

Interculturalismo: una "arena" para encontrar acuerdos y coincidencias

José Adolfo Ávila Ramírez

Resumen

Aun con la necesidad de tomar en cuenta la influencia que el fenómeno denominado globalización le ejerce, México reconoce su condición multicultural, sin embargo, en la realidad no se ejercen a plenitud los planteamientos contenidos en la Constitución Política para esta condición. Una Nación multicultural implica relaciones interculturales que expresan un tipo particular de interculturalismo, entendido como concepto normativo en el que necesariamente existen relaciones de poder entre grupos y de estos grupos con el Estado. El objetivo de una relación intercultural es el establecimiento de formas de vida social que respeten la cultura de los pueblos originarios bajo el principio de "justicia social". Al estar endeble en todo momento las posibilidades de cumplimiento de los principios básicos que fortalecen la dignidad de los diferentes grupos, surge la necesidad de dirimir las diferencias a través de acuerdos y estrategias de resistencia, que no consideren acciones de violencia en un espacio conceptual denominado "arena política".

Palabras clave: interculturalidad, interculturalismo, multiculturalidad, multiculturalismo, arena política, justicia social.

Abstract

Even with the need to take into account the influence that the phenomenon called globalization exerts on him, Mexico recognizes its multicultural condition, however in reality not fully exercise the proposals made in the Constitution for this condition. A multicultural nation, involves intercultural relations that express a particular type of interculturalism, understood as a normative concept that there necessarily power relations between groups and between these groups and the state. The objective of an intercultural relationship is the establishment of forms of social life that respect the culture of indigenous peoples under the principle "social justice". Being flimsy at all times, the ability to comply with the basic principles that strengthen the dignity of the different groups, arises the need to settle differences through agreements and strategies of resistance, not to consider acts of violence in a conceptual space called emerges "political arena".

Keywords: interculturality, interculturalism, multiculturalism, "political arena", "social justice".

Introducción

Nuestro país reconoce oficialmente que tiene una composición pluricultural. Deja ver tanto la necesidad de autonomía como el potencial de riqueza en más de un sentido que ofrecen los pueblos indígenas en el contexto amplio del Estado mexicano. Nos habla de la necesidad de tener entre ellos y los demás grupos vínculos fundamentados en la dignidad de sus miembros. El Estado, en alguna medida disminuido en sus capacidades por la influencia de la globalización, debe propiciar, sin embargo, explícita

e implícitamente, el respeto sin restricciones a sus formas de concebir la realidad, la configuración de su vida social de modo propio, sus costumbres y, en términos generales, la libertad de expresar su cultura de cualquier manera.

La pregunta es: ¿el hecho de tal reconocimiento ha garantizado el cumplimiento de los postulados que regulan el vínculo intercultural de una sociedad plural como la nuestra y la vida digna de dichos pueblos sin restricciones? Para ofrecer una alternativa de respuesta a esta pregunta,

más adelante intentaremos esbozar las relaciones de poder subyacentes en un vínculo intercultural y una de las posibles formas de forzar a que se cumplan. Tratamos de mostrar dentro de todo el entramado del "campo político" que subyace, el conjunto de relaciones entre los diferentes grupos y de éstos con el Estado. Para esto, es necesario dimensionar ontológicamente y mostrar los alcances que puede tener la "arena política", espacio conceptual donde se desempeña la interacción de fuerzas que pugnan por dirimir los principios de "justicia social" necesarios para poder hacer cumplir el mandato que se establece en la Carta Magna.

Interculturalismo, "arena" y "justicia social"

Pueblos originarios oficialmente reconocidos

La Nación mexicana es declarada en el Artículo 2 de la *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, como Nación pluricultural.¹ Por supuesto, se refiere a que conviven e interactúan dentro de los alcances nacionales en sentido amplio, diversidad de manifestaciones culturales en las que queda incluido, como un actor más, lo que establece para la generalidad el Estado mexicano. En tal indicación de mandato se expresa contundentemente que son considerados como miembros de ese "conglomerado" cultural los pueblos indígenas.² Dichos pueblos son descritos como grupos que tienen conciencia

de su identidad lingüística, que conforman cada cual unidades sociales "homogéneas culturalmente",³ con prácticas económicas heredadas de sus antepasados originarios o desarrolladas por ellos mismos; lo que implica, por supuesto, que comparten pasado común y tienen la misma intención de futuro; se asientan en territorios identificables por sus miembros, y que reconocen, además, a sus autoridades de acuerdo con sus "usos y costumbres".

Se les garantiza, además, libre determinación y autonomía para definir sus formas de convivencia social y para desarrollarse de acuerdo con sus prácticas culturales, políticas y económicas. Sin

³ Sabemos que el concepto de cultura es complejo y no hay uno que pueda ser considerado de una vez y definitivo. Para poder partir de una concepción general de lo que es cultura, es conveniente recordar que una de las definiciones (clásica y de alguna manera fundacional para su estudio en la antropología) es la de E. B. Tylor: "...es aquel complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, las leyes, las costumbres y cualquiera otros hábitos y capacidades adquiridas por el hombre en cuanto es miembro de una sociedad" (*Primitive Culture*, Chicago, 1871, vol. VII, 7, citado por Olivé, 2004, p. 30). Este mismo autor nos comparte una definición en la que se incluye una visión donde es importante considerar la aportación que la filosofía ofrece a la antropología, por tanto, la cultura queda definida como "...una comunidad que tiene una tradición desarrollada a lo largo de varias generaciones, cuyos miembros realizan cooperativamente diferentes prácticas, por ejemplo cognitivas, educativas, religiosas, económicas, políticas, tecnológicas, lúdicas y de esparcimiento —lo cual significa estar orientados dentro de esas prácticas por creencias, normas, valores y reglas comunes—, que comparten una o varias lenguas, una historia y varias instituciones, que mantienen expectativas comunes y se proponen desarrollar colectivamente proyectos significativos para todos ellos" (Kymlicka, 1995, pp. 18 y 79; Salmerón, 1998; Villoro, 1998, p. 109, citados por Olivé, 2004, pp. 31-32).

¹ De acuerdo con Olivé (2004), el concepto *pluricultural* lo usamos como sinónimo de multicultural.

² Asumimos que la Constitución se refiere también a "pueblos originarios".

embargo, la realidad es otra, a pesar de tales disposiciones asentadas explícitamente en la máxima "carta" del país, se vive en conflicto constante para conseguir que se cumpla con las leyes que se derivan de tales especificaciones y por establecer los mecanismos de "justicia social" inherentes a las consecuencias. Es imperativo considerar que los grupos que conforman la diversidad de formas culturales, entre otras cosas, deben ejercer plenamente su derecho a desarrollarse en función de como ellos mismos lo deseen; a ejercer su plena convicción de cómo organizarse y tener libertad para practicar sus creencias.

En la misma Constitución se establece que deben ser considerados actores en condiciones de igualdad para participar en la toma de decisiones acerca de los recursos naturales que directamente les afectan. Tales recursos a menudo se encuentran dentro de los límites del contexto que constituye el alcance de "su mundo": su forma de vida material y simbólica.

Los pueblos originarios conviven en su realidad a través de dos vías de entendimiento: una que corresponde al poder del Estado y las reglas que no necesariamente convergen en su totalidad con las propias. La otra implica la determinación que les imponen los ecos que perviven de sus prácticas de relaciones sociales armónicas de tipo ancestral, que se han ido adaptando a las condiciones actuales. En dichas dinámicas, a la vez, es posible encontrar otras versiones de la realidad en las que es necesario interactuar con "formas alternativas" de convivencia representadas por otros grupos originarios o versiones particulares de culturas sujetas a posibles procesos de hibridación (García Canclini, 1999). Dentro del conjunto de prácticas de vinculación

con otros grupos (y por lo dispuesto por el Estado mismo), puede haber coincidencias, pero también hay diferencias y es allí donde se debe poner énfasis. La pregunta es obligada: ¿cómo lograr hacer que las relaciones se desarrollen de manera armónica, de tal manera que no se afecte ninguno de los elementos culturales ajenos y propios?

Son poseedores de expresiones culturales que, como hemos podido ver, han resistido y resisten los efectos, entre otros, de lo que se denomina modernidad; fenómeno, "paradigma" o fase histórica a la que nuestros pueblos no se han sentido invitados, sino en la mayoría de los casos, forzadamente adheridos. Han tenido que adaptarse a las formas de dominación, en la que se ponen en alerta sus sistemas económicos tradicionales y sus estrategias de cohesión social que tienen como fin el mantenimiento de su identidad.

Según la disposición oficial, los pueblos originarios o sus herederos que se ven afectados por los resultados de procesos de vinculación con el Estado, tienen los mismos derechos (en nuestro caso) que todo habitante nacido en suelo mexicano. En todo momento deben ser consultados para la toma de decisiones que les afecte en cualquier medida, incluyendo tanto los planes de "desarrollo" que se determinen por parte del Estado, como los que abarcan su concepción propia del futuro. Se establece, además, la protección en cualquier situación a través de políticas sociales, de personas en diferentes situaciones sociales donde se incluye, por ejemplo, a migrantes por razones de trabajo o por deseo personal.

Al tener que ver con el perfil democrático de los entornos aplicativos, se requiere el análisis de los procesos, no sólo de

los resultados de poner en movimiento los principios que se imponen en la definición y toma de decisiones de la que surgen las políticas públicas que tienen que ver con este tema.

Hasta hace poco, se creía que era el Estado el principal encargado de resolver los problemas públicos. Sin embargo, al pasar el tiempo y al ver parcialmente resueltas algunas de las necesidades, pero no ver resueltos todos los problemas o potenciar deficiencias, se observa la exacerbación de una heurística política en la toma de decisiones en la que, por sus resultados, es imperativo hacer visibles a todos los actores. En la práctica, no siempre se vislumbra el largo plazo. Los resultados develan la necesidad de inducir la instauración de una vida "realmente" democrática que deje de ofrecer resultados parciales o regresivos.

Alcances

Es necesario considerar también la influencia que el fenómeno que se conoce como "globalización" ejerce sobre los Estados-Nación en la dinámica intercultural. Es importante porque, innegablemente, influenciará las decisiones que se toman en el desempeño de los procesos de vinculación del Estado con las "fuentes globalizadoras" y la posible repercusión que tendría con las manifestaciones culturales alternativas. Como consecuencia, afectará en diferentes medidas la esencia misma de las formas de vida de los grupos que poseen expresiones culturales al margen de la que es hegemónica. Tales formas son igual de válidas y de manera imprescindible se vinculan con actividades económicas con su consecuente repercusión en la vida cotidiana en las tres "categorías" implicadas.

El tema de la globalización ha sido muy tratado, sin embargo, debemos agradecer que muchas de las cosas que se dicen no sean profecías apocalípticas. En algunos casos, los planteamientos no son alentadores, aunque sí es posible comprender el fenómeno y realizar la búsqueda de formas que permitan aplicar plenamente, a través de procesos complejos de lucha política, los principios de "justicia social". Si comprendemos las diferencias que existen en la forma de construir las versiones que cada uno de los actores tiene de la realidad, será posible hacer los procesos menos estresantes, tanto para los nacidos bajo la directriz totalmente occidental como para los pueblos originarios o los grupos que por sus propias necesidades han transitado a fases de hibridación cultural.

Sin que la concepción de este fenómeno se agote, algunos ejemplos de la forma en que se ha concebido la globalización a veces nos conducen a extremos "novelísticos", como aquel que la asume como la "estandarización" de las formas de vida social y cultural. Afortunadamente, encontramos reflexiones que declaran que "la globalización en sus versiones extremas son un mito" (Aguilar, 2002, p. 137). Otros acercamientos al concepto nos dicen que la globalización es "el intercambio de información y la interacción cultural entre pueblos y naciones diferentes, posibilitada por las tecnologías de la comunicación" (Olivé, 2004, p. 19); situación que no sería nada despreciable si todos tuviéramos el mismo poder para el acceso y la capacidad de incluirla como coadyuvante para la "construcción" de una vida armónica en todos los sentidos. Esta visión es optimista y nos remite a los terrenos del análisis de la tarea intercultural para

orientarla adecuadamente dentro del dominio de la "justicia social".

El acercamiento más buscado es el que se refiere a la globalización como un fenómeno económico en el que "hay convergencia de los mercados en el mundo debido a la tecnología" (Aguilar, 2002, p. 134) que hacen circular de "manera uniforme" bienes y capitales con reglas cada vez más estandarizadas y que ha evolucionado para dar lugar al modelo capitalista denominado neoliberal, modelo económico que, por sus "resultados", ha demostrado que potencia profundas diferencias e inaceptables condiciones de injusticia social.

El uso de tecnologías de comunicación no sólo ha servido para hacer converger los mercados financieros; ha tenido efectos directos sobre la interacción entre comunidades transnacionales y sus manifestaciones culturales que por necesidad se encuentran en condición de migrantes. Esta información es susceptible de alimentar movimientos sociales, "se han podido insertar en redes transnacionales de defensa que trabajan globalmente en torno a temas como la defensa del medio ambiente, el etnodesarrollo o la defensa de comunidades indígenas" (Keck y Sikkink, 2000, citado por Dietz y Martí, 2014, p. 12). Las nuevas tecnologías han dado lugar también a ejercicios simbióticos entre "las campañas, las redes transnacionales y las comunidades" (*ibid.*). Han intentado en algunos casos la tendencia a la homogeneización del uso de "la lengua" y ajustado a la actualidad las características de su identidad como comunidades. En otros casos, han magnificado las diferencias, pues la influencia es global, pero no necesariamente homogénea (Appadurai, 2001).

El término "multicultural", desde la óptica filosófica de Olivé, "es puramente descriptivo", emana de una condición genérica, y por su parte, el "multiculturalismo" es una manifestación normativa particular de una situación específica. Por otro lado, de manera concreta, Dietz (2003, p. 9) nos dice que el multiculturalismo "forma parte de un proceso más amplio y profundo de re-definición y re-imaginación del Estado-nación de cuño europeo así como de las relaciones articuladas entre Estado y sociedades contemporáneas", cuyo origen es el "conjunto de movimientos sociales y su posterior proceso de institucionalización, academización y 'domesticación' discursiva" (Dietz, 2003, p. 49). Otra óptica nos dice que multiculturalidad —que supone la aceptación de lo heterogéneo— es la "yuxtaposición de etnias o grupos en una ciudad o Nación [...] abundancia de opciones simbólicas" (García Canclini, 2006, p. 14).

Por supuesto, no hay que dejar de lado en esta perspectiva la innegable influencia que en las sociedades contemporáneas tienen los fenómenos atribuibles a la globalización (por lo que nos dice García Canclini), pues son un ingrediente que de alguna manera, inevitablemente, afecta el proceso de redefinición al que se refiere Dietz.

Cualquiera que sea el efecto de este fenómeno, de los muchos que ha tenido y que seguramente tendrá, podemos observar en primer lugar que el Estado se ve influenciado y disminuido en cuanto a sus capacidades por los acomodos que produce la globalización desde cualquier punto de vista. Esto necesariamente influye, por un lado, en los planteamientos de fondo que se hace el Estado como entidad que

busca mostrar un "rostro" uniforme dentro de la diversidad, pero por otro, en las diferentes expresiones culturales que por omisión no pueden quedar al margen de tal experiencia. Este fenómeno "exacerba la competencia internacional y desestructura la producción cultural endógena" (García Canclini, 1999, p. 24).

Pues bien, si estamos hablando de una Nación multicultural reconocida por el Estado que subyace en ella, entonces podemos derivar diversos tipos de multiculturalismo, es decir, que la forma en que se presenta la condición multicultural en algún contexto específico, es particular. Existirán entonces, diferentes modos de multiculturalismo, "no hay un único tipo de sociedades multiculturales" (Olivé, 2004, p. 23). Los tipos de multiculturalismo expresan modelos particulares que "guían" el comportamiento de sociedad, que la "modelan" y que se adhieren a un proyecto político en el que interactúan. Según Olivé, este proceso se desempeña "en un sentido normativo" entre los representantes del Estado, los miembros de los diversos pueblos y diferentes organizaciones sociales.

A partir de aquí, surge la necesidad de ubicar conceptualmente las diferentes formas en que se manifiesta el debate dentro del "diálogo intercultural" que bien podríamos denominar "arena política", que toma formas variadas en función de los intereses que subyacen en los movimientos sociales o disputas que la conforman. Tal necesidad se deriva de la afirmación que hace Dietz: "que los orígenes del discurso intercultural se remontan no a cambios demográficos, sino al impacto que hayan logrado los llamados 'nuevos movimientos sociales'⁴

⁴ Touraine (1981), citado por Dietz (2003, p. 11).

en las políticas de identidad vigentes en las sociedades contemporáneas" (Dietz, 2003, p. 11).

De paso debemos decir que Dietz, en su análisis de una relación intercultural, se centra metodológicamente en una perspectiva antropológica. En particular, hace un gran esfuerzo de revisión teórica y de profundidad empírica cuyo objetivo es la revisión de los efectos que las estrategias de "educación intercultural" producen en las prácticas culturales y su relación con los procesos de reafirmación de la identidad. Nos dice, además, que en la perspectiva del "indigenismo" nacionalista en el contexto poscolonial latinoamericano, específicamente en el tema educativo, las políticas que se instauran sólo apuntan hacia "las minorías autóctonas", no al grueso de la población no originaria. De origen, como vemos, las políticas de Estado y la normatividad intrínseca padecen de un desequilibrio.

Pugna además por una "antropología de la interculturalidad" que trascienda su atención al concepto de cultura y etnicidad, que analice los fenómenos contemporáneos de interculturalización educativa. Sugiere distinguir los fenómenos "interculturales" de los "intraculturales"⁵ partiendo de una "definición contrastiva y mutuamente enlazada de cultura y etnicidad".⁶ Etnicidad, como resultado inherente de la interacción intercultural que a través de un análisis sincrónico y una

⁵ Conjunto de relaciones de una situación multicultural en las que hay reconocimiento de pertenencia a un grupo (García García, citado por Dietz, 2003, p. 105).

⁶ Se percibe con claridad la influencia recursiva que hay tanto dentro del mismo grupo como de la que ofrecen (y se ofrecen) otros grupos.

deconstrucción diacrónica de un producto cultural híbrido, permita encontrar las coincidencias y similitudes estructurales que expresen los nacionalismos hegemónicos y las etnicidades contrahegemónicas (Dietz, 2003).

En este sentido, hay un desbalance en los esfuerzos que los diferentes actores deben llevar a cabo. Esta situación implica "desatención", ineficiencia o fortalecimiento "involuntario" de las premisas ideológicas de las que parte el Estado para impulsar el resultado intrínseco al "espíritu" de un discurso multicultural que tenga como imperativo un diálogo auténticamente intercultural. Desde este punto de vista, se abre la necesidad de someter a debate el ejercicio del cumplimiento del marco normativo de acuerdo con las diferentes potencialidades, pero sobre todo, de las estrategias de implementación, evaluación y más aún, de las acciones que se llevan a cabo para el cumplimiento de sus principios.

Análogamente, podemos abordar tanto el concepto de interculturalidad en contraste con el de interculturalismo. El primero corresponde a la descripción genérica de la interacción que puede haber entre dos o más grupos sociales respecto de las formas particulares con que cada uno concibe su realidad. Para el segundo hay posturas que convergen cuando vemos que "interculturalidad" implica, en forma genérica, que los "diferentes" son lo que son en relaciones de negociación, conflicto y préstamos recíprocos (García Canclini, 2006, p. 15). Por otro lado, "la comprensión intercultural no distingue a las culturas con base en categorías lógicas de géneros y especies, sino según semejanzas y desemejanzas parciales" (Wittgenstein, mencionado

por Alcalá, 2015, p. X). En estos casos, hay consecuencias clasificatorias, conceptualmente limitativas y fronteras prácticas que modelan una "versión" particular de interculturalidad que corresponde por su especificidad a una manifestación localizada de interculturalismo.

Estudios sobre interculturalidad se desarrollan satisfaciendo diversos intereses, por ejemplo, los estudios acerca de la

comunicación intercultural, entendida primero como relaciones interpersonales entre miembros de una misma sociedad o de culturas diferentes, y luego abarcando también las comunicaciones facilitadas por los medios masivos entre sociedades distintas (García Canclini, 2006, p. 20).

Existen otros donde se exploran las tendencias a integrar a los migrantes de otros continentes a través de la educación que ve la interculturalidad "como adaptación a la lengua y la cultura hegemónicas (Boukons, citado por García Canclini, 2006, p. 20). En América Latina se han privilegiado los estudios acerca de las relaciones interétnicas vistas como relaciones interculturales.

Es decir, bajo estos principios, estamos explorando las posibilidades que supone el proceso de identificación de cada cultura en su singularidad, pero también en sus semejanzas y diferencias con otras culturas. Esto obliga a la comprensión, que consiste en la puesta en cuestión de todo prejuicio⁷ que pueda surgir, de una

⁷ Interpretación que hace Mónica Gómez Salazar en su apartado "Comentarios a Condición de la Interculturalidad de Luis Villoro", en el que "géneros" hay innumerables y se pueden adscribir a lo que se llama "signos", "palabras", "oraciones" que se afectan por la dinámica del lenguaje (como

concepción particular que tenga un "interlocutor" (individual o grupal) que pertenezca a un conglomerado culturalmente homogéneo con otro de un conglomerado diferente, respecto de una creencia, certeza o conocimiento sin pretensiones evaluativas.

Este ejercicio supone los aspectos racionales, pero también los simbólicos y afectivos, donde cabe todo aquello que sometemos a escrutinio en el acto interactivo inmediato, pero también el análisis reflexivo que cuestiona la duda y sus consecuencias resultantes de la vivencia. Se introduce en la profundidad del diferencial que sale del contenido de la creencia. Si hay algo que resalta en primera instancia es la dimensión axiológica, que reforzará, debilitará o confrontará el vínculo intercultural en el que "una ética intercultural no podría identificarse con los valores de una cultura específica y, por esta razón no podría estar basada en una doctrina universal de los derechos humanos" (Gómez, en Alcalá, 2015, p. 7). Tal declaración universal (según Alcalá) es producto de la cultura occidental que surge de situaciones

acción) de Wittgenstein. A las semejanzas compartidas, Villoro las denomina "rasgos de familia" que deriva de Wittgenstein acerca de la pluralidad cultural y las condiciones de la interculturalidad. Con el fin de evaluar culturas, Villoro propone y revisa los conceptos de "autonomía" (lo que la comunidad cultural decida que le da sentido a su vida); "autenticidad" (que "una cultura cumplirá mejor sus funciones si es expresión real de las disposiciones de los miembros de una comunidad"); "finalidad" ("toda cultura proyecta y se propone fines que dan sentido a su vida personal y colectiva [...] están unidos a valores"); y "confianza" (se refiere a la convicción y confianza en las normas que permite llegar a acuerdos en función de las necesidades e intereses reales de cada parte, del deber y derecho de creer en los demás) (Alcalá, 2015).

específicas que jamás podrían abarcar valores universales.

Por supuesto, también se incluye en tales intercambios y como actor preponderante, el papel que ejerce el Estado, pues es de donde surgen las disposiciones de convivencia de alcance amplio que incluyen a todos los grupos que lo conforman. El interculturalismo nos da una versión particular de la forma en que se presenta el fenómeno, con carga normativa y restrictiva respecto de casos específicos. El interculturalismo, entonces, se refiere a la forma en que se manifiesta un proyecto político en el que se vinculan interacciones entre grupos diversos y su relación con el Estado acomodados a las restricciones ineludibles de la globalización.

Si estamos hablando de una situación normativa, esto implica relaciones de poder en las que son necesarias acciones políticas que pueden contraponerse, entre otras formas, a través de movimientos sociales, como establece Dietz. Situación que implica una pugna por la imposición de intereses particulares que persiguen los diferentes actores con la pretensión de hacer que se incluyan sus demandas en los marcos regulatorios de la vida social. En estas relaciones se pueden encontrar no sólo diferencias irreconciliables, sino también coincidencias o "puntos de encuentro", más por el objetivo que persiguen los diferentes actores que por "afinidad cultural" (sin descartarla), aunque posiblemente también lograda a través de acuerdos. De cualquier forma, es posible que algunos se vean afectados por el alcance o falta de consideración de los factores que deben estar presentes en las determinaciones de las formas de convivencia que se adapten

a los principios de una relación intercultural cuando las diferencias se presentan.

Arena

A propósito de la consideración anterior, podemos entender que por la desproporción de "fuerzas", no se puede pensar que sea conveniente que los acuerdos o coincidencias se presenten con actos de violencia por ninguna de las diferentes partes, sino tener claro que:

...el poder, en el fondo, es menos del orden del enfrentamiento entre dos adversarios o del compromiso de uno frente a otro que del orden del gobierno [...] El modo de relación propio del poder no habría que buscarlo, entonces, por el lado de la violencia y de la lucha ni el lado del contrato o del nexo voluntario (que, a lo sumo, sólo pueden [ser] instrumentos), sino por el lado de este modo de acción singular, ni guerrero ni jurídico, que es el gobierno (Foucault, 2002, p. 237).

Si asumimos literalmente la cita anterior, estaríamos condenados a encontrar formas de resistencia que orientarán en la práctica las acciones a seguir por parte de los actores para poder imponer los intereses primordiales. Es decir, que la respuesta para una conveniente condición intercultural no puede encontrarse a través de la violencia, sino a través de mecanismos de expresión cultural de la "lucha social" que guíen las prácticas que conectan la manifestación de los valores locales con una adecuada comunicación y superposición de los valores del Estado (que a su vez se vincula con el mundo globalizado). Es decir, la reafirmación al límite y el acuerdo o negociación en casos necesarios en la que se ponen en juego:

...la multiplicidad de relaciones de fuerza inmanentes y propias del dominio en que se ejercen, y que son constitutivas de su organización; el juego que por medio de luchas y enfrentamientos incesantes las transforma, las refuerza, las invierte; los apoyos que dichas relaciones de fuerza encuentran las unas en las otras; las estrategias, por último, que las tornan efectivas, y cuyo dibujo general o cristalización institucional toma forma en los aparatos estatales en la formulación de la ley, en las hegemonías sociales... (Foucault, 1998, p. 112).

La cultura como tal respecto del poder, desempeña un papel dual: por un lado, es un instrumento de dominio, donde hay disputas y en la que es necesario considerar plantearse las formas de imposición de los intereses y "emanar" influencias, pero por otro, también es un "mecanismo de resistencia" (Montiel, 2010) a través de un "discurso oculto" en contraposición con un "discurso público" (Scott, 2000).

Para comprender las diferentes formas en que se puede entender el proceso que "activa" las relaciones de fuerza, es conveniente mostrar una posibilidad conceptual que nos permita ubicar a los diferentes actores. Esto lo haremos mediante el concepto de "arena", que en todo caso, formaría parte de lo que podemos entender como un "campo político" (Swartz, Turner y Tuden, 1994) más amplio, en el que se desarrolla un proceso dinámico que busca imponer la primacía de los intereses por parte de los diferentes actores. La "arena política" estaría constituida por todos aquellos elementos físicos, regulatorios y simbólicos representados, entre otros, por los actores, reglamentaciones, espacios y memorias que conforman la dimensión

ontológica del contexto que constituye los argumentos de las negociaciones. Los mecanismos pueden ser institucionales, pero también pueden actuar a través de movimientos sociales que hagan visibles las necesidades e inconformidades.

Tal concepto ("arena"), propuesto por Bailey, implica una contraposición de puntos de vista sobre algún tema de interés para alguna de las partes (o para las dos). En tal disposición, se "enfrentan" diferentes "grupos" que defienden sus argumentos, donde finalmente siempre está prefigurada la presencia de al menos dos actores identificables, en nuestro caso, las "fuerzas del Estado" contra las fuerzas que representan a grupos sociales (que designan a sus representantes a través de sus usos y costumbres, por las autoridades de los pueblos afectados en algún aspecto de su vida social o "cultural") para dirimir lo que representa la esencia del conflicto (Gluckman, en Swartz, Turner y Tuden, 1994).

La "arena" es un elemento conceptual más de los que conforman las dimensiones que delimitan la extensión del "campo político" (Swartz, Turner y Tuden, 1994); espacio en el que todos los actores (grupos, individuos, funcionarios, instancias gubernamentales, programas, espacios físicos y virtuales, más las reglas formales, pero sobre todo las informales, a través de las cuales se desempeñan) de alguna manera y en cualquier momento se encuentran.

Aunque la intención es buscar imponer el criterio propio, en ocasiones puede llegar a haber consenso. Cuando diferentes actores defienden sus argumentos en medio de un debate que puede definirse como un "conflicto" (al estilo de Gluckman), Bailey también nos deja identificar la esencia

de la "arena política" (que ya mencionamos antes). El objetivo es imponer el "criterio" que convenza con "argumentos formales" tanto a la comunidad de pertenencia como a la instancia que representa al adversario.

Justicia social

Hemos mencionado que uno de los objetivos fundamentales de un vínculo intercultural es la justicia social. Es posible que para su búsqueda surja alguna diferencia de criterios y como consecuencia una posible pugna por falta de acuerdos. La discrepancia también puede surgir cuando abiertamente se vulneran los principios básicos de convivencia, por lo que las formas de vida social de una comunidad que culturalmente se expresa de manera particular, se ven transgredidas.

Una condición necesaria para que una sociedad sea justa es que establezca los mecanismos que garanticen las condiciones y la distribución de bienes de modo que se satisfagan las necesidades básicas de todos sus miembros (Olivé, 2004, p. 117).

Para poder hablar de "justicia social", entonces, las disposiciones que le dan vida deben materializarse abiertamente y verse reflejadas de forma explícita en las leyes, las cuales pudieron haber surgido de acuerdos, pero que también son fruto de la lucha social. Las necesidades básicas que garantizan tal condición de justicia consideran aspectos funcionales desde el punto de vista material, pero también simbólico, y para dejarlo claro, anotamos (siguiendo a Olivé) tres categorías en las que queda incluido todo aquello que permite el desempeño de una vida digna y

permite el desarrollo de un proyecto propio para el grupo.

Hablamos, en primer lugar, de necesidades *instrumentales* (Miller, citado por Olivé, 2004). Pongamos unos ejemplos que nos permitan comprender el alcance de tal pretensión. Podríamos considerar, como ejemplo, la construcción de vías de comunicación que fomenten que la vida cotidiana de las comunidades, sus actividades sociales, económicas y culturales no sean transgredidas debido a la concepción del espacio que ellos puedan tener; contar con la infraestructura necesaria para dotar de servicios a la comunidad sin alterar la dotación que en forma natural reciben de elementos básicos para la vida como el agua, espacios para la siembra y de uso forestal, la crianza de animales, entre otros; por supuesto, todo aquello que coadyuve al cuidado del medio ambiente. Por otro lado, en los entornos urbanos también hay necesidades instrumentales que deben ser cubiertas para todos sus habitantes, pongamos, por ejemplo, el servicio público de transporte en las ciudades. Todos estos servicios deben tener la garantía de un mantenimiento que les permita a los habitantes realizar sus actividades cotidianas dignamente.

En segundo lugar están además las necesidades *funcionales*, esto quiere decir que se requiere de conocimientos y capacitación para ejercer las actividades profesionales y de trabajo. Esto lo podemos ejemplificar de acuerdo con el tema que estamos tratando, visualizando a nuestros funcionarios y políticos que toman decisiones sin estar preparados para tales acciones. Por ejemplo: autorizan construcciones, descuidan la supervisión de factores críticos respecto de obras y uso

de tecnología y probablemente ejercen su "cargo" bajo los efectos de la corrupción o para cumplir "órdenes superiores". En este caso, el tipo de funciones que debería reflejar la satisfacción de necesidades termina haciéndonos padecer sus efectos. En resumen, se necesitan funcionarios que conozcan del tema que atienden.

Finalmente, están las necesidades *intrínsecas*, que se refieren a las necesidades imprescindibles para la vida, como son comer y la salud, entre otras. Podemos ver, por ejemplo, que es probable debido al calentamiento global, que los ciclos agrícolas se alteren, lo que trae como consecuencia que los alimentos tengan que importarse y que acarreen problemas económicos que no siempre son fáciles de resolver para un sector importante de la población. Puede ser que nos exponamos a alimentos transgénicos, lo que no está probado que sea del todo bueno. Hay posiciones encontradas. Si hablamos de salud, por acciones no consensuadas, vemos consecuencias que el descuido del medio ambiente ha provocado: alergias y enfermedades oportunistas, entre otras. Con el calentamiento global hay enfermedades que se salen de las zonas de donde eran endémicas (zonas de temperaturas de cálidas a muy cálidas) como el dengue, pues el mosquito cada vez sobrevive a mayor altitud debido al aumento de temperatura global.

Como vemos, las leyes, políticas públicas que derivan de ellas y los programas para llevarlas a cabo no son lo efectivas que quisiéramos. Las leyes a veces procuran sólo intereses medibles bajo parámetros de eficiencia económica. La justicia y los derechos mezclados con la idea de eficiencia causan conflicto. Es por eso que puede ser necesario estudiar la forma en

que se construyen, pues como podemos darnos cuenta, lejos de resolver situaciones de riesgo, en ocasiones las exacerbaban. Incluso llegan a poner en peligro a la gente en el largo plazo (y a veces de inmediato) de muchas maneras: su salud, su vivienda, transporte y movilidad, basura y muchos otros aspectos.

Si sabemos que las necesidades básicas de una persona le permiten mantener sus capacidades, lo que le da la posibilidad de realizar las actividades que le dan la oportunidad de desarrollar su vida diaria, como consecuencia, al no tener protección o capacidad de prevención, todo aquello que le impide realizar las actividades esenciales para la vida se constituye en daño. La "justicia social" es algo que debe alcanzar para todos.

Conclusiones

Como hemos podido ver, las posibilidades de cumplir con las disposiciones de nuestra Constitución Política son aún lejanas. Por un lado, el Estado no termina por encontrar la mejor forma de cumplir con lo que establece dicha Carta Magna debido a la disminución de sus alcances a causa de la globalización y a su sistema político que no termina de "madurar". Por otro, las capacidades para adaptarse a las condiciones actuales y a la necesidad de hacer efectivos los planteamientos de base para derivar leyes que les den seguimiento, lejos de verse materializados, también por causas internas, han tardado en llegar y, en todo caso, se han ido complicando. Nos damos cuenta de que no basta que

se establezca oficialmente el reconocimiento de los pueblos originarios, es necesario hacer que se respeten tales postulados con acciones concretas que fortalezcan las posibilidades de cumplirlos. Es básico, además, la producción y cumplimiento de leyes que deriven de esos principios. No se puede evadir la exploración de otras vías que implican disposición por parte de las instituciones del Estado y también estrategias de resistencia por parte de los diferentes grupos.

Las posibilidades de una versión de interculturalismo aluden a las acciones que se llevan a cabo con fines de atender los intereses de cada visión en un "espacio" de lucha denominado "arena política". Dicha entidad está constituida por diversos elementos en donde se dirimen los argumentos que cada quién ofrece para encaminar los acuerdos o encontrar coincidencias.

Los pueblos originarios, a partir de esta situación, mantienen la búsqueda del respeto y el trato digno a sus condiciones de vida que reflejan sus expresiones culturales adaptadas a nuestro tiempo. El imperativo que obliga a desarrollar vínculos interculturales que fomenten los principios básicos que se requieren para un ejercicio pleno de los derechos de los pueblos originarios, es ineludible. Es imprescindible que cualquier visión refleje en todo momento condiciones de "justicia social" en la que se considere la satisfacción de sus necesidades básicas (instrumentales, funcionales e intrínsecas) a través de estrategias que puedan influir en las formas de gobierno en la que se incluyan sus pretensiones.

Bibliografía

- Aguilar Monteverde, A. (2002). *Globalización y capitalismo*. México: Plaza y Janés.
- Alcalá Campos, R. (Coord.). (2015). *Los caminos de la interculturalidad. Homenaje a Luis Villoro*. México: Porrúa.
- Appadurai, A. (2001). *La modernidad desbordada. (Dimensiones culturales de la globalización)*. Buenos Aires: Trilce, Fondo de Cultura Económica.
- Avilés, K. J. y Treven, A. (Coords.). (2011). *Entre el estigma y la resistencia: Dinámicas étnicas en tiempos de la globalización*. México: Publicaciones de la Casa Chata/CIESAS/El Colegio de Michoacán.
- Dietz, G. (2003). *Multiculturalismo, interculturalidad y educación: una aproximación antropológica*. Granada: Universidad de Granada.
- Dietz, G. y Martí i Puig, S. (Coords.). (2014). *Empoderamiento y educación superior en contextos interculturales en México*. Barcelona: Bellaterra.
- Foucault, M. (1998). *La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2002). *Dichos y Escritos* (tomo IV). Madrid: Biblioteca de Filosofía/Editora Nacional.
- García Canclini, N. (1999). *La globalización imaginada*. México: Paidós.
- García Canclini, N. (2006). *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Barcelona: Gedisa.
- Montiel, E. (2010). *El poder de la cultura: Recurso estratégico del desarrollo durable y la gobernanza democrática*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Olivé, L. (2004). *Interculturalismo y justicia social*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Parsons, W. (2007). *Políticas Públicas: una introducción a la teoría y la práctica del análisis de políticas públicas*. México: FLACSO.
- Scott, J. C. (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia*. México: ERA.
- Swartz, M. J., Turner, V. W. y Tuden, A. (1994). Antropología política: una introducción. *Alteridades*, Vol. 4, Núm. 8, pp. 101-126. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/pdf/747/74711353010.pdf>.

■ José Adolfo Ávila Ramírez

Doctor en Antropología Social, por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Participa y desarrollo del proyecto "Reflexividad y Cambio Climático" en el Centro de Ciencias de la Atmósfera (CCA) de la UNAM en el que se evalúa la Ley de Cambio Climático de la Ciudad de México. Profesor de asignatura en la ENTS-UNAM. Correo electrónico: adolfoavilar1@gmail.com