórica de poder surgida en el marco del sistema capitalista, ha servido para establecer el dominio bajo la dirección del Estado. En consecuencia, como aparato ideológico, las ciencias sociales han legitimado la exclusión y el disciplinamiento de quienes no se ajustaban a los perfiles de subjetividad que necesitaba el Estado para implementar sus políticas de modernización. Llegaron a legitimar la división del trabajo y la desigualdad del comercio entre centro y periferia. Desde esta perspectiva, el proyecto de la modernidad llega a su fin cuando el Estado pierde la capacidad de organizar la vida social y material de las personas; en su lugar, la globalización conlleva un cambio cualitativo de los dispositivos mundiales de poder; pareciera no haber una instancia central de regulación de los mecanismos de control social, sino un poder libidinal que estimula y produce las diferencias (Gramsci, 1997). En este sentido, Quijano (2000) plantea que en este proyecto histórico el Estado-nación fue la condición necesaria para homogeneizar las formas básicas de existencia social de toda comunidad, aunque persiste la negación del vínculo existente entre modernidad y colonialismo.

En esta época de la globalización surge el multiculturalismo como herramienta para dar respuesta a la problemática actual, debido a ciertos reclamos por parte de grupos discriminados comienzan otros planteamientos en la sociedad. Según los liberales como Kymlicka (1996), la construcción de una identidad común de pertenencia es una necesidad objetiva del Estado nación. Si solo se trata de buscar semejanzas conduciría esto al igualitarismo, lo que deja invisible la inequidad y promueve la asimilación forzada de las culturas discriminadas, así como solo resaltar las diferencias nos dejaría en un atomismo cultural que generaría aislamientos culturales o guetos (Tubino, 2008). A lo que se refiere el autor es que el multiculturalismo como proyecto político se

ha intentado resolver las desigualdades y los conflictos de la diversidad cultural existente, haciendo énfasis solo en semejanzas y diferencias, lo que lo limita. En este contexto surge la interculturalidad tratando de responder a las problemáticas actuales, su principal herramienta es el diálogo entre las diferentes culturas, reconociendo que existen desigualdades, apostando a un respeto mutuo y a que la interacción entre los individuos aporte crecimiento para cada uno, asumiendo lo diferente del Otro como un aporte enriquecedor. Para pensar en el diálogo como herramienta tenemos que observar qué ocurre cuando se encuentran las diferentes culturas, cuando entran en juego las fronteras interpersonales y culturales que se graban en los registros simbólico, real e imaginario de cada sujeto. Según Araujo (2013), cada cultura o grupo social tiene formas particulares de subjetividad, entendida esta como el conjunto de creencias y hábitos que hace que los individuos se comporten de una forma determinada, es decir, cómo sienten, piensan, actúan, se relacionan con los demás y con uno mismo. Freud (1921) afirma que hay que considerar al individuo como integrante de un grupo, que no se puede pensar al sujeto en forma aislada, este se va identificar con algunos elementos de grupos a los cuales se siente ligado y a partir de estas identificaciones constituye su propia identidad. Podemos inferir acerca del impacto que se produce en las subjetividades fruto de estar inmerso en un contexto socio-histórico cultural y político determinado y como éste moldea nuestras vidas y nuestra subjetividad. Las identidades siempre implican relaciones de poder y generan jerarquías, siempre debe de existir otro con quien estar en contacto para generarlas, donde se produce la comparación y el reconocimiento del otro y, además, guardan relación con el contexto, ya que pueden variar de acuerdo a la situación en que el sujeto se encuentre (Grimson, 2011). Cada individuo no solo se piensa a sí mismo de una manera, sino que necesita de un otro que complemente esa significación, que depende de lo que el otro cree sobre ese sujeto. Al hablar de subjetividad, pensamos en cómo los sujetos se piensan

a sí mismos y a su entorno, en una relación con otros individuos de su misma cultura y tiempo, donde se construye, además de estar atravesada por la historia de la sociedad (Etcheverry, 2002).

Si hacemos un recorrido histórico podemos decir que son los antropólogos más que los psicólogos los que se han interesado por las diferencias entre culturas y por las relaciones entre cultura y comportamiento. A partir de 1930, visualizaron a la cultura como determinante de experiencias tempranas y concluyeron que contribuía en gran medida en la estructuración de la personalidad (Berry, 2000). A la Psicología Cultural le concierne la comprensión de la diversidad del comportamiento humano y parte del supuesto básico de que los factores culturales afectan a este. Se ocupa del estudio de las relaciones entre el contexto cultural y el desarrollo humano analizando el modo en que los comportamientos se configuran por haber crecido el sujeto en una determinada cultura (Berry, 2000). La Psicología Transcultural recupera luego estos conceptos y se va a preocupar por determinar el vínculo entre las variables ecológicas, sociales y culturales y el comportamiento. Trata de describir cómo y en qué grado el ambiente influye en el sujeto. Se interesa tanto por las semejanzas, como por las diferencias, en el funcionamiento psicológico individual en varios grupos étnicos y culturales (Berry, Poortinga, Segall y Dasen, 1992). De la cultura concebida como proveedora de un marco estable para el desarrollo del sujeto, se ha pasado a otro enfoque que la considera como un contexto en cambio, tanto por su dinámica interna como por el contacto con otras culturas (Berry, 1980). Este autor hace hincapié en la importancia de las variables ecológicas que participan en la adaptación al medio ambiente, al observar el comportamiento de los sujetos en este. Recordemos lo que decía Lewin (1930), que el sujeto se ve afectado por el medio y a su vez este afecta al mismo, en una relación de reciprocidad. El comportamiento es investigado en las condiciones en que se produce, ahora bien, qué se aprende y cómo, se presenta fuertemente influido por factores sociales y culturales. Wundt (1902) en “Psicología de los pueblos”, propone que cada nación tiene una serie de características

comunes entre sus habitantes. El autor insiste en la cuantificación y control de las variables psíquicas, los espíritus de diferentes pueblos, piensan, actúan y se instalan en el mundo de una forma particular. La cultura se define como un proceso colectivo influido por los cambios históricos. La psique de los pueblos es un producto mental creado por y en comunidad, que no se puede reducir a la conciencia individual, sino que presupone la acción recíproca de muchos individuos. Es decir, que los procesos psicológicos, conciencia, razonamiento, pensamiento y lenguaje no pueden reducirse a lo intraindividual, sino que se explican dentro de un contexto sociocultural (Wundt, 1902). En síntesis, la mayor parte de lo que aprendemos está contenido en la cultura, podríamos decir que para la evaluación del comportamiento la misma será significativa solo cuando sea realizada en el contexto sociocultural en el que ocurre. Situarnos en la historia y poder observar qué acontecimientos se fueron registrando nos permite relacionarlos con la subjetividad: en la época de la modernidad el objetivo de las políticas era el de generar pertenencia, donde lo que se quería lograr era una conducta estandarizada de los individuos. La libertad y la igualdad como valores eran la premisa de esta época y para que esto sucediera era necesario generar la idea de una sociedad homogénea, donde había que volver invisibles las diferencias (Lipovetsky, 2006). En la actualidad, la era de la globalización, de la inmediatez, según Lipovetsky (2006), la *hipermodernidad*, una época donde se intensifica el individualismo, se le resta valor a lo colectivo y lo personal está por encima del bienestar de la sociedad. En esta época aparecen diferentes identidades, pero ya no están predeterminadas, sino que se están construyendo día a día con sus acciones, para luego poder determinar su pertenencia a un grupo. El hombre de la hipermodernidad intenta moverse en busca de oportunidades, ya no es el mismo que el de la modernidad que se quedaba en su tierra atraído por un sentimiento de pertenencia (Bauman, 2002). Este sujeto que va cambiando, comienza también a reclamar ciertos derechos que no le son reconocidos, en una sociedad que tiene que reconocer la existencia de la diversidad.

Hablamos de los grupos discriminados que empiezan a reivindicar por mantener sus prácticas culturales, por mejoras en lo económico y participación en la sociedad, como producto de estos planteamientos surgen las políticas multiculturales, en búsqueda de dar respuesta a estos reclamos. Si pensamos en el encuentro de las diferentes culturas que comparten un mismo territorio y observamos el rechazo de una cultura hacia otra, podemos recurrir a Freud (1921), que planteaba la auto conservación como elemento que hace que se vea a la diferencia como una crítica de sus propias características, esto es una expresión del narcisismo. Freud (1921) también plantea que existe otro tipo de comportamiento que hace que los sujetos quieran formar parte de una sociedad, al cual denomina instinto gregario. Se trata de un comportamiento de tipo libidinal que hace que los sujetos no quieran diferenciarse del grupo al cual pertenecen y traten de crear unidades mayores. Esto nos lleva pensar en la cultura homogénea y en la asimilación cultural de los grupos minoritarios, dejando como resultado una sociedad monocultural porque de alguna manera, según Freud, existe en los individuos ese sentimiento de pertenencia a un grupo como deseo interior, como fuerza movilizadora. Siguiendo la misma línea de razonamiento, Festinger (1957), psicólogo social, enfatiza la presión hacia la uniformidad que resulta del proceso de comparación social, este proceso también puede ser considerado como una de las fuentes del autoconocimiento e identidad personal. Tanto los pensamientos como los sentimientos acerca del “Yo” a menudo surgen de comparaciones con otros y al conocer el individuo qué atributos físicos o sociales lo distinguen de otras personas conocidas o similares la comparación social le permite construir un sentido de su propia unicidad. Podemos recurrir a Foucault (1992) y las relaciones de poder que según este autor son múltiples y se instauran en varios ámbitos de la sociedad. Según Michel Foucault “(...) relaciones de poder múltiples atraviesan, caracterizan, constituyen el cuerpo social; y estas relaciones de poder no pueden disociarse, ni establecerse, ni funcionar sin una producción, una acumulación, una circulación, un funcionamiento del discurso” (1992, p.

140) Este autor entiende por verdad una serie de procedimientos establecidos por la producción, la ley, la difusión y el funcionamiento de los discursos. La verdad está vinculada a los sistemas de poder que la producen y la mantienen, y a los efectos de poder que provoca. La verdad está centrada en la forma del discurso científico y en las instituciones que lo producen, está sometida a una permanente incitación política y económica, es objeto de una gran difusión y consumo dentro de cada sociedad y es producida y transmitida bajo el amparo y control dominante de ciertos aparatos políticos y económicos, ejemplo los medios de comunicación. La verdad se constituye así en el centro de los diferentes debates políticos y de los enfrentamientos sociales, existiendo un combate “por la verdad” (Foucault, 1992, p. 187). Los discursos y cómo estos generan subjetividades, cómo a partir de ellos es posible imponer ciertas verdades que se asumen como válidas, que deben ser repetidas en búsqueda de la sumisión de otros seres humanos. Los conceptos de poder y de verdad son importantes al momento de analizar la dinámica de enfrentamiento que se da a nivel de las prácticas discursivas en los diferentes grupos humanos. Viscardi (1987) vincula el concepto de discurso al ámbito de la subjetividad del individuo, el discurso como una especie de instrumento del cual el individuo hace uso a la hora de querer diferenciarse y posicionarse respecto a los demás individuos. Es una forma a través de la cual el individuo obtiene poder mediante el convencimiento y la captación de la voluntad de otros individuos. Es en el campo de la obligación de la verdad donde adquieren forma los efectos de la dominación; para Foucault, el poder es la capacidad que tiene un sujeto de imponer su verdad como verdad para el otro, el poder crea la verdad y cancela otras verdades posibles. La dinámica del poder tiene varias direcciones y funciona en red.

Al respecto Baró (1983), señala que las relaciones entre individuos y grupos hacen referencia al plano de lo personal pero también de lo social, porque se refieren a significados socialmente producidos y puestos en relaciones, en contexto. Los significados que atraviesan la

conciencia de los sujetos y son centrales para la producción de la acción, tienen sus raíces en configuraciones históricas. Este aspecto que menciona el autor, nos ayuda a pensar en una de las preguntas que nos formulamos en este trabajo, que tenía que ver con observar las repercusiones de los procesos históricos en la subjetividad hipermoderna.

La acción que no es una conducta mecánica, se realiza y se comprende de acuerdo a significados y valoraciones sobre los cuales esa acción nace, se constituye, se orienta y se remite a contextos históricos y sociales productores de sentidos. Por ejemplo, no es lo mismo el proceso de configuración de una niña indígena, pobre en un ambiente rural, que la de un niño blanco, rico, en un ambiente urbano. Las nociones de lo bueno o malo, bonito o feo, agradable o desagradable, varían significativamente orientando la acción en forma distinta. Esta acción estará influida por diferentes factores que dependen de los distintos contextos donde actúen. En toda relación humana se hace presente el nexo entre la estructura personal y la estructura social (Baró, 1983). La importancia según Baró, es que la ideología funciona como mediación desde las estructuras económicas y sociales hacia las formas en que la gente vive. Se llega a producir subjetividad a partir de las condiciones de existencia. Y si esas condiciones de existencia están atravesadas de modos de dominación, la subjetividad resultante no es producida como identidad e integración, sino como identificación pasiva del sistema, donde los espacios prefigurados van a ser ocupados por los modos de dominación diferentes que van a ser reproducidos en la acción y la subjetividad. Según Olaza (2012) vivir en una sociedad donde existen elementos que suponen discriminación racial puede tener efectos importantes sobre la conducta de la mayoría dominante y también sobre los miembros de los grupos minoritarios. Mayorías y minorías que están relacionadas no únicamente con lo numérico, sino también con la cercanía al ejercicio del poder. Esto nos habla de lo que hemos tratado de analizar a lo largo de este trabajo, qué ocurre en la subjetividad de

cada individuo producto de su experiencia propia pero también de las interacciones con el otro, en un contexto determinado.

Analizando lo que al sujeto como individuo que vive en comunidad le ocurre (sus necesidades, deseos, metas), observando que las relaciones de poder generan desigualdades, sentimientos de inferioridad y de superioridad, que están presentes y se observan en el contacto entre los individuos y que esto se refleja en los deseos o necesidad de pertenecer a determinados grupos con el fin de obtener reconocimiento. Demostrando que los procesos históricos por los cuales el sujeto transita impactan de tal manera que dejan sus huellas, procesos que se imponen en la vida de los sujetos, como Bauman (1998) expone, encargados de distribuir los privilegios y despojos, la riqueza y la pobreza y junto a ellos la libertad y la restricción de los sujetos. Entonces podríamos afirmar que la subjetividad hipermoderna es repercusión de las configuraciones históricas que ha esta sociedad le ha tocado vivir. Este tema involucra muchas variables, pero creímos necesario dar apertura también a una visión de la problemática de la diversidad cultural, como algo que involucra al sujeto mismo, como una unidad, desde el grupo cultural al que pertenezca, pero también en lo personal e individual, la forma de sentir, pensar y percibir es propia de cada uno y teniendo en cuenta que su accionar se inscribe dentro de una cultura.

Reflexiones finales

En este trabajo tratamos de exponer algunas características de los procesos históricos que ocurren desde la modernidad a la hipermodernidad, en relación con lo que le sucede al sujeto, a partir de la selección de algunos autores para situarnos en el contexto de América Latina.

Las preguntas a la que queríamos dar respuesta, nos guiaron en este trabajo, para situarnos en diferentes escenarios socio-económicos, políticos y culturales, donde reflexionar

sobre las características de cada época, y poder pensar en la subjetividad contemporánea como una posible repercusión de estos procesos. Para ello nos planteamos observar lo que le ocurría al sujeto en la colonialidad, el surgimiento del multiculturalismo y la interculturalidad, el diálogo y las condiciones necesarias para que éste sea posible en la actualidad.

La colonialidad en América Latina, como forma de dominación, perpetuó relaciones asimétricas que produjeron discriminación y subordinación de ciertos colectivos de la población y estableció la idea de superioridad de unos grupos frente a otros. En ese contexto de desigualdad social, surgen los procesos de reivindicación de ciertos grupos marginados. Si bien comprendemos que para analizar la conducta de un sujeto es necesario estudiar la cultura y la ideología en la que se inscribe, consideramos de gran importancia acceder a la vivencia del sujeto como individuo.

En cuanto a la subjetividad podemos decir que son diferentes modos de hacer, sentir, que adquieren los sujetos dentro de un contexto particular, generando nuevos modos y formas de existencia y de interpretación del mundo. La subjetividad es singular pero no es fija, está en constante mutación y se transforma a medida que el sujeto se vincula, consecuencia de las relaciones intersubjetivas, en el devenir continuo de la vida. Los dispositivos de producción de subjetividad pueden existir en forma interna al sujeto y en formas externas al mismo, por ello analizamos las características de cada época que van a operar en la subjetividad humana modificando las formas de visualizarse y pensarse en el mundo de acuerdo a la imagen que le brindan los mismos. Montañez (2013) afirma que la trama y las redes de independencia en las que se encuentra inmerso el sujeto son las que forman un modo de producción de subjetividad y de existencia humana.

Retomaremos algunos autores mencionados en el transcurso de este trabajo para concluir con lo que nos ha dejado este análisis. Empezando con Freud (1921), que plantea que cada

individuo se encuentra ligado con múltiples grupos a través de la identificación con algunos elementos de cada uno de ellos, y a partir de esas identificaciones constituye su propia identidad, el autor explica que la historia va dejando huellas en este sujeto en su manera de percibir, de sentir y de estar en el mundo. Rescatamos la importancia de comprender que el contexto cultural y social va a influir en la subjetividad del individuo y el individuo en él. Desde la época de la colonialidad vemos que se produjeron relaciones basadas en el poder de una cultura que se presenta como superior y que efectivamente cree en esa superioridad como forma de justificar los actos discriminatorios, violentos, de enajenación, que ocurrieron en la época. Recordando a Quijano (2000), el racismo percibe la diversidad como un problema solo ante una población no blanca; somos así tributarios de una construcción ideológica que creó lo "occidental" y lo "blanco" a lo largo de la historia de la colonización europea y al servicio de ella. La percepción de la diversidad cultural como un problema va de la mano del hábito compartido de ubicar a las personas dentro de una escala valorativa de prestigio social de acuerdo a los rasgos que exhiben y que las diferencian de otras. Al encontrarnos con una persona y al observar sus características físicas, su forma de vestir, su actitud, su manera de hablar, la ubicamos de inmediato, y casi siempre sin darnos cuenta, en una categoría estética, moral y social jerarquizada en relación con nosotros mismos. Es decir, la clasificamos de acuerdo a estereotipos que nos hacen prejuzgar a la persona antes de conocerla.

En el plano cultural, el colonialismo denigró y borró el pasado cultural anterior a la colonización para instalar la idea de que el proceso colonizador venía a traer la civilización y a sacar al colonizado de las sombras de la barbarie. Para Fanon (1961), para dejar atrás las relaciones de desigualdad del colonialismo es necesario que el sujeto se oriente hacia la descolonización y que esta le devuelva “el ser”. El autor pensaba que esto solo era posible a través de la violencia, camino que le mostró el colonizador al colonizado, y explicaba que a

través de la lucha el pueblo oprimido recuperaría su autoestima. También afirmaba que la colonización determinó privilegios de una región sobre otras, lo cual generó relaciones de resentimiento entre los habitantes de una misma colonia. Este tipo de relaciones de desigualdad que estableció la colonialidad y que dejó sus marcas en la subjetividad, tanto del colonizado como del colonizador, intervienen en la necesidad de los grupos discriminados de reivindicar y exigir reconocimiento económico, social, cultural y político, en un mundo que ya no puede cerrar los ojos ante la magnitud de la diversidad.

El análisis histórico nos permite visualizar diferentes contextos y relacionarlos con la subjetividad de cada momento. Bajtín (1982) decía que el “yo” es esencialmente social, que el individuo se constituía como un colectivo de numerosos “yo” acumulados a lo largo de toda su vida y que en contacto con distintas “voces” van conformando nuestra ideología. Nunca estaremos fuera de la ideología, de esta manera se da un cruce entre sistemas ideológicos y lingüísticos. Para este autor un lenguaje social es un discurso propio de una franja específica de la sociedad, en un sistema social dado, y en un momento determinado. El sujeto cuando nace ya tiene una historia social, política, económica, geográfica porque nace en un mundo que ya se presenta ordenado por instituciones y estas ofrecen palabras, valores, creencias, costumbres y también una manera de pensar, de sentir y hasta de soñar.

En la modernidad, recordando a Lipovetsky (2006), el objetivo de las políticas era generar pertenencia, lograr una conducta estandarizada de los individuos, para lo cual era necesario la idea de una sociedad homogénea, donde las diferencias debían ser invisibles. Se ha transitado desde la modernidad con verdades absolutas, donde no existía la posibilidad de cuestionamiento a la hipermodernidad, donde todo fluye, existe un cambio de modelos y estructuras sociales. En esta era, o “modernidad líquida”, término acuñado por Bauman (2006), donde las realidades han mutado, no son sólidas es decir para toda la vida, dieron paso a un

mundo más precario, provisional, ansioso de novedades, donde se están construyendo y deconstruyendo subjetividades constantemente. En la actualidad, la era de la inmediatez, que Lipovetsky (2006) denominó hipermodernidad, donde se intensifica el individualismo, el colectivo pierde valor, y prima lo personal. Es en este escenario donde la diversidad cobra relevancia. Desde los años 90 emerge en América Latina en general una nueva atención a la diversidad étnico-cultural que parte de reconocimientos jurídicos y de una necesidad, la de promover relaciones positivas entre los distintos grupos culturales y confrontar la discriminación, el racismo y la exclusión, formando ciudadanos conscientes de las diferencias y capaces de trabajar conjuntamente en el desarrollo del país y en la construcción de una sociedad justa, equitativa, igualitaria y plural. Y la interculturalidad se inscribe en este esfuerzo (Walsh, 2008). La diversidad cultural no es un problema, el problema está en la manera en que es percibida, en la forma en que nuestra subjetividad fue formándose. En la realidad a la que aspira la interculturalidad, el sujeto, individual o social, puede relacionarse desde su diferencia con los demás, eso implica dejar de lado la creencia de que nuestros conocimientos son absolutos.

Es así como la interculturalidad intenta romper con la historia hegemónica de la cultura dominante y otras subordinadas, reforzando las identidades tradicionalmente excluidas para construir, tanto en la vida cotidiana como en las instituciones sociales, un con-vivir de respeto entre los grupos de la sociedad. Para aceptar a una cultura diferente hacen falta la disposición para conocerla en profundidad, el respeto y el estar abierto a aprender de ella, el favorecer la interacción mutua entre mayorías y minorías culturales que comparten una misma delimitación espacial en la búsqueda de un proceso cordial que no anule al otro o imponga la propia ideología (García Canclini, 1996).

En América Latina, la diversidad cultural, así como los procesos migratorios que ocurren actualmente, deberían estimular la investigación del comportamiento desde una perspectiva

multicultural, como una nueva realidad. Como psicólogos debemos tomar conciencia de esta situación para contribuir a la resolución de estas problemáticas psicosociales de nuestra comunidad.

Para finalizar, las configuraciones históricas han sido productoras de subjetividad y la era actual no escapa a esa realidad, pero no debemos olvidar que la *hipermodernidad* es un proyecto que no ha acabado, lo cual nos brinda la posibilidad de potenciar los aspectos positivos de ésta era de la globalización, para ello es necesario ser autocríticos, intercambiar y discutir con el otro, y creemos que el diálogo es una buena herramienta para lograrlo. Y que es necesario tener cuenta que los conflictos sociales actuales están íntimamente relacionados con la subjetividad de la época, que tiene sus raíces en la historia.

Referencias Bibliográficas

- Agudelo, C. (2005). *Multiculturalismo en Colombia. Políticas y poblaciones negras*. Medellín: La carreta, IEPRI-ICANH-IRD.
- Araujo, A. (2013). *Todos los tiempos: El tiempo*. Montevideo: Psicolibros.
- Arocena, F. & Aguiar, S. (Eds.). (2007). *Multiculturalismo en Uruguay. Ensayo y entrevistas a once comunidades culturales*. Montevideo: Ediciones Trilce.
- Bartolomé, M. (2004). *Interculturalidad y territorialidades confrontadas en América Latina*. Runa (online), volumen (31), n.1, pp. 09-29, 2010.
- Bauman, Z. (2002). *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Bernstein, S. (1973). *Teoría de la descolonización*. Buenos Aires.
- Berry, J., Poortinga, Y., Segall, M. H. & Dasen, P. (1992). *Cross-Cultural Psychology. Research and applications*. New York: Cambridge University Press.
- Berry, J., Segall, M. H. & Kagitcibasi, C. (Eds.). (2000). *Handbook of Cross-Cultural Psychology*. Volumen (3). Boston: Allyn and Bacon.
- Briones, C. (2005). *(Meta) cultura del estado-nación y estado de la (meta) cultura*. Lima: Editorial Universidad del Cauca.
- Bueno, J. (1997). *Controversias en torno a la educación*. Universidad de A. Coruña. Facultad de la Educacion. España. ISSN: 1137-8573
- Chemama, R. (1996). *Diccionario del Psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorroutu Ediciones
- Di Tella, T. (2001). *Diccionario de Ciencias Sociales y Políticas*. Buenos Aires: Emecé Editores S.A.
- Dussel, E. (1977). *Filosofía de la Liberación*. México: Edicol.
- Dussel, E. (2005). *Ética del Discurso. Ética de la Liberación*. Madrid: Editorial Trotta, S.A.

- Estermann, J. (2014). *Colonialidad, descolonización e interculturalidad*. Recuperado de:
<http://polis.revues.org/10164>; DOI: 10.4000/polis.10164
- Etcheverry, G. (2012). *Vida cotidiana y salud enfermedad. Modalidades de la producción subjetiva*. Recuperado de: www.buenastareas.com
- Etxeberria, X. (2001). *Derechos culturales e interculturalidad*. En: Heise, María (compilación y edición). *Interculturalidad. Creación de un concepto y desarrollo de una actitud*. Lima: Ministerio de Educación y FORTE-PE.
- Fanon, F. (1961). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
 Recuperado de: www.matxingunea.org/media/pdf/Fanon
- Festinger, L. (1959). *Teoría de la disonancia Cognitiva*. Recuperado de:
www.bibliotecaplayades.net/ciencia.
- Fornet-Betancourt, R. (2004). *Sobre el concepto de interculturalidades*. México: Consorcio Intercultural.
- Foucault, M. (1976). *Genealogía del racismo*. Recuperado de:
<http://myslide.es/documents/foucault-michel-genealogia-del-racismo.html>
- Foucault, M. (1992). *Microfísica del Poder*. Madrid: Las Ediciones de La Piqueta.
- Freud, S. (1930). *El malestar en la cultura*. Reimpresión (2006) Madrid: Alianza Editorial, S. A.
- García Canclini, N. (2001). *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Editorial Paidós.
- García Canclini, N. (2004). *Diferentes, desiguales, desconectados: mapas de la interculturalidad*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Gramsci, A. (1997). *La Filosofía de la praxis*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Grimson, A. (2011). *Los límites de la cultura: críticas de las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo veintiuno editores.

- Grupta, A. & Ferguson, J. (2008). *Más allá de la cultura: espacio, identidad, y la política de la diferencia*. Antípoda nº 7 (pp. 233-256).
- Habermas, J. (2000). *Aclaraciones a la ética del discurso*. (Traducción de José Mardomingo). Madrid. Editorial Trotta.
- Hopenhayn, M. (2002). *El reto de las identidades y la multiculturalidad*. En: *Multiculturalismo proactivo: una reflexión para iniciar el debate*. Barcelona: Pensar Iberoamérica. Revista de Cultura, Nº 0. ISSN 1683-3783. Recuperado de: www.oei.es
- Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós.
- Lamberth, J. (1989). *Psicología social*. Madrid: Pirámide
- Lévinas, E. (1993). *El Tiempo y el Otro*. Barcelona: Paidós.
- Lewin, K. (1939). *La Teoría del campo: el nacimiento de la psicología social*. Recuperado de: <https://psicologiymente.net/social>
- Lipovetsky, G. (2006). *Los tiempos hipermodernos*. Barcelona: Anagrama S.A.
- Martín-Baró, I. (1990). *Acción e ideología. Psicología Social desde Centroamérica*. El Salvador: UCA Editores.
- Montañez Fierro, S. (2013). *Ciudadanía-subjetividad-reconocimiento ¿lazo social?* Ponencia presentada en Coloquio Internacional Cuidadanías Contemporaneas. Cuestionarios y escenarios Udelar Paris VIII, 28 al 30 de noviembre de 2013. Recuperado de www.coloquiosciudadanía.org.
- Moodley, K.A. (1986). *Canadian Multicultural Education: promises and practice*. En: Banks, J. A. y Lynch (Eds.). *Multicultural Education in Western Societies*, pp. 51-75.
- Mosterin, J. (1994). *Filosofía de la cultura*. Madrid: Alianza.
- Najmanovich, D. (2005). *El juego de los vínculos: subjetividad y red social: figuras en mutación*- 1º edición, Buenos Aires: Biblos.

- Olaza, M. (2012). *Rompecabezas. Racismo a la uruguaya*. Montevideo: Psicolibros.
- Quijano, A. (2000). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. Recuperado de: <file:///C:/Users/roger/downloads/1161337413.Anibal-Quijano.pdf>
- Rawls, J. (1996). *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica.
- Raz, J. (1994). *Multiculturalism: A Liberal Perspective*. En: *Ethics in the Public Domain*. Oxford, Clarendon Press.
- Recondo, D. (2001). *Usos, costumbres, procesos electorales y autonomía indígena en Oaxaca*. México: Ciesas. Recuperado de: nuevomundo.reves.org.
- Restrepo, E. (2014). *Interculturalidad en cuestión*. Cerramientos y potencialidades. Ámbito de Encuentros, volumen 7 número 1, PP. 9-30.
- Sartori, G. (2000). *Multiculturalismo contra pluralismo*. Madrid: Claves de Razón Práctica, N° 107.
- Sartre, J. (1963). Prólogo de Jean Paul Sartre al libro *Los condenados de la tierra* de Frantz Fanon. México. Fondo de Cultura Económica.
- Segato, R. (2002). *Identidades políticas y alteridades históricas: una crítica a las certezas del pluralismo global*. En: *Nueva Sociedad*. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/>
- Soriano, R. (2002). *Los derechos de las minorías*. Sevilla: Editorial Mad.
- Sousa Santos, Boaventura de. (2008). *Conocer desde el Sur: Para una cultura política emancipadora*. La Paz: CIDES-UMSA/CLACSO/Plural.
- Taylor, C. (1993). *El multiculturalismo y la política de reconocimiento*. México: FCE. Recuperado de: <http://polis.revues.org/6775>
- Torbisco, N. (1991). *La interculturalidad posible: el reconocimiento de los derechos colectivos*. Madrid.
- Touraine, A. (1995) *¿Qué es la sociedad multicultural?* Madrid: Claves de Razón Práctica, n° 56.

- Tubino, F. (2002). *Entre el multiculturalismo y la interculturalidad: más allá de la discriminación positiva*. Lima: Revista Derecho & Sociedad n° 19, Facultad de Derecho de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Recuperado de: <http://blog.pucp.edu.pe>
- Viaña Uzieda, Jorge (2009). *La Interculturalidad como herramienta de emancipación: Hacia una redefinición de la interculturalidad y de sus usos estatales*. La Paz.: Instituto Internacional de Integración. Convenio Andrés Bello.
- Viscardi, R. (1987). *Discurso, poder y razón*. En: *Revista de Ciencias Sociales*, número 2. Montevideo: Fundación de Cultura Universitaria. Instituto de Ciencias Sociales.
- Walsh, Catherine. (2008). *Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya Yala.
- Wrightsmann, L. & Deaux, K. (1981). *Social Psychology in the PDS*. Monterrey. Brooks Colé. Recuperado de: <https://books.google.com.uy/books>.
- Wundt, W. (1902). *Wundt y la Psicología de los Pueblos*. En: *La Psicología Contemporánea*. Recuperado de: www.redalyc.org/pdf.
- Zimmermann, K. (1999). *Política del lenguaje y planificación para los pueblo amerindios*. Ensayos de Ecología Lingüística. Madrid: Iberoamericana.
- Zizek, S & Jamenson, F. (1998). *Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional*. Estudios Culturales: Reflexiones sobre el multiculturalismo. Buenos Aires: Editorial Paidós.