

Elementos para la constitución de un sujeto intercultural en un orden neoliberal¹

Hugo Martínez García ¹

¹Universidad de Guanajuato

Guanajuato, México

E-mail: hugarciamartinez@gmail.com

Resumen: El objetivo principal de este artículo consiste en postular un modelo de sujeto intercultural que funja como contestación al sujeto neoliberal contemporáneo. Para tal fin se despliegan tres objetivos específicos: 1) se desarrolla el concepto de interculturalidad tomando como base el trabajo de León Olivé, y en función de ello se postula un modelo de sujeto intercultural; 2) se desarrollan las características que un orden social neoliberal despliega, así como la manera en que modela un tipo de sujeto particular que impide la articulación de un orden social ajeno a los valores del mercado; 3) se desarrollan los elementos que configuran al sujeto intercultural y se realizan algunas consideraciones para complementar el modelo con el análisis de dispositivos que fomenten su constitución.

Palabras clave: Neoliberalismo, subjetividad, interculturalidad.

Abstract: The main objective of this paper is to propose an intercultural subject model that functions as a contrast to the contemporary neoliberal subject. In order to do so, three specific topics are explained: 1) the concept of interculturality which León Olivé developed is used to postulate and elaborate an intercultural subject model; 2) the characteristics of a neoliberal social order that constitutes a specific kind of subject in conjunction with the way of such an order prevents the

¹ Este trabajo se realizó gracias al apoyo del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología en el marco de una estancia de investigación.

development of an intercultural one; 3) finally, the elements of an intercultural subject are addressed including the mention of the instruments that would allow its constitution.

Keywords: Neoliberalism, subjectivity, interculturality.

I. Interculturalidad

El concepto de *interculturalidad* es una herramienta teórica que permite plantear las problemáticas inherentes a un *factum*: la convergencia y simultaneidad de una pluralidad de culturas, así como los conflictos que surgen a raíz de este contacto. Cabe acentuar el carácter fáctico de esta circunstancia, se trata de un estado de cosas objetivo, concreto y evidente en su materialidad (Etxeberria, 2004: 16-19). México es un ejemplo –entre muchos otros a nivel internacional– que da cuenta de un espacio geográfico en el que se entrecruza una variedad de horizontes culturales ricos en sus cosmovisiones particulares. Nótese que el señalamiento de tal hecho, a pesar de dar origen a la necesidad de una propuesta intercultural, no se identifica inmediatamente con ella; es necesario distinguir entre la descripción de una situación fáctica (la coexistencia de diversidad de culturas) y el análisis de los problemas y posibles soluciones que surgen de ella (estudio de conflictos intraculturales). Para referir y distinguir estos dos momentos, este trabajo utiliza los conceptos de multiculturalidad e interculturalidad respectivamente; de tal manera, cuando se aluda a la coexistencia de una pluralidad de culturas con un mero matiz descriptivo se utilizará la noción de multiculturalidad, y cuando se evoque el análisis de los conflictos y soluciones que de ello surgen, se utilizará el concepto de interculturalidad.

Cabe indicar que esta distinción obedece al ejercicio metodológico de este trabajo y, si bien no la repite de manera idéntica, se basa en la propuesta desarrollada por León Olivé (Olivé, 2004: 21-25). La razón estriba en que la filosofía intercultural resulta un ejercicio contextual; es decir, se desarrolla en función de los problemas propios de cada región, por lo que los planteamientos varían en cuanto a terminología y análisis (Fornet-Betancourt, 2004a: 22-25). En ese sentido, el trabajo de Olivé surge del contexto mexicano y, por lo tanto, sirve de plataforma para abordar los problemas que nos aquejan. De la misma manera, sirve para diferenciar la propuesta intercultural de otros análisis similares. Ejemplo de ello es el tratamiento de la multiculturalidad que deriva en el fenó-

meno del multiculturalismo que, por sí mismo, aborda su propia variedad de problemas y acepciones. Baste considerar como ejemplo el mundo anglosajón que es donde tiene su origen el término para vislumbrar el horizonte de situaciones que se aborda con el mismo.²

Ahora bien, siendo la multiculturalidad un acontecimiento concreto y evidente,³ cabe reconocer que de la coexistencia e interacción de diversos horizontes culturales surge, inevitablemente, un espectro amplio de problemas que buscan ser atendidos y resueltos; es en tal marco que se plantea la interculturalidad⁴. En ese sentido, la interculturalidad se refiere a los esfuerzos reflexivos y analíticos que buscan, en primera instancia, comprender el hecho multicultural para, posteriormente, plantear modelos de solución a sus conflictos. La interculturalidad se realiza, pues, como un ejercicio interdisciplinario que compete a disciplinas como la pedagogía⁵ (Becerra y García, 2018), el derecho⁶ (Sobrevilla, 2015), ciencias de la comunicación (De Vallescar, 2000: 187-190), entre otras. En tal marco, este trabajo realiza una reflexión sobre la interculturalidad desde una perspectiva filosófica. La habilitación de esta postura requiere como primer paso el manejo de una concepción de cultura que permita el análisis; planteado de otra manera: ¿cuáles son las particularidades

² Un ejemplo de este uso puede encontrarse en el célebre trabajo *El Multiculturalismo y la política del reconocimiento* (1992) del filósofo canadiense Charles Taylor. A partir de esta obra, y el espectro anglosajón afín, puede notarse que el término multiculturalismo, en su polisemia, da cuenta de un horizonte de problemas de carácter sociocultural y su relación con asimetrías que se expresan en las condiciones sociales y políticas de diferentes contextos. A pesar de este uso del término, este trabajo estudia tales asimetrías a la luz del concepto de interculturalidad, de tal manera, el sentido que se atribuye al término multiculturalidad en este trabajo es de carácter descriptivo y no prescriptivo. Una recuperación cercana a la aquí propuesta se encuentra en Olivé (Olivé, 2004: 22), así su exposición juega con los términos multiculturalidad y multiculturalismo para distinguir entre una dimensión descriptiva y una normativa. Un ejemplo de esto mismo se encuentra en Etxeberria (Etxeberria, 2004: 49-54), para quien el multiculturalismo parte de la reivindicación de autonomía de la pluralidad de culturas sin, necesariamente, establecer canales de comunicación entre ellas, lo que ya correspondería a un ejercicio intercultural.

³ “Cualquier reflexión sobre interculturalidad debe partir de un hecho: la pluralidad de culturas, simultáneas y sucesivas, en la historia. La multiplicidad de las culturas corresponde a la multiplicidad de las formas de vida de los grupos humanos. Cada forma de vida es una manera de vivir de un grupo social que puede identificarse frente a los demás” (Villoro, 2011: Condiciones de la interculturalidad).

⁴ Olivé usa el término interculturalismo para referir un modelo de sociedad que atiende los problemas que surgen de la multiculturalidad (Olivé, 2004). Dado que en la literatura sobre el tema no existe un consenso o sentido unívoco en cuanto a la terminología utilizada, aquí se usa el término interculturalidad para evocar tal modelo. Ejemplos de este uso del término interculturalidad pueden encontrarse en De Vallescar (2000) y Fonet-Betancourt (2003).

⁵ En la página de la Secretaría de Educación Pública en el boletín informativo “¿Sabes en qué consiste la educación intercultural?” (2017) pueden encontrarse ejemplos de programas de educación intercultural dedicados a realizar dinámicas pedagógicas inclusivas; el objetivo es promover actitudes y competencias que permitan construir un orden social que dé cabida a los horizontes culturales diversos que conforman un país como México.

⁶ A tal respecto puede considerarse, entre otros, el trabajo de David Sobrevilla “En torno al pluralismo jurídico. Sobre el derecho de los pueblos indígenas latinoamericanos” (2008), donde analiza el conflicto que surge a raíz del choque de dos sistemas legales y los modos en que uno termina imponiéndose al otro a través de la supresión de derechos.

de los horizontes culturales que interactúan a raíz del hecho de la multiculturalidad? La respuesta a esta cuestión debe considerar que la cultura es un fenómeno complejo y que, más que una definición unívoca, debe buscarse un concepto operativo que permita plantear una postura intercultural. En ese sentido, se recupera aquí la siguiente definición de León Olivé:

[...] una cultura es 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. (Olivé, 2004: 31-32)

Esta definición da cuenta, por una parte, de la cultura como una estructura esencial en cuanto a la realización de lo humano (Etxeberria, 2004: 24-28) y, por otra, prefigura un esquema en el que se adivina el origen del conflicto intracultural en las tensiones que surgen de la incompatibilidad de horizontes culturales. A esta acepción cabe añadir el aspecto dinámico que realiza toda cultura. En ese tenor y a raíz de la necesidad de reconocer formas de influencia o impacto entre la diversidad de horizontes culturales, surge el concepto de transculturalidad; de tal manera, a decir de Welsch:

Con este concepto quiero llamar la atención sobre el hecho de que la constitución actual de las culturas se encuentra –siguiendo el doble sentido de la palabra latina *trans*– **más allá** de la vieja (supuestamente esférica) constitución de la cultura. Hoy día los determinantes culturales **pasan por entre** las culturas, por lo cual estas últimas ya no se caracterizan por su delimitación evidente, sino por su entretejimiento y su comunidad. (Welsch, 2011: 14)

Esta dimensión resulta necesaria dado que describe con exactitud un fenómeno comprobable en la cotidianidad; así, pueden encontrarse ejemplos concretos de esta red de influencias transculturales, como en el caso del sujeto migrante⁷ –quien desarrolla su vida en diferentes horizontes culturales– o también en el hecho de encontrar, dentro de las grandes urbes, contenidos culturales diversos provenientes de cualquier parte del mundo y que regulan las actividades de los individuos singulares. Por tal razón, a la definición de cultura aquí usada se añade la noción de transculturalidad como una dimensión constitutiva de aquella; es decir, la cultura no solo corresponde al soporte

⁷ Un análisis interesante al respecto lo realiza Schmidt-Welle, quien destaca las tensiones que existen en los procesos de construcción de identidad del sujeto migrante a raíz del cruce de fronteras –nacionales, simbólicas y culturales– que efectúa (Schmidt-Welle, 2011b: 171-183). Esto abre la pregunta por la capacidad de síntesis del sujeto migrante, de quien habría que indagar por sus posibilidades de integrar la diversidad de experiencias culturales que constituyen su haber.

ontológico y comunitario de la vida individual, sino que, además, incluye como uno de sus elementos integrales la existencia de intercambios transculturales. De tal manera, se logra aquí una concepción de cultura que señala no solo la operación de prácticas, ideas, valores, etc., asociados al soporte ontológico de una comunidad y de sus individuos, sino que también considera como parte de la evolución de la misma cultura las influencias que esta pueda sufrir o ejercer en relación con otras; es decir, la cultura resulta una forma de soporte comunitario que no es ajeno a dinámicas transculturales.⁸

Habiendo logrado una definición de cultura resta indicar en qué sentido o sentidos permite plantear una propuesta intercultural. Arriba se ha mencionado ya la incompatibilidad de horizontes culturales. Esto se concreta en el hecho de que a cada horizonte cultural corresponde un sistema de prácticas y valores que pueden no coincidir en su totalidad con otros e, incluso, expresar estilos de vida totalmente contrarios entre sí. Esta primera forma de conflicto ya da cuenta de la necesidad de un ejercicio analítico que permita construir un espacio de mediación para el conflicto intracultural; surgen así las distintas posturas interculturales que pueden encontrarse en la producción académica reciente (Fornet-Betancourt, 2003: 9-23).

Es importante reconocer, también, que el análisis intercultural resulta más rico al momento de considerar casos concretos; en ese sentido –a pesar de que este trabajo presenta, en lo general, un argumento filosófico y abstracto– cabe bien apuntar algunas particularidades del caso mexicano con la finalidad de ilustrar el problema. Así pues, para 2005 –según datos del INEGI– el 9.54% de la población del país se consideraba de origen indígena; esto es: 9 854 301 habitantes (Navarrete, 2008: 9)⁹. Es importante reconocer con respecto a esta cifra que, a pesar de agrupar a la población indígena dentro de un solo conjunto, sería erróneo asumir que la diversidad de culturas indígenas que configuran la realidad social del país se deja comprender en una amalgama homogénea. Considérese que dentro de estos indicadores de población pueden desglosarse, por lo menos, 62 grupos etnolingüísticos diferentes; esto significa que, en sentido estricto, a cada uno de tales grupos correspondería una plataforma cultural propia, según lo señalado arriba acorde con la definición de cultura aquí propuesta.

Correlativamente, es preciso reconocer que –a diferencia de lo que pregonaron las políticas indigenistas y los mitos del mestizaje–, la realidad social del país excede, por mucho, las categorías con

⁸ “[...] no existen culturas «puras», ni culturas sin tensiones, ni culturas invariables” (Etxeberria, 2004: 29).

⁹ Esta estadística corresponde al año de 2005. Sin embargo, los datos del censo de población realizados por INEGI (15 de marzo de 2020) indican que en los Estados Unidos Mexicanos hay 7,364,645 hablantes de alguna lengua indígena. Nótese que hablante de lengua indígena no se identifica inmediatamente con persona de origen indígena; pudiera darse el caso, por ejemplo, en que una persona de origen indígena no hable ninguna de estas lenguas a causa de haber crecido en un espacio ya urbanizado.

las que se ha pretendido explicarla (Navarrete, 2004: 77-101). En ese sentido, uno de los primeros señalamientos que surge a partir de una postura intercultural es el de reconocer que la dimensión social de México no se reduce a la dialéctica mestizo-indígena, sino que le compete una red de interrelaciones plural y compleja en la que el mundo mestizo solo ocupa un nicho entre otros; se trata, en tal caso, de observar que la realidad social del país requiere romper una visión dual para dar su justo lugar a las reivindicaciones que los diversos y muy variados grupos indígenas han proclamado desde hace siglos. En tal marco, la realidad multicultural de México se impone exigiendo ejercicios analíticos que expliciten las formas de relación multicultural existentes, al tiempo que postulan modelos de sociedades interculturales en los que cada cultura sea reivindicada y respetada en su horizonte propio. Este último punto ya sugiere que las relaciones multiculturales se desarrollan paralelamente, o a través, de dinámicas de exclusión y violencias estructurales; es decir, el análisis de las relaciones de poder resulta uno de los perfiles que deben ser abordados por una postura intercultural (Etxeberria, 2004: 23). Para explicitar esto, cabe profundizar en la concepción de cultura aquí propuesta y ver la función que cumple en relación con la constitución de la identidad de los sujetos; dicho de otra manera, se trata de comprender el papel de soporte ontológico que la cultura efectúa en los procesos de subjetivación.

Al referir lo que se entiende por cultura en este trabajo se aludió a un abanico de prácticas compartidas comunitariamente; estas abarcan desde la participación en un sistema de creencias y valores, hasta el empleo de una lengua o la participación en ritos, usos y costumbres; se trata de comprender el ejercicio de tales prácticas en un sentido amplio. Las consecuencias que se derivan de la cultura –en tanto sistema de prácticas comunitarias– se identifican con la herencia de una tradición y la proyección de fines comunes. Como se indicó, estos sistemas de prácticas influyen, y a su vez son influidos, por su condición transcultural; las culturas son, pues, sistemas dinámicos que se reconfiguran en función de su relación con otras culturas sin, por ello, dejar de cumplir su función de plataforma ontológica que funda la constitución de la identidad de sus sujetos. Pero ¿en qué consiste la naturaleza de este soporte ontológico? Responder a esta cuestión pasa por el reconocimiento de un vínculo estrecho entre el sujeto y la cultura que arropa su desarrollo; dicho de otra manera, no ha habido ni puede haber un sujeto que construya su identidad al margen de un horizonte de contenidos culturales que nutran su vida; de ello se deduce una estrecha relación entre identidad colectiva e identidad individual que retrata el valor ontológico que toda cultura cumple (Etxeberria, 2004: 35-40). En ese sentido, cabe aceptar que este rol ontológico, con respecto a los individuos a quienes da cabida determinada cultura, consiste en fungir como sostén del propio ejercicio de sus vidas singulares; es decir, la pertenencia a un horizonte cultural ofrece un complejo abanico de sentidos que regulan la vida del individuo en sus aspectos más concretos; se trata de una suerte de brújula implícita que organiza y reglamenta la toma de decisiones, las interacciones sociales, los usos del lenguaje, las posibilidades de desarrollo, etc. En términos generales, la cultura proporciona un horizonte de significación que da sentido a la vida concreta de sus individuos. Así pues:

Compartiendo una serie de valores asumidos en común, y que se articulan en sistemas axiológicos, se expresan en principios y normas, y se objetivan en realidades institucionales, los individuos viven su cultura como una “*unidad de sentido*” [...] La inmersión social en una comunidad cultural que comparte un *horizonte de sentido* es lo que posibilita que los individuos, interiorizando ese sentido, puedan afrontar la problemática de su existencia con un bagaje de respuestas implícitas y en su caso explícitas a cuestiones cruciales relativas a un por qué y a un para qué últimos. La cultura es un gran reservorio de esas respuestas imprescindibles que los individuos comparten y, según los casos, reelaboran personalmente para hacer frente a las ineliminables contradicciones de una existencia que comporta una dimensión trágica que no se puede erradicar. A este respecto cabe decir que cada cultura, ofreciendo un marco de respuesta a la problemática de la existencia humana, lleva a cabo una dramatización del carácter trágico de ésta que impide que los individuos se vean abocados a alguna variante de nihilismo que les haga su vida insostenible. (Pérez, 2015: 143; énfasis del autor)

Este breve pasaje permite comprender el alcance ontológico que una cultura cumple en cuanto a la realización de la vida del sujeto. Con ello en mente, cabe preguntar: ¿qué tipo de conflicto surge cuando el soporte cultural –horizonte de sentido– de un individuo se ve violentado o puesto en cuestión por alguna instancia externa? Para responder a esta cuestión considérese que parte del análisis intercultural aborda la existencia de relaciones asimétricas entre culturas, así como la existencia de violencias estructurales que, al ser reproducidas, dificultan que los diversos horizontes culturales se desarrollen libre y autónomamente. Un ejemplo de estas formas de asimetría puede ser el caso del indigenismo mexicano. Como es sabido, las políticas indigenistas respondieron, en su momento, al afán modernizador de una nación que pretendía dar solución a la “problemática indígena”; se trataba, en tal caso, de lograr la integración de los variados pueblos indígenas del país a una visión homogeneizada que se concretaba a través de la ideología del mestizaje (Navarrete, 2004: 112-130).

Correlativamente a las pretensiones de modernización que iban de la mano de las políticas indigenistas, se encontraba una valoración negativa y peyorativa de todo aquello que se apegaba a tradiciones y prácticas indígenas; la razón, según se decía, estribaba en ser lo indígena depositario del atraso constante que impedía el progreso modernizador de la nación.¹⁰ Hoy día este tipo de posturas pueden ser acusadas de reproducir relaciones asimétricas, y en ellas puede reconocerse una forma de conflicto intracultural presente hasta el día de hoy; se trata de la valoración positiva de una idea de modernización perteneciente a cierto tipo de culturas, a saber, las occidentales que, en

¹⁰ “Dentro del marco de esta valoración negativa de las culturas indígenas, los antropólogos cercanos a los gobiernos mexicanos, como Manuel Gamio, Alfonso Caso y Gonzalo Aguirre Beltrán, concibieron el indigenismo como una política que pretendía lograr la integración y mestización de los indígenas no por medio del despojo de sus tierras y por el uso de la fuerza, como habían hecho los liberales del siglo XIX, sino por medio de la ciencia, el progreso y el convencimiento pacífico” (Navarrete, 2004: 108).

muchos casos, imponen formas de liberalismo concretadas en los diversos regímenes democráticos contemporáneos.

Cabe apuntar que no se trata aquí de desacreditar una visión liberal de la sociedad,¹¹ sino de señalar que, en muchos casos, la efectuación de este tipo de organización social en los espacios nacionales se realizó excluyendo y violentando las posiciones de otros pueblos, cuyas estructuras sociales corresponden a una cosmovisión distinta; es decir, a horizontes de sentido diversos y no occidentales. Ahora bien, con respecto a la pregunta formulada arriba –¿qué conflicto surge cuando el horizonte de sentido que orienta la vida de un individuo se ve violentado por una instancia externa?, es posible señalar lo siguiente: si la cultura que acoge y permite el desarrollo de la vida de un individuo funge como soporte ontológico del mismo, en el momento en que tal sostén se ve vulnerado –no reconocido como válido ni respetado como tal–, la propia vida del sujeto pierde orientación dando entrada a desajustes en cuanto a la valoración de sí mismo y de la propia cultura (Taylor, 2009: 53-69).

Las políticas indigenistas retratan esta dinámica al reproducir un discurso en el que todo origen indígena debía ser superado en favor del afán de progreso. La irrupción de valores occidentales y ajenos a los pueblos indígenas trastocó sus culturas perpetuando un orden social asimétrico y jerárquico; más aún, lo hizo de un modo velado a través de un discurso que se presentaba como integrador pero que, en el fondo, jamás reconoció el papel que la diversidad de culturas posee en cuanto a la riqueza del país (Navarrete, 2004: 103-111).

El caso del indigenismo mexicano solo se refiere aquí para ilustrar uno de los perfiles de la problemática intercultural; a saber, aquel en el que las relaciones intraculturales generan asimetrías que socavan el soporte ontológico cultural de los individuos. Así, una perspectiva intercultural permite explicitar mecanismos estructurales de exclusión y violencia en los que un horizonte cultural se impone a otro socavándolo y generando desequilibrio en la vida de sus respectivos sujetos. Es en este orden de conflictos que el análisis intercultural se presenta como un tipo de quehacer teórico que busca encontrar una solución a los mismos. En ese sentido, la aproximación filosófica de la interculturalidad busca la postulación de modelos de sociedades plurales, cuyo principal objetivo se identifica con la constitución de un *espacio* en el que características jurídicas, morales, dialógicas, éticas, pedagógicas, etc., permitan y fomenten relaciones intraculturales que no reproduzcan asimetrías ni violencias, de tal manera que cada horizonte cultural involucrado en la relación se desarrolle bajo el ejercicio de su autonomía (Etxeberria, 2004: 63-72).

¹¹ Villoro, por ejemplo, hace un análisis de las razones por las cuales el multiculturalismo, al identificarse con un reclamo de libertad, es el correlato de un orden liberal (Villoro, 2011: Multiculturalismo: un liberalismo radical).

Este tipo de perspectiva intercultural posee, además de una dimensión teórica, una dimensión normativa; en ese sentido, se encuentran posturas filosóficas como la de León Olivé, cuya posición interculturalista propone un modelo de nación pluricultural configurada en función de un repertorio de normas de convivencia que –en tanto *desideratum*– deben ser aceptadas por las partes involucradas; en este caso los diversos pueblos que conforman una nación, además del Estado que los articula. Tales normas de convivencia se expresarían a través de una dimensión jurídica estipulando los derechos y obligaciones que corresponden a cada pueblo, así como las responsabilidades del Estado en su ejercicio de garantizar aquellos (Olivé, 2004: 33-37). En ese sentido, se reafirma la dimensión jurídica señalada arriba y que resuelve una de las expresiones más importantes de la interculturalidad. Un proyecto intercultural similar, en tanto despliega los aspectos que un orden social debe cumplir, puede encontrarse en el caso de Luís Villoro. Para el célebre filósofo, la constitución de un Estado intercultural pasa por una forma radical de liberalismo que cuestiona las pretensiones homogeneizantes depositadas en el Estado-nación; de tal manera, la unidad que un Estado-nacional tanteaba imponiendo un sistema de valores común y compartido por todos (como en el caso del indigenismo), se ve cuestionada cuando: “la unidad se obtiene por el reconocimiento recíproco de las diferencias y la aceptación de la pluralidad de concepciones del bien común” (Villoro, 2011: Estado homogéneo y Estado plural). De la misma manera que en el caso de Olivé, en Villoro puede encontrarse la remisión a la dimensión jurídica que da una justificación legal –o debiera dar– a la creación de un Estado intercultural con tales características (Villoro, 2011: Derecho a la igualdad y Derecho a la diferencia). Así pues, es posible notar que el análisis intercultural –desde una perspectiva filosófica– tiende a la postulación de modelos que –en su calidad de *desiderata*– parecen fungir como una suerte de ideal regulativo ante las evidentes asimetrías de las cuales formamos parte, a veces como víctimas y otras tantas como victimarios.

Después de este apunte panorámico del estudio intercultural, cabe decir que este trabajo propone un modelo, no ya de un orden social, sino solo de uno de los elementos imprescindibles en su funcionamiento: del sujeto. Se trata de responder, en lo que sigue, a la pregunta: ¿qué forma debería cumplir el sujeto que, en su actuar cotidiano, realice un orden social intercultural? No se busca, pues, el despliegue de una lista de derechos que reconocerían la dimensión jurídica de los pueblos y sus individuos, ni tampoco la constitución de un plan de estudios que forme a un determinado tipo de sujeto,¹² aunque se reconoce la importancia y la necesidad de tales momentos como una respuesta orgánica. Aquí se busca, más bien, comprender qué tipo de determinaciones debería cumplir un sujeto verdaderamente abierto a la diferencia –a la alteridad– y, en ese sentido, pueda ser comprendido como un sujeto intercultural. A tal respecto, se recupera parte de la propuesta de Raúl Fornet-Betancourt, cuyos estudios analizan la necesidad de articular una filosofía intercultural en América Latina, así como sus consecuencias para la reconfiguración del ejercicio filosófico

¹² Las conclusiones de este trabajo, sin embargo, llevan a la necesidad de articular un medio ambiente que permita formar un sujeto intercultural como soporte de un orden social incluyente.

(Fornet-Betancourt, 2004b: 19-74). Se trata de indicar que, a la pluralidad de culturas que configura el espacio latinoamericano corresponde una pluralidad de ejercicios de la razón; situación que lleva a reconocer que la actividad filosófica que domina hoy en la Academia se identifica solo con el ejercicio racional de cierto tipo de culturas, a saber, las occidentales.¹³ Al mismo tiempo, tal señalamiento implica la necesidad de reconocer otras formas de racionalidad igualmente legítimas que fundarían una actividad filosófica más plena. Así, una filosofía intercultural pretende, entre otras cosas, la:

Aportación a la corrección de la fragmentación posmoderna de la razón (filosófica) al fundar un nuevo modo de ver la pluralidad de las prácticas de la razón, a saber, comprendiéndolas como prácticas cuya pluralidad no se puede afirmar si no se reconoce al mismo tiempo la posibilidad de la relación entre las mismas. La contextualidad de la razón no produce “islas de razón” sino “zonas de traducción” donde el horizonte “racional” contextual de todos va creciendo precisamente por esa forma singular de relacionarse que es la *traducción*. (Fornet-Betancourt, 2003: 19)

Una de las consecuencias más importantes que se desprende del reconocimiento de la pluralidad del ejercicio racional tiene que ver con su carácter de relacionalidad, pues, al reconocer que la actividad racional se concreta en un amplio espectro de contextos históricos y culturales, se acepta, implícitamente, la interacción entre tales ejercicios. Este hecho ya se había esbozado arriba a partir de la noción de transculturación. Sin embargo, lo que aquí se desea destacar puede señalarse respondiendo a las siguientes cuestiones: ¿cuál es el lugar en el que se concreta la interacción de los diversos ejercicios racionales que configuran el espacio de lo humano?, ¿dónde se relacionan –configurando diversas formas de síntesis– las diversas racionalidades de cada contexto sociohistórico? La respuesta que este trabajo plantea señala en dirección del sujeto. La razón estriba en que, en todo ordenamiento social, la actividad concreta que lo sustenta y reproduce se encuentra anclada en el abanico de actitudes, creencias y comportamientos singulares que no solo resuelven la vida en su cotidianidad, sino que alimentan y perpetúan la realización de cualquier horizonte cultural. Dicho de otra manera, los contenidos de todo horizonte cultural se conservan o transforman en función de los modos en que sus respectivos individuos los recuperan y transmiten. En ese sentido, se postula aquí no un modelo de sociedad intercultural sino un modelo de sujeto intercultural; se trata de vislumbrar qué características debiera cumplir un sujeto abierto a la alteridad de otras culturas (Fornet-Betancourt, 2009: 11-30).

Según lo dicho arriba, una de las peculiaridades de la filosofía intercultural estriba en la articulación de diversas manifestaciones de racionalidad. Cabe asumir que una de las más importantes

¹³ En ese sentido, otra de las tareas pendiente de la filosofía intercultural se traduce en: “la superación en concreto del eurocentrismo fáctico que reina todavía en los planes de estudio de muchas facultades de filosofía” (Fornet-Betancourt, 2003: 21).

determinaciones del sujeto intercultural radica, a su vez, en su capacidad para articular diversas formas de racionalidad en su experiencia singular sin excluir ninguna; es decir, se trata de su capacidad para abrirse a la racionalidad de otros horizontes culturales a partir de su actividad concreta y cotidiana. No obstante, para comprender de qué modo podría llegar a constituirse tal forma de subjetividad es preciso abordar, antes, una de las problemáticas con que la articulación de un orden social intercultural se enfrenta en la actualidad: se trata de la homogeneización mundial concretada en el orden neoliberal que da forma a gran cantidad de prácticas sociales en la contemporaneidad. De tal manera, el análisis de esta forma de homogeneización permitirá comprender qué impedimentos encuentra la constitución de un sujeto intercultural en la actualidad.

II. Neoliberalismo y homogeneización cultural

El neoliberalismo es un hecho contemporáneo innegable. Su presencia puede comprobarse desde la cotidianidad en la que se adquiere la canasta básica, pasando por los sistemas de creencias que articulan las relaciones sociales, hasta el análisis de las políticas públicas y reformas estructurales que configuran el quehacer de los Estados nacionales. Este matiz omniabarcante hace del fenómeno una dimensión relevante a considerar en los estudios culturales. En ese sentido, otro de los tópicos a tratar por la reflexión intercultural tiene que ver con el holgado abanico de conflictos asociado al neoliberalismo; o a decir de Fornet-Betancourt, la filosofía intercultural debe ofrecer una:

Aportación al análisis filosófico-crítico del fenómeno de la globalización neoliberal como una “cultura global” que amenaza con reducir al estado de “reservas” las llamadas culturas tradicionales y ante la cual debe afirmarse la voluntad ético-política de construir un mundo no globalizado, pero sí universalizado desde abajo con la participación solidaria de todos. (Fornet-Betancourt, 2003: 21)

A tal respecto cabe preguntar de qué manera el neoliberalismo ha logrado consolidarse como una forma de cultura global. Ciertamente, una respuesta detallada de esta cuestión debe considerar la complejidad de procesos históricos y sociales que han venido ocurriendo, por lo menos, desde la década de los treinta del pasado siglo XX (Laval y Dardot, 2013: 67), hasta su modo de concretarse en cada uno de los diferentes espacios nacionales donde se ha instaurado hasta el día de hoy. Aunque tal recorrido excede el alcance de este trabajo, sí se recupera una de las conclusiones y señalamientos que pueden encontrarse en la literatura dedicada al análisis del neoliberalismo; a saber, el papel que los procesos de subjetivación cumplen en la formación de un tipo de individuo particular que regula su comportamiento cotidiano obedeciendo a ciertos valores manteniendo, así, un orden social supeditado al mercado. Uno de los mecanismos que permitieron la constitución de este tipo de sujeto se identifica con una retórica que pone en el centro de la narrativa neoliberal una idea específica de libertad. De tal manera, el dogma neoliberal que reza: *la libertad solo encuentra su*

realización en el orden del mercado, se transforma en un dispositivo que dirige la actividad y comportamiento de lo humano:

El nuevo gobierno de los hombres penetra hasta su pensamiento, lo acompaña, lo orienta, lo estimula, lo educa. El poder ya no es sólo la voluntad soberana, sino que, como lo dice muy bien Bentham, se hace «método oblicuo» o «legislación indirecta», destinada a dirigir los intereses. Postular la libertad de elección, suscitar esta libertad, constituirla prácticamente, supone que los sujetos se vean conducidos como por una «mano invisible» a hacer las elecciones que serán provechosas a cada uno y a todos. (Laval y Dardot, 2013: 329)

Cabe preguntar por el modo en el que esta pretendida libertad de mercado se propagó como una suerte de sentido común alcanzando, incluso, gran parte del rendimiento de las vidas singulares alrededor del globo. Esta retórica *pro-libertad* pregonada por el neoliberalismo se ha extendido gracias a una red de elementos institucionales que funcionan unos junto a otros constituyendo una plataforma cultural homogeneizante. En ese sentido, es preciso reconocer que la idea de un sujeto que ejerce su libertad en el orden del mercado es correlato del repertorio de movimientos organizacionales que avalan e, incluso, motivan tal ejercicio. Uno de los términos que retratan la articulación de tales elementos es el de *gobernanza*. El concepto da cuenta de una situación político-económica que involucra la actividad de los Estados y su relación con los grandes capitales del sector privado; esta correlación no se concreta solamente al interior de los Estados nacionales, sino que tiene un impacto y alcance internacional; en ese sentido, a decir de Laval y Dardot, la *gobernanza* adquiere:

[...] un alcance normativo cuando se ha aplicado a las prácticas de los gobiernos sometidos a las exigencias de la mundialización. Entonces se convierte en la categoría principal empleada por los grandes organismos encargados de difundir los principios de la disciplina neoliberal a escala mundial, muy particularmente el Banco Mundial en los países del Sur. La polisemia del término es una indicación de su uso. Permite, en efecto, reunir tres dimensiones del poder cada vez más entremezcladas: la conducción de las empresas, la de los Estados y, finalmente, la del mundo. (Laval y Dardot, 2013: 278)

Que la normatividad articulada por la *gobernanza* obedezca a una pauta neoliberal significa que el libre mercado se posiciona como el eje que estructura los vínculos entre las distintas instancias participantes del orden social. Se trata de objetivar, pues, las determinaciones con que el libre mercado es concebido en la ideología neoliberal para, en función de ellas, dictar normas de relación. Cabe añadir que uno de los pivotes de la concepción de mercado en cuestión se identifica con el modelo de la *competencia* (Laval y Dardot, 2013: 194-199). La comprensión de este modelo permite explicitar las dinámicas que utiliza el sistema neoliberal para gestionar la construcción de *espacios* cuya característica principal es regular el comportamiento de los individuos en un sentido competitivo; esto significa motivar y regular sus conductas de tal manera que se realicen bajo distintas

formas de rivalidad y, también, bajo la motivación de reconocer toda oportunidad de ganancia (maximización de utilidad) que deba ser aprovechada.

Es este último uno de los matices que realizan la figura del *sujeto empresarial*, cuyo significado siempre depende de un contexto competitivo. Pero ¿de dónde surge la idea de competencia?; a tal respecto, cabe señalar la reinterpretación que el neoliberalismo realiza de la idea clásica de mercado. Recuérdese que para los economistas clásicos el mercado remitía a aquel entramado de relaciones en el que ocurrían los procesos de intercambio; en él se llevaban a cabo los distintos procesos de oferta-demanda que articulaban las transacciones de una sociedad. Una idea de equilibrio solía asociarse con tales procesos, misma que era correlato de un agente económico descrito como –además de maximizador de utilidad– poseedor de toda la información de las transacciones en las que participaba (Escalante, 2015: En el principio era el mercado). En función de este postulado se asumía que el mercado remitía a un orden armónico tendente al equilibrio, para lo que se necesitaba, simplemente, dejar que todos los agentes económicos actuaran en libertad buscando satisfacer sus propios intereses. Esta idea fue reinterpretada por pensadores neoliberales en el sentido de reconocer su carácter de modelo; es decir que, al contrastar el modelo con la vida concreta, resulta evidente que en toda transacción mercantil los agentes económicos involucrados no cuentan con la totalidad de la información relativa al proceso en cuestión.

El reconocimiento de este hecho deviene en una reinterpretación del mercado al tiempo que introduce una resignificación del agente económico en el siguiente sentido: si dentro de toda transacción mercantil los agentes económicos involucrados carecen de la información completa que permita regular su actividad, entonces resulta necesario el surgimiento de cierto tipo de aptitudes capaces de sacar provecho de tal situación. El agente económico correlativo de este modelo de mercado es aquel capaz de reconocer las oportunidades de maximizar su utilidad aprovechando la información parcial que posee (Laval y Dardot, 2013: 135-136). En tal marco es que surge la figura del *empresario de sí mismo* quien –en función de su capacidad para reconocer y aprovechar las oportunidades que abre el mercado– maximiza utilidad a partir de la gestión de sus recursos subjetivos limitados; es decir, a partir de su *capital humano*¹⁴.

Ahora bien, este hecho adquiere una relevancia mayor, tanto para comprender los procesos de mercado propios del neoliberalismo como para el planteamiento intercultural que plantea este trabajo. Así, es posible indicar que una de las consecuencias de mayor impacto que se desprenden del modelo neoliberal radica en que todo proceso mercantil descansa en procesos de subjetivación; dicho

¹⁴ La idea de *capital humano* proviene de los análisis de Gary Becker. En términos generales da cuenta de una interpretación en la que la totalidad de la vida y aptitudes del sujeto deben ser comprendidos como una renta capaz de producir ingresos. De esta manera, la totalidad de la vida del sujeto se identifica con la renta de un capital (Escalante, 2015: Capital humano).

de otra manera, las transacciones que se llevan a cabo en el mercado no remiten meramente al espacio en que ocurre el intercambio, sino que se arraigan en la totalidad de la vida del sujeto. En ese sentido, puede afirmarse que la forma de subjetividad que da forma a nuestro tiempo es la del *sujeto neoliberal*, comprendido como aquel agente económico que ha hecho de los valores del mercado la pauta de su vida cotidiana:

El nuevo gobierno de los sujetos supone, en efecto, que la empresa no sea, de entrada, una «comunidad» o un lugar de plenitud sino un espacio de competición. [...] De este modo se ordena al sujeto que se someta interiormente, mediante un trabajo sobre sí mismo, a esta imagen: debe velar constantemente por ser lo más eficaz posible, mostrarse como completamente entregado a su trabajo, tiene que perfeccionarse mediante un aprendizaje continuo, aceptar la mayor flexibilidad requerida por los cambios incesantes que imponen los mercados. Experto en sí mismo, su propio empleador, también su inventor y empresario: la racionalidad neoliberal empuja al yo a actuar sobre sí mismo para reforzarse y así sobrevivir en la competición. (Laval y Dardot, 2013: 335)

Cierto es que la retórica promotora del sujeto neoliberal resulta atractiva en varios sentidos: una transformación del sí mismo dirigida a crear una vida eficaz que se traduce en un mejoramiento continuo resulta un ideal sugerente. Sin embargo, no debe olvidarse que esta retórica se apoya en un trasfondo mercantil y competitivo, lo que significa que tal mejoramiento solo se realiza en un entorno de competencia guiado por una maximización de utilidad; es decir, el mejoramiento aludido adquiere significado, siempre y en última instancia, en términos económicos. Estas dos dimensiones suelen ser aceptadas por el *statu quo* a pesar de resultar, por lo menos, discutibles en tanto reducen las posibilidades de lo humano a su mero sentido de mercado.

No obstante, al margen de este debate, lo importante a considerar aquí es la modelación del sujeto que el proyecto neoliberal implica, con relación a lo cual es necesario preguntar por su modo de realización. Sobre ello cabe decir que no se trata simplemente de un corpus de ideas y creencias que se identifique con lo que puede ser reconocido como ideología neoliberal; no basta acusar la operación de sistemas de creencias que, en tanto internalizadas, dirigen la actividad del sujeto neoliberal; se trata, más bien, de explorar los modos en que el sujeto ha sido modelado no solo en cuanto a sus ideas, sino también a través de la ejecución de sus prácticas y posibilidades cotidianas. En ese sentido, la literatura biopolítica contemporánea ofrece una explicación concreta que da cuenta del proceso de modelación del sujeto neoliberal señalando la existencia de un entramado de dispositivos que, en su interacción, constituyen una red omniabarcante que dirige el comportamiento de los individuos capturando la totalidad de su desempeño (Hernández, 2019: 185-189). La creación de tal red se identifica con un continuo de instituciones que abarca desde instancias internacionales hasta la objetivación de su norma en los diversos Estados nacionales:

La intervención del FMI y del Banco Mundial tenía como objetivo imponer el marco político del Estado de la competencia, o sea, el del Estado cuya acción, toda ella, tiende a hacer de la competencia la ley de la economía nacional, ya sea esta competencia la de los productores extranjeros o la de los productores nacionales. (Laval y Dardot, 2013: 199)

Así pues, se creó un medio ambiente como horizonte de desarrollo del individuo, dirigido a la constitución de un tipo de sujeto particular; a saber, aquel que se desempeña como un elemento más de los procesos de mercado al ser la instancia en la que se concretan los valores y ejercicio de la competencia. El orden de mercado internacional impactó en la articulación de las diversas manifestaciones de reformas estructurales que los Estados nación realizaron en su afán por responder a las exigencias de la mundialización:

Esta carrera de la exportación, a la conquista de los mercados extranjeros y la captación del ahorro, ha creado un contexto de competencia exacerbado que ha llevado a una «reforma» permanente de los sistemas institucionales y sociales, presentada a las poblaciones como una necesidad vital. Las políticas económicas y sociales han integrado todas ellas como dimensión principal esta «adaptación» a la mundialización, buscando incrementar la reactividad de las empresas, disminuir la presión fiscal sobre los beneficios del capital y los grupos más favorecidos, disciplinar la mano de obra, bajar los costos del trabajo y aumentar la productividad. Los propios Estados se convirtieron en elementos clave de esta competencia exacerbada, tratando de atraer una parte mayor de las inversiones extranjeras mediante la creación de condiciones fiscales y sociales más favorables a la valorización del capital. De este modo, por lo tanto, han contribuido a la creación de un orden que los somete a nuevas exigencias, que los lleva a comprimir los salarios y los gastos públicos, a reducir «derechos adquiridos», que se consideran demasiado costosos, a debilitar los mecanismos de solidaridad, que no entran en la lógica de los seguros privados. (Laval y Dardot, 2013: 199)

La manera concreta en la que se puede corroborar el matiz omniabarcante de este estado de cosas es en el reconocimiento de sus elementos en la vida cotidiana: por ejemplo, la precariedad laboral manifestada en pocas opciones de empleo aunada a un margen de salarios sumamente bajos; las distintas formas de coaching que reproducen la autogestión como modelo de lucro; el bombardeo mediático perpetuo que alimenta sistemas de creencias apologetas del individualismo, el consumo y la competencia; entre otros. Ahora bien, resulta importante acentuar aquí la correlación existente entre una forma particular de sujeto con el medio ambiente en el que surge; en este caso, entre el sujeto neoliberal y una red institucional que, al capturar todas las dimensiones de su vida concreta, modela su comportamiento reproduciendo, de tal manera, un orden social subordinado a la competencia mercantil¹⁵. Se trata pues, de indicar que el neoliberalismo se realiza como un horizonte

¹⁵ Un ejemplo concreto del modo en que los mecanismos institucionales constituyen un ambiente de gobierno se encuentra en el análisis que realiza Hernández sobre la *deuda* en tanto dispositivo que regula la conducta de los sujetos. De tal manera, la relación acreedor-deudor se convierte –dentro de las relaciones sociales contemporáneas– en una de

de sentido (horizonte cultural) que dicta una norma de mercado homogeneizante que, además, es capaz de subordinar otras formas de organización social que responden a valores distintos. De tal manera, la correlación entre sujeto neoliberal y su horizonte de sentido (horizonte cultural) permite señalar no solo la homogeneización que se cumple en tal relación, sino que también plantea la cuestión sobre la posibilidad de un medio ambiente distinto que fomente la constitución de un sujeto intercultural. Pero antes de entrar a este aspecto, cabe ahondar un poco más en el modo en que la homogeneización de la vida subjetiva en un sentido de mercado impide la articulación de un orden intercultural.

III. Incompatibilidad entre neoliberalismo e interculturalidad

Recuérdese que una de las particularidades con que fue descrito el concepto de *cultura* –además de fungir como soporte ontológico del sujeto– consistía en una dimensión transcultural; a tal respecto se señaló que una de las peculiaridades de toda cultura consiste en la interacción con otros horizontes culturales. Que las culturas son un acontecimiento dinámico y que entre ellas hay contacto es simplemente un *factum*. Este hecho da cabida al despliegue de esquemas de dominación donde la cultura más potente se impondrá sobre la más débil. Cabe reconocer que los procesos de globalización –potenciados por la era tecnológica, la apertura de flujos financieros y, en concreto, por la fase del capitalismo neoliberal– han tenido como consecuencia la intensificación de esquemas de transculturación a nivel mundial. Cabe preguntar si el despliegue de tales esquemas obedece a una pauta o hilo conductor; con base en lo señalado en el apartado previo, es posible adelantar como respuesta que el núcleo que articula tales procesos de transculturación globalizada se identifica con el orden de mercado. En ese sentido, el orden de competencia mercantil –construido en función de los esquemas institucionales arriba indicados– se convierte en el puntero que regula la interacción entre culturas a través de la dirección del comportamiento de los individuos singulares y de las instituciones que configuran el orden social. Se trata de reconocer una tendencia global a la mercantilización que puede identificarse con una forma de soporte cultural. Esta expansión homogeneizante choca con la articulación de un ejercicio intercultural; un ejemplo de ello puede encontrarse en la dimensión jurídica que compete a espacios donde conviven varios horizontes culturales de manera simultánea como el mexicano. Para comprender en qué sentido, considérese que una de las características que un Estado intercultural debiera cumplir se identifica con el reconocimiento de la autonomía de los pueblos (Olivé, 2004: 98-116). Esto, entre otras cosas, significa-

las manifestaciones que regulan el comportamiento del sujeto neoliberal: “El neoliberalismo es una política económica propicia a los intereses del capital que ha llevado a cabo la superposición de la relación acreedor-deudor al conjunto de relaciones sociales, pero sobre todo a la relación capital-trabajo. Lo que, en muchísimos casos, ha obligado a unidades familiares de las clases trabajadoras y de las clases medias a recurrir al crédito de forma creciente y permanente, bien para acceder a la vivienda, bien para mantener el nivel de vida o sencillamente para subsistir, a tal grado que esta necesidad de vivir endeudados se ha convertido en una forma de vida” (Hernández, 2018: 390).

ría que cada cultura tiene el derecho de darse a sí misma sus fines independientemente de los propios a otras configuraciones sociales (como podría ser la neoliberal); una de las consecuencias de este reconocimiento tiene que ver con el derecho de explotar y administrar los territorios –así como los recursos naturales que le son correlativos– donde se desarrolla y asienta determinada cultura. Ahora bien, en función de la expansión neoliberal a lo largo del orbe bajo el dictado de la norma del mercado, diversas naciones han realizado reformas estructurales que fomentan la introducción del sector privado en sus espacios nacionales; estas intromisiones reflejan –entre otras cosas, como la búsqueda de mano de obra barata– el interés de las empresas privadas, nacionales y transnacionales, por los recursos naturales de territorios en función de las ganancias económicas que pudieran generar. Las consecuencias de estas intromisiones –justificadas bajo el amparo del Estado de Derecho y la libertad de mercado– se reflejan en la alteración de los horizontes culturales afectados y de sus pueblos¹⁶.

En función de lo señalado arriba, sobre la función de soporte ontológico que cumple la cultura en relación con el sujeto, resulta evidente que esta subordinación a intereses mercantiles perjudica hondamente tanto al horizonte cultural como a sus respectivos individuos. La asimetría en la cual un horizonte cultural se impone al otro es evidente.

IV. Sujeto neoliberal vs sujeto intercultural

Otra dimensión en la cual es posible reconocer la incompatibilidad entre un orden social neoliberal y uno intercultural tiene que ver con el tipo de sujeto que a cada cual corresponde. Este problema ya apunta al objetivo principal de este trabajo, sin embargo, antes de la propuesta positiva se precisa señalar en qué sentido el sujeto neoliberal obstaculiza la articulación real de un orden intercultural. Recuérdese que al modelo de sujeto neoliberal ya no corresponde el *homo economicus* del intercambio (Laval y Dardot, 2013: 139-142); es decir, el sujeto neoliberal, al actuar bajo lagunas de información, desarrolla la facultad de reconocer los momentos oportunos para maximizar utilidad convirtiéndose en el pivote necesario del esquema de la competencia (Laval y Dardot, 2013: 139-145).

¹⁶ Desde hace años se han documentado diversos casos en los que el despojo de los pueblos originarios se realiza al amparo de un discurso apologeta del libre mercado. Si bien la denuncia es necesaria, parece insuficiente. La existencia de tales hechos solo acentúa lo apremiante de una labor intercultural en muchas dimensiones, además de la urgencia por llevar a cabo la labor teórico-filosófica más allá de los espacios herméticos de la Academia. Un ejemplo de la manera en que la homogeneización neoliberal ha sido denunciada internacionalmente ocurrió en 2013, cuando se llevó a cabo la II Cumbre Continental de Comunicación Indígena, en Oaxaca, México, donde se denunciaron casos de despojo de territorios ocurridos no solo en México sino también en Canadá, Estados Unidos y otros países de Latinoamérica (Gil, 2013).

Se trata de una forma de subjetividad que exalta el elemento combativo y la fuerza en un afán por construirse como el *empresario de sí mismo* ganador que gestiona de manera eficiente su propio capital humano.¹⁷ Es necesario considerar que el horizonte que da sentido a la *competencia* es el horizonte significativo del mercado, por lo que es posible plantear si sus implicaciones pudieran ser distintas al enmarcarse en otros contextos. No obstante, una de las consecuencias de la competencia, y que servirá como contraposición de cara al sujeto intercultural, es la forma de escisión que comporta de cara al orden social. Así, el sujeto neoliberal regula su conducta desvinculándose de todo proyecto de plataforma social. Es decir que el principio de maximización de utilidad opera siempre al auspicio del interés individual que regula toda actividad.

En ese sentido, si alguna forma de equilibrio se implica de los procesos de mercado será consecuencia, igualmente, de un principio de maximización de raigambre individualista (Laval y Dardot, 2013: 143). Lo que resulta importante destacar es que todo ordenamiento social depende, en última instancia, de un sujeto que actúa solo para sí mismo. Este tipo de comportamiento abre, por lo menos, dos señalamientos: 1) se identifica con la negación de cualquier configuración social que pudiera apelar a intereses comunes o colectivos, teniendo como resultado una sociedad escindida; y 2) tal escisión se apoya y es reproducida por el horizonte homogeneizante del mercado.

Ahora bien, dentro de la retórica neoliberal –apologeta del sujeto *empresario de sí mismo*– se repiten características como la flexibilidad, capacidad de adaptación, construcción de sí mismo, entre otras; todas ellas dirigidas a reconocer y aprovechar las mejores oportunidades para maximizar utilidad. En relación con el inciso 2) del párrafo previo, es importante tomar en cuenta que el contexto económico en el que aparecen estas características resulta determinante al momento de su ejecución. Así pues, tales propiedades (adaptación, flexibilidad, etc.), podrían hacer pensar que el sujeto neoliberal –en el ejercicio de su libertad– es capaz de abrirse a otras culturas y de interactuar respetando su alteridad; sin embargo, desde el momento en que el hilo conductor de su comportamiento se identifica con el horizonte de mercado es posible reconocer que toda cultura alterna será abordada e interpretada bajo el principio de maximización de utilidad. Es decir, todo contenido cultural, en lugar de ser sopesado y aceptado en su alteridad, será reinterpretado en términos de capital bajo el objetivo de maximizar la utilidad propia. En términos llanos: se reducirá la alteridad de la otra cultura a una mera renta de capital.

¹⁷ “El talante de la ética empresarial es más guerrero, exalta el combate, la fuerza, el vigor, el éxito” (Laval y Dardot, 2013: 338). O también: “La lucha contra la naturaleza es al mismo tiempo, inevitablemente, una lucha de los hombres entre ellos. Esta tendencia es la que ha sido fuente de progreso. Lo propio de la sociedad civilizada caracterizada por el reino de las libertades civiles y de la propiedad privada, consiste en hacer de esta lucha una competición libre y pacífica de la que resulta una distribución desigual de las riquezas, produciendo necesariamente ganadores y perdedores” (Laval y Dardot, 2013: 48).

En ese sentido, la flexibilidad y el supuesto carácter cosmopolita del sujeto neoliberal resultan solo una forma de concretarse el gobierno de lo humano al subordinar toda actividad al dominio del mercado homogeneizante: no hay verdadera universalidad en su pretendido carácter cosmopolita.¹⁸

Habiendo señalado lo anterior, cabe indicar la forma que un sujeto intercultural verdaderamente abierto a la alteridad de otras culturas debiera tener. Sobre ello, se ha dado ya una clave cuando se habló de la postura filosófico-intercultural de Fernet-Betancourt (Fernet-Betancourt, 2003: 19). Se apeló entonces a la posibilidad de articular diversos ejercicios racionales, cada uno correlato de un horizonte cultural particular. De tal manera, es posible afirmar que un sujeto intercultural –cuya determinación principal radicaría en encontrarse abierto a otras culturas– se identificaría con aquel núcleo capaz de configurarse a sí bajo la facultad de ser afectado por la alteridad; lo que quiere decir abordarla sin negar la validez de sus contenidos culturales (es decir, otras formas de racionalidad). Esto no significa que el sujeto intercultural deba aceptar todo contenido sin cuestionarlo, pero sí que se abre a toda cultura otorgándole su justo lugar. Se trata de acercarse a la alteridad sin los prejuicios de un horizonte de significación predado, como pueden ser los del mercado homogeneizante a través del sujeto neoliberal. Dicho de otra manera, se trata de dejarse afectar por lo que otras culturas puedan ofrecer. En función de esta apertura y la capacidad de verse afectado –independientemente del contexto ya conocido– es que se realiza la configuración racional que constituye al sujeto intercultural. Ahora bien, una de las consecuencias que se logra entrever de esta forma de apertura radica en la *dynamis* implicada en ella; es decir que la capacidad de ser afectado por otros horizontes culturales motiva en el sujeto intercultural una reconfiguración de sí continua, realizada siempre en función de las experiencias culturales alternas que se hayan vivido, de tal suerte que se evade el peligro de solidificación y homogeneización.

Este esquema de sujeto intercultural encuentra apoyo en estudios dedicados a la subjetividad y su relación con la trascendencia, como por ejemplo los realizados por Emmanuel Levinas en su obra magna *Totalidad e infinito*, publicada en 1961 (2020). El pensador francés dibuja un proyecto ético en el que la subjetividad se abre a la alteridad de la trascendencia del infinito; si bien sus análisis se abocan a una relación intersubjetiva –es decir, una relación dual cara-cara o ética–, aquí se recupera tal proyecto para abordar no solamente la alteridad del otro, sino también la de un horizonte cultural completo. Se trata de apuntar que las características con las que se describe el encuentro ético prefiguran la pauta para comprender qué forma de racionalidad debiera ejercer un sujeto intercultural. Una reflexión en el mismo sentido puede encontrarse en González, quien uti-

¹⁸ Un ejemplo de esto puede encontrarse en la apropiación cultural que sufren varias comunidades indígenas. Por mencionar solo un caso, considérese la acusación que la comunidad mixe hizo en contra de una empresa estadounidense por apropiarse de sus diseños textiles y lucrar con ellos (Matías, 2021).

liza la ética levinasiana como plataforma para abordar el fenómeno de la interculturalidad (González, 2008). De tal manera, el sentido de una racionalidad intercultural proviene de la descripción fenomenológica de una ética originaria. La complejidad del esquema requiere de una aproximación minuciosa (Martínez, 2017) que aquí, sin embargo, se dibuja en sus líneas generales; en ese sentido, la razón intercultural “[...] deriva de nuestra condición primera de habitantes de un mundo en compañía, no siempre pacífica, de otros” (González, 2008: 110). Se trata de un *factum*, es decir, del modo en que está estructurada la experiencia de lo real; no hay manera de negar el sentido social y originario que implica estar sumergido en la experiencia del mundo. La alteridad siempre está junto nuestro interpelándonos y no hay manera de que no sea así.

De este *factum* derivan dos propiedades correlativas que concretan el ejercicio de la racionalidad intercultural: *no-indiferencia* y *responsabilidad*. En cuanto a la primera, tiene que ver con el hecho originario de vernos afectados por la sola presencia del Otro; no hay manera de ser indiferente ante la presencia de los demás, lo que implica, necesariamente, la ejecución de una respuesta en cualquiera de sus formas.¹⁹ El espectro en que ésta se lleva a cabo es amplio y jamás hay garantía de justicia, respeto o reconocimiento; sin embargo, lo que resulta no negociable es la existencia de una respuesta ante la presencia irrefutable de los otros; dicho de otra manera, la alteridad nos impele a la *responsabilidad* de emitir una respuesta (González, 2008: 95-130). Así, la estructura de una racionalidad intercultural está conformada por la *no-indiferencia* y la *responsabilidad*.

Ahora bien, esta racionalidad intercultural se concreta a través de un tipo de actitud del sujeto que rompe con las inercias del mundo dado –en este caso el horizonte de mercado neoliberal– para abordar a las otras culturas desde lo que ellas mismas tienen que ofrecer (afección) y no desde los implícitos que configuran nuestro estar en el mundo, lo que remitiría a un horizonte homogeneizado. Se trata de descentrar nuestra posición para abrirnos a la alteridad y permitir que ésta nos afecte y, en función de ello, concretar una reconfiguración continua de nuestro papel como individuos. La constitución de esta forma de apertura racional –que se concretaría en la figura del sujeto intercultural– se identifica con el desarrollo de un argumento ético en su sentido más original. Si bien el *ethos* de cada individuo remite a su carácter, su forma de ser y, en ese sentido, a su forma de moverse y realizarse en el mundo (Cortina, 2001: 20-21), la apertura a la alteridad de otras culturas tiene que ver con la posibilidad de una configuración ética particular. Decir que un sujeto intercultural acoge de manera plena la diversidad que le hace cara es decir que ha desarrollado una forma específica de *ethos*. De manera análoga, lo señalado en relación con el sujeto neoliberal apunta a la constitución de un *ethos* específico que responde a un modo de ser derivado del mercado; así, el sujeto neoliberal ha desarrollado un carácter y conducta particulares con consecuencias innegables en el orden social. A contracorriente, la postulación de un sujeto intercultural pugna por las ventajas y el valor de una configuración social en la que cada cultura, en su diversidad, tenga

¹⁹ En este sentido, incluso la actividad de ignorar al Otro es ya una respuesta por la sola presencia de este.

cabida real y no sea abordada a partir de un mero marco competitivo con los mecanismos de exclusión que le son inherentes. En ese sentido, el *ethos* de un sujeto intercultural aparece como preferible de cara al *ethos* de un sujeto que solo pugna por acrecentar utilidad en un orden de mercado preestablecido; así, el *ethos* intercultural no solo surge como respuesta a la homogeneización cultural del neoliberalismo, sino que marca un beneficio mayor al referir una actitud originaria del sujeto que se abre a la diversidad de lo real.

V. Conclusión

En el primer apartado se mencionó que una postura intercultural puede ser interpretada como la postulación de un modelo de sociedad que evite asimetrías estructurales. Este trabajo retoma tal línea, sin embargo, en cuanto a la postulación de un modelo, no ofrece sino solo uno de sus elementos; ofrece, pues, no un modelo de sociedad, sino un modelo de sujeto correlato de un orden social intercultural. La razón de ello tiene que ver no solo con la pertinencia del tipo de sujeto intercultural postulado, sino, sobre todo, con las consecuencias que se desprenden del análisis del neoliberalismo aquí realizado. En relación con éste, se mostró que al subjetivar los procesos de mercado, a través de distintas formas de actividad institucional, se construyó una forma de subjetividad neoliberal particular; es decir, un tipo de individuo que dirige y regula sus comportamientos y conductas en función de valores mercantiles. Es posible señalar, pues, el rol constituyente que las instituciones cumplen al construir un medio homogeneizado que termina modelando la vida de los sujetos. Con base en tal reconocimiento, es posible abrir la pregunta: ¿qué tipo de instituciones o medio ambiente construiría un sujeto verdaderamente abierto a la alteridad de otras culturas? Lo aquí desarrollado no proporciona una respuesta tajante, sin embargo, caben algunos apuntes al respecto. De tal manera, en un espíritu intercultural, la observación de otras culturas puede abrir la pauta; la cultura maya-tojolabal pudiera proporcionar elementos de comprensión en esa dirección. A diferencia y a contracorriente de lo que se puede encontrar en las sociedades neoliberales contemporáneas –sujetos individualistas y maximizadores de utilidad– en el horizonte cultural tojolabal prima una norma comunitaria en el orden social. Esto significa que el comportamiento de cada sujeto se dirige –no por el interés personal– sino en función de una racionalidad comunitaria. La expresión que Lenkersdorf utiliza para expresarlo en español es *nosotros*. Este principio señala la existencia de una configuración social que, en la totalidad de sus actividades, tiene en cuenta a todos los vivientes; en ese sentido, el comportamiento de los individuos tiene como objetivo primario la convivencia armónica de todo lo que vive (Lenkersdorf, 2004: 42-143). Como puede notarse, la forma del sujeto resulta la opuesta al sujeto neoliberal y, sin decir que es idéntica, se asemeja a lo expuesto aquí sobre la estructura del sujeto intercultural.

Ahora bien, en cuanto a la pregunta por el tipo de instituciones que fomentan esta forma de subjetividad abierta a la alteridad de lo vivo, cabe responder que se identifican con un corpus complejo

de prácticas y actividades que resuelven la cotidianidad tojolabal. Un ejemplo de esto puede encontrarse en la dimensión lingüística, donde la palabra *tik –nosotros* en tojolabal– se repite constantemente en la articulación del habla cotidiana. Esta referencia constante retrata parte de la importancia con que la alteridad es abordada en un orden social de este tipo. El ejemplo lingüístico es solo uno entre varios otros, sin embargo, lo importante a destacar en estas conclusiones es el papel que el medio ambiente ejerce en la constitución de cierto tipo de subjetividad. Resalta, pues, la necesidad de estructurar atmósferas idóneas que permitan contrarrestar la constitución de sujetos que reproducen esquemas de exclusión y dominación (como los neoliberales). No se trata solo de abordar teóricamente estos problemas, sino de llevar estas reflexiones a su dimensión práctica. En ese sentido, la forma de sujeto intercultural aquí postulado debe complementarse con el estudio de instituciones y dispositivos que permitan su constitución, y este estudio bien pudiera nutrirse de la consideración de culturas como la tojolabal y otros horizontes culturales afines. ¶

Bibliografía:

ALCALÁ, Raúl (2015). *Los caminos de la interculturalidad: Homenaje a Luis Villoro*. Porrúa-Tecnológico de Monterrey.

BECERRA, Brenda y GARCÍA, Eréndira (2018). *Interculturalidad: Cuatro preguntas clave*. SEP.

DE VALLESCAR, Diana (2000). “Hacia una racionalidad intercultural. Cultura, multiculturalismo e interculturalidad”. Tesis doctoral presentada en la Facultad de Filosofía, Dpto. de Filosofía del Derecho, Moral y Política II (Ética y sociología), leída el 25 de marzo del 2000, Universidad Complutense de Madrid.

ESCALANTE, Fernando (2015). *Historia mínima del neoliberalismo*. Versión electrónica. El Colegio de México.

ETXEBERRIA, Xabier (2004). *Sociedades multiculturales*. Mensajero.

FORNET-BETANCOURT, Raúl (2003). *Interculturalidad y filosofía en América Latina*. Concordia.

FORNET-BETANCOURT, Raúl (2004a). *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*. Maiz.

FORNET-BETANCOURT, Raúl (2004b). *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Trotta.

FORNET-BETANCOURT, Raúl (2009). *Interculturalidad en procesos de subjetivación. Reflexiones de Raúl Fonet-Betancourt*. Secretaria de Educación Pública.

GIL, José (2013, 12 de octubre). “El despojo interminable a los pueblos indígenas”. *Revista Proceso*. <https://www.proceso.com.mx/reportajes/2013/10/12/el-despojo-interminable-los-pueblos-indigenas-124590.html>

GONZÁLEZ, Graciano (2008). *Interculturalidad y convivencia: El giro intercultural de la filosofía*. Biblioteca Nueva.

HERNÁNDEZ, Cuauhtémoc (2018). “La deuda como forma de gobierno y subjetivación en el neoliberalismo. Reflexiones sobre la culpa, el sacrificio y la desesperación en la religión capitalista”. *Valenciana*. No. 21.

HERNÁNDEZ, Cuauhtémoc (2019). *Foucault*. Universidad de Guanajuato.

INSTITUTO NACIONAL DE GEOGRAFÍA ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA (2020). “Población de tres años y más hablante de lengua indígena por entidad”. https://www.inegi.org.mx/app/tabulados/interactivos/?pxq=LenguaIndigena_Lengua_01_3d9fd443-d336-4897-ae45-d78coef85a30&idrt=132&opc=t

LAVAL, Christian y DARDOT, Pierre (2013). *La nueva razón del mundo: Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Gedisa.

LENKERSDORF, Carlos (2004). *Conceptos tojolabales de filosofía y del altermundo*. Plaza y Valdés.

LEVINAS, Emmanuel (2020). *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad*. Sigüeme.

MARTÍNEZ, Hugo (2017). “Una subjetividad ética. Reflexiones sobre el estatus ontológico de la subjetividad en la fenomenología de Levinas”. En *Anuario Colombiano de Fenomenología*. Vol. IX.

MATÍAS, Pedro (2021, 5 de julio). “Tlahuitoltepec denuncia a la marca estadounidense Anthropologie por plagio de diseños textiles”. *Revista Proceso*. <https://www.proceso.com.mx/nacional/estados/2021/7/5/tlahuitoltepec-denuncia-la-marca-estadunidense-anthropologie-por-plagio-de-disenos-textiles-267229.html>

NAVARRETE, Federico (2004). *Las relaciones interétnicas en México*. UNAM.

NAVARRETE, Federico (2008). *Los pueblos indígenas de México*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

OLIVÉ, León (2004). *Interculturalismo y justicia social: Autonomía e identidad cultural en la era de la globalización*. UNAM.

PÉREZ, José (2015). “Las culturas y su sentido. Interculturalidad y Metafísica”. En Alcalá, Raúl (coord.). *Los caminos de la interculturalidad: Homenaje a Luis Villoro*. Porrúa-Tecnológico de Monterrey.

SECRETARÍA DE EDUCACIÓN PÚBLICA (2017, 30 de octubre). “¿Sabes en qué consiste la educación intercultural?”. <https://www.gob.mx/sep/articulos/sabes-en-que-consiste-la-educacion-intercultural>

SOBREVILLA, David (2015). “En torno al pluralismo jurídico. Sobre el derecho intercultural de los pueblos indígenas latinoamericanos”. En Alcalá, Raúl (coord.). *Los caminos de la interculturalidad: Homenaje a Luis Villoro*. Porrúa-Tecnológico de Monterrey.

SCHMIDT-WELLE, Friedhelm (coord.) (2011a). *Multiculturalismo, Transculturación, Heterogeneidad, Poscolonialismo: Hacia una crítica de la interculturalidad*. Herder.

SCHMIDT-WELLE, Friedhelm (2011b). “Heterogeneidad cultural, constitución del sujeto migrante y poscolonialismo”. En Schmidt-Welle, Friedhelm (coord.). *Multiculturalismo, Transculturación, Heterogeneidad, Poscolonialismo: Hacia una crítica de la interculturalidad*. Herder.

TAYLOR, Charles (2009). *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*. Fondo de Cultura Económica.

VILLORO, Luis (2011). *Los retos de la sociedad por venir*. Versión electrónica. Fondo de Cultura Económica.

WELSCH, Wolfgang (2011). “¿Qué es transculturalidad?”. En Schmidt-Welle, Friedhelm (coord.). *Multiculturalismo, Transculturación, Heterogeneidad, Poscolonialismo: Hacia una crítica de la interculturalidad*. Herder.



Acceso Abierto. Este artículo está amparado por la licencia de Creative Commons Atribución/Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Ver copia de la licencia en: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>