



SOBRE LA HIBRIDACIÓN Y LA INTERCULTURALIDAD EN EL POSTDESARROLLO. PARA UN DIÁLOGO CON ARTURO ESCOBAR

Maya Lorena Pérez Ruiz

En este trabajo se reseñan los planteamientos de Arturo Escobar, relevantes para emprender una relación de respeto con los pueblos que configuran la otredad del mundo hegemónico occidental, en el marco del cuestionamiento al modelo de desarrollo propio de la modernidad. En especial se señalan los planteamientos que esbozan «mundos y conocimientos de otro modo» para la construcción de una interacción diferente entre actores con vidas y sistemas de conocimiento distintos, en un contexto globalizado que subordina a los pueblos con culturas, conocimientos e identidades diferentes a los hegemónicos. Además, se analizan críticamente cuatro aspectos que deben reflexionarse para evitar equívocos: la conceptualización del conocimiento no científico, la necesidad de su traducción, y la hibridación y la interculturalidad como vías para la construcción en el postdesarrollo.

A dialog with Arturo Escobar. On hybridization and interculturality in post development
 This text outlines some of Arturo Escobar's relevant ideas for establishing a relationship of respect to the peoples that constitute the otherness of the hegemonic western world; this is carried out within a framework that criticizes the developmental model of modernity. More specifically it focusses on his notions that outline "worlds and knowledge differently" in the construction of a different interaction between actors with dissimilar ways of life and systems of knowledge, in a global context that subordinates the peoples whose culture, knowledge and identities differ from the hegemonic ones. In addition, four aspects that must be thought over to avoid misunderstandings are critically analyzed: the conceptualization of nonscientific knowledge, the need of its translation and hybridization and interculturality as pathways for construction in post development. Key words: hybridization, interculturality, I post development, globalization, culture, Pierre Bourdieu

* La autora es antropóloga e investigadora titular de la Dirección de Etnología y Antropología Social, del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).

1. Arturo Escobar

Arturo Escobar, de origen colombiano, se formó originalmente en ingeniería en la Universidad de Cali, Colombia, hasta que su preocupación por la pobreza lo acercó a las ciencias sociales, en particular a los problemas del desarrollo. Entonces partió hacia Estados Unidos para hacer el doctorado en *Philosophy, Policy and Planning of Development*, en la Universidad de California. En su tesis “*Power and Visibility: The Invention and Management of Development in the Third World*” (1987), planteó que las nociones de “Tercer Mundo” y “desarrollo”, más que responder a una realidad objetiva, son construcciones creadas e “inventadas” a la luz de intereses geopolíticos que operan mediante políticas gubernamentales impulsadas desde el poder. En ella Escobar asume un enfoque posestructuralista, al reconocer la importancia de las dinámicas del discurso y del poder en la creación de la realidad social y en todo estudio de la cultura. Por lo que plantea que el estudio del desarrollo debe ser visto como un “régimen de representación”, como una “invención”, resultado de la posguerra, y “que desde sus inicios modeló ineluctablemente toda posible concepción de la realidad y la acción social de los países que se conocen, desde entonces, como subdesarrollados” (Escobar, 2012; 49-50).

Desde entonces, profesionalmente, Arturo Escobar ha laborado en las Universidades de Cornell, California, Massachusetts y Carolina del Norte, y actualmente es Catedrático de la Universidad de Carolina del Norte en Chapel Hill. Adicionalmente, ha sido profesor invitado en universidades de Colombia, Dinamarca, Ecuador, Brasil, Mali, México e Inglaterra¹.

Son fundamentales en el desarrollo de su pensamiento las influencias de autores como Orlando Fals Borda, Paulo Freire, Iván Illich y Michel Foucault. Precisamente de este último retoma los planteamientos sobre cómo la vida, el trabajo y el lenguaje son pensados dentro de la *episteme* de la modernidad; y desde su influencia, concibe la invención de los discursos, como el del desarrollo y la

¹ [www.wikipedia.org/wiki/Arturo_Escobar_\(antropologo\)](http://www.wikipedia.org/wiki/Arturo_Escobar_(antropologo)) (visitada en enero de 2014).



modernidad, dentro de dispositivos, aparatos de prácticas e instituciones destinados a generar conocimientos no ajenos al ejercicio del poder.

Su trabajo se caracteriza por el compromiso con los movimientos sociales que buscan caminos de vida diferentes a los impuestos por el desarrollo modernizador de los países colonialistas y hegemónicos, lo mismo que con la construcción de nuevas relaciones entre los diversos pueblos del mundo, para que sean diferentes y alternativas a la dominación y la explotación que las caracteriza en la actualidad. De esta forma, por veinte años ha acompañado el Proceso de Comunidades Negras (PCN) del Pacífico colombiano; y ha centrado su trabajo académico en la reflexión crítica de las prácticas políticas, económicas y sociales sustentadas en las nociones de desarrollo y modernidad. Desde su posicionamiento crítico ha analizado la globalización, la ecología política, la cibercultura, la biodiversidad, los movimientos sociales, el desarrollo, el diseño cultural, y la complejidad.

Al formar parte del colectivo de reflexión sobre Modernidad/colonialidad, junto con Enrique Dussel, Walter Dignolo, Aníbal Quijano, Santiago Castro-Gómez y Edgardo Lander, Arturo Escobar participa de un amplio programa de investigación en torno a una perspectiva emergente en Latinoamérica, que busca:

... intervenir decisivamente en la discursividad propia de las ciencias modernas para configurar otro espacio para la producción de conocimiento —una forma distinta de pensamiento, «un paradigma otro», la posibilidad misma de hablar sobre «mundos y conocimientos de otro modo»—. Lo que este sugiere es que un «pensamiento otro», un «conocimiento otro» —y otro mundo, en el espíritu del Foro Social Mundial de Porto Alegre— son ciertamente posibles (Escobar, 2003, pp.51).

En torno al colectivo modernidad/colonialidad,² Escobar recupera los conceptos de «pensamiento de frontera» y «epistemología

2 Escobar lo define como una comunidad de argumentación que trabaja colectivamente conceptos y estrategias, desde el pensamiento de frontera crítico; sus integrantes ponen atención en los agentes y movimientos subalternos, y la práctica política de sus

de frontera» para dar cuenta de esa perspectiva cohesiva que alimenta un importante número de investigaciones, reuniones y publicaciones, que a la larga podrán interconectar la producción académica Latinoamérica con la de Estados Unidos y otras partes del mundo, para alimentar el campo de las ciencias sociales y humanas en su conjunto en la creación de esa nueva discursividad que el grupo propone. Según la genealogía del pensamiento hecha por Escobar, dicho programa de investigación incluye: la Teología de la liberación, desde los años sesenta y setenta del siglo XX; los debates en filosofía y ciencia latinoamericana en torno a nociones como filosofía de la liberación y una ciencia social autónoma (Enrique Dussel, Rodolfo Kusch, Orlando Fals Borda, Pablo González Casanova, Darcy Ribeiro); la teoría de la dependencia; la investigación-acción participativa; los debates latinoamericanos sobre modernidad y posmodernidad de los ochenta; las discusiones sobre hibridez en antropología, comunicación y en los estudios culturales de los noventa; y, en Estados Unidos, el grupo latinoamericano de estudios subalternos. Ha encontrado inspiración, además, en las teorías críticas europeas y norteamericanas de la modernidad, la teoría feminista chicana, la teoría poscolonial, la filosofía africana así como en el grupo surasiático de estudios subalternos (Escobar, 2003). El conjunto de planteamientos, sin embargo —dice Escobar apoyándose en Walter Mignolo—, debe ser visto más como «un paradigma otro» que como un nuevo paradigma. Verlo de esta última forma equivaldría a integrarlo en la historia del pensamiento moderno, y no como lo que busca ser:

... una manera diferente del pensamiento, en contravía de las grandes narrativas modernistas —la cristiandad, el liberalismo y el marxismo—, localizando su propio cuestionamiento en los bordes mismos de los sistemas de pensamiento e investigaciones hacia la posibilidad de modos de pensamiento no eurocéntricos (Escobar, 2003; 54)

miembros se alinea con los sectores subalternos, además de que busca transformar las prácticas normativas y los cánones académicos. En 2004, los miembros de tal colectivo decidieron no configurarse como grupo.



A partir de sus experiencias académicas y del acompañamiento a movimientos sociales, Arturo Escobar deviene impulsor de una “ontología relacional”, de una “reflexividad desde adentro”; y propone el diálogo entre activistas de los movimientos sociales y los académicos, para generar conocimiento y alternativas a la modernidad y al desarrollo.

2. El pensamiento crítico de Arturo Escobar/aportaciones

Escobar (2005) señala tres momentos de reflexión en torno al desarrollo en las ciencias sociales: 1) La teoría de la modernización, que surge en las décadas de los cincuenta y sesenta, con sus teorías aliadas de crecimiento y desarrollo, que actuaron bajo la premisa de los efectos benéficos del capital, la ciencia y la tecnología; 2) La teoría de la dependencia y perspectivas relacionadas, que surge en los años sesenta y setenta, y plantea que las raíces del subdesarrollo se encuentran en la conexión entre dependencia externa y explotación interna, no en una supuesta carencia de capital, tecnología o valores modernos; de allí que el problema reside en el capitalismo; y 3) Las aproximaciones críticas al desarrollo que lo analizan como discurso cultural, las cuales surgen en la segunda mitad de la década de los ochenta y los años noventa, y que cuestionan el concepto mismo del desarrollo, al analizarlo como un discurso de origen occidental que opera como un poderoso mecanismo para la producción cultural, social y económica del Tercer Mundo. Tales momentos surgen asociados a paradigmas específicos: las teorías liberales, marxistas y postestructuralistas, respectivamente. Las dos primeras, según el autor, comparten una concepción realista sobre la verdad, y la última una perspectiva constructivista de la realidad y la verdad.

Ubicado en la tercera vertiente de pensamiento, Escobar (2005) explica que el desarrollo, como discurso histórico, surgió a principios del período posterior a la Segunda Guerra Mundial, si bien sus raíces yacen en procesos históricos más profundos de la modernidad y el capitalismo. Y es durante el período de 1945-1960 que sur-

gen los expertos y las instituciones para expandirlo y operarlo por el mundo, dando como resultado la construcción del Tercer Mundo. De esta forma el discurso del desarrollo se convirtió en una fuerza social real y efectiva que transformó la realidad económica, social, cultural y política del mundo clasificado por su grado de desarrollo. Para operarlo se “profesionalizaron los problemas del desarrollo” (conocimientos especializados y los profesionistas para aplicarlo) y se forjó una variada gama de organizaciones, desde las instituciones de Bretton Woods (p. ej. el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional) y otras organizaciones internacionales (p. ej. el sistema de la Organización de Naciones Unidas) hasta las agencias nacionales de planificación y desarrollo, así como proyectos de desarrollo a escala local. Estos procesos facilitaron la vinculación sistemática del conocimiento experto y las prácticas políticas e institucionales para generar proyectos e intervenciones particulares y, bajo la óptica de “la forma natural de hacer las cosas”, dieron por resultado una transformación profunda del campo y de las sociedades campesinas del Tercer Mundo, de acuerdo a los conceptos capitalistas sobre la tierra, la agricultura y la crianza de animales, entre otros. Las “fábulas del crecimiento” y la “economía occidental” constituyen, por tanto, un ensamblaje coherente de sistemas de producción, poder y significación que constituyen uno de los pilares fundamentales de la modernidad, a pesar de las crisis financieras y de la economía del desarrollo (Escobar, 2005 y 2012).

Para enfrentar la epistemología realista (según Foucault), encubridora del discurso del desarrollo, surge la noción de postdesarrollo, que proviene directamente de la crítica postestructuralista, que se propuso, no llegar a otra

versión del desarrollo —como si a través del refinamiento progresivo del concepto los teóricos pudieran llegar finalmente a una conceptualización verdadera y efectiva—, sino cuestionar precisamente los modos en que Asia, África y Latinoamérica llegaron a ser definidas como “subdesarrolladas” y, por consiguiente, necesitadas de desarrollo (Escobar, 2005; 18)



La deconstrucción del desarrollo, que lo sitúa como una invención histórica y culturalmente situada, y que lo concibe como crítica amplia a la modernidad, llevó a diversos autores, entre ellos Escobar, a imaginar una era de postdesarrollo, en la que el desarrollo ya no sería el principio organizador central de la vida social (Escobar, 1991, 1996, 2005). Con sus propuestas descentra el desarrollo como descriptor social, cuestiona las prácticas de conocimiento del desarrollo, y critica las ideas de crecimiento, progreso y modernidad.

El post, en este caso, no significa que el desarrollo y el liberalismo desaparezcan totalmente, ni tampoco que el capitalismo desaparezca del todo. Significa, en cambio, que el capitalismo ya no es la categoría central que ocupa la economía de manera total, y que el liberalismo ya no ocupa la sociedad de forma completa y natural como sucede en las sociedades modernas. Es así como el desarrollo ya no ocupa la totalidad de las prácticas sociales y políticas de África, Asia y América Latina, y libera el espacio discursivo para que surjan otros pensamientos, otras formas de práctica social (Escobar, 2013). Esta situación ha permitido que se genere una re-valoración de las culturas locales, vernáculas e indígenas; que se reconozca la necesidad de depender menos de los conocimientos de expertos y más de los intentos de la gente común de construir mundos más humanos, así como cultural y ecológicamente sostenibles; y que se valoren los movimientos sociales y las movilizaciones de base como el fundamento para acercarse a la nueva era. Escobar (2005) reconoce, por tanto, los planteamientos de autores como Vandana Shiva, Majid Rahnema y Victoria Bawtree, Gilbert Rist, Gustavo Esteva y Madhu Suri Prakash.

En ese sentido, no se plantea como una búsqueda de alternativas de desarrollo o de un desarrollo alternativo, sino como la posibilidad de construir alternativas al desarrollo, lo que significa profundizar en la crítica ontológica, en el núcleo duro del desarrollo como centro de la modernidad; es decir, se trata de la construcción alternativa del mundo desde la perspectiva de la diferencia colonial (Escobar, 2003 y 2013). Sin embargo, aclara éste, el postdesarrollo no es un período histórico al que se supone que hemos llegado, puesto

que eso implicaría ingresar a una posición realista, a una “economía política de la verdad”, bajo el postulado de “sabemos que de verdad estamos en una era de postdesarrollo” (Escobar, 2005; 20), lo que implica un espíritu contrario al del postestructuralismo. Por el contrario, éste hace referencia a la posibilidad de crear discursos y representaciones no mediadas por la construcción del desarrollo (su ideología, sus metáforas, sus premisas), y de cambiar las prácticas y las instituciones del desarrollo para hacer “visibles las formas de conocimiento producidas por aquéllos quienes supuestamente son los ‘objetos’ del desarrollo para que puedan transformarse en sujetos y agentes” (Escobar, 2005; 20). Para lograrlo, propone enfocarse en las adaptaciones, subversiones y resistencias que la gente efectúa localmente en relación con las intervenciones del desarrollo así como en las estrategias alternas producidas por movimientos sociales al encontrarse con proyectos de desarrollo.

De Arce y Long (2000), Escobar retoma la noción de “contralabor” (*counterwork*) para explicar cómo las ideas y las prácticas de la modernidad son apropiadas y re-integradas en los mundos de vida local, dando por resultado modernidades múltiples, locales o mutantes. Con ella se trata de advertir cómo los grupos sociales locales reposicionan la intervención del desarrollo (proyecto, tecnología, modo de conocimiento, u otros) desde su universo cultural para darle un sentido propio. Lo que conlleva la recombinação de elementos de varios contextos y tradiciones sociales y culturales, y puede contribuir a un mayor empoderamiento político de los actores locales. De lo cual resulta una propuesta híbrida que incorpora creativamente conocimientos modernos y locales, prácticas modernas y locales (Escobar, 2005).

Bajo esa óptica, para Escobar el postdesarrollo no es un modelo de sociedad ni tampoco un período histórico, sino un imaginario socialmente eficaz para desplazar del centro el imaginario y la práctica del desarrollo, y para configurar un período de transición, en el cual el desarrollo no desaparece del escenario político e ideológico mundial, pero en el que es posible crear espacios para el surgimiento de discursos alternativos. De allí que proponga ser estratégicos. Es



decir, que al reconocer la imposibilidad de salirse totalmente de la *episteme* de la modernidad (porque el mundo está permeado de esa *episteme*, incluyendo a antropólogos, investigadores y políticos), propone construir un campo de discursos de transición para “desnaturalizar la economía” y “desencializar el desarrollo”. Como discursos de transición considera, entre otros, los que luchan por los derechos de la naturaleza y los que enfrentan el desarrollo desde la opción del Buen Vivir (bienestar integral y colectivo), los cuales se encuentran en las redes agroecológicas y en los movimientos indígenas latinoamericanos, principalmente de Ecuador y Bolivia. A ambos los percibe como una transición hacia una sociedad post-extractivista, y actuando potencialmente hacia la construcción de un pluriverso (Escobar, 2012 y 2013).

Avanzar hacia el pluriverso implica, para él, “crear condiciones para la coexistencia de múltiples mundos interconectados”. La propuesta de generar un campo de transición y de estudios pluriversales, se anclan en una visión de la Tierra como un todo viviente siempre emergente.

En vez de basarse en la llamada globalización, este campo fomentaría el descubrimiento y la imaginación de formas de planetarización en las cuales los seres humanos y otros seres vivos puedan existir en el planeta enriqueciéndose mutuamente (Escobar, 2012; 10-11).

El campo de los estudios pluriversales debería, entonces, descubrir las formas que adoptan los múltiples mundos que componen el pluriverso, sin tratar de reducirlos a las manifestaciones de principios conocidos; centrándose en aquellos procesos que no pueden ser fácilmente acomodados en la *episteme* de las ciencias modernas. De allí que no puedan definirse en oposición a los estudios sobre la globalización, ni como su complemento, y en cambio deben esbozarse como un proyecto intelectual y político completamente diferente.

Escobar prefiere hablar de mundialización y construcción del pluriverso, y no de globalización como realidad y como proyecto de

orden mundial, ya que no comparte los señalamientos de Giddens (1990) acerca de que la globalización implica una radicalización y universalización de la modernidad, por la cual lo moderno se concibe como devenir universal donde la alteridad radical es expulsada por siempre del ámbito de posibilidades; y donde todas las culturas y sociedades del mundo son reducidas a ser la manifestación de la historia y cultura europea. Incluso se muestra crítico con autores como Appadurai (1996), que si bien reconoce que la modernidad debe ser vista como des-territorializada, hibridizada, confrontada, desigual, heterogénea e incluso múltiple, no abandona el planteamiento de que estas modernidades...

... terminan siendo una reflexión de un orden eurocentrado bajo el supuesto de que la modernidad está ahora en todas partes, constituyendo un ubicuo e ineluctable hecho social”. Visión que comparten otros autores, incluso de izquierda, que parten del supuesto de que no hay un “afuera de la modernidad.

Escobar en cambio, desde el colectivo de reflexión sobre modernidad/colonialidad, contrapone una noción de exterioridad no considerada por ninguno de los autores que siguen la tradición eurocentrada de la modernidad. De allí su interés por desarrollar una etnografía capaz de atender los casos de exterioridad o pluralización de la modernidad/colonialidad; que no se conforme con hablar de “la modernidad pluralizada” o las “modernidades alternativas”, con sus calificaciones como “híbridas”, “múltiples”, “locales”, etc., en tanto emergentes de dinámicas de encuentro entre formas dominantes —usualmente occidentales— y no-dominantes; y que, en cambio, aborde, no sólo una clara definición de modernidad, sino que de manera fundamental visibilice algo que en las reflexiones de los teóricos de la modernidad permanece ausente, y que es ineludible desde la perspectiva que parte del hecho de que no existe modernidad sin colonialidad:

... la noción misma de diferencia como un objeto primario de la antropología y un punto de anclaje para la construcción teórica



y la acción política. En última instancia, los límites de pluralizar la modernidad subyacen en el hecho de que se termina traduciendo todas las prácticas sociales a una manifestación de la experiencia y la voluntad europea, no importa cuán calificada sea. (Escobar, 2003; 57-58)

Con esta crítica, Escobar llama a pensar *sobre* y pensar *diferentemente desde* una «exterioridad» al sistema mundial moderno, con el fin de colocar la «diferencia colonial» como un espacio epistemológico y político privilegiado; y crear las condiciones para imaginar alternativas a la modernidad, esbozándolas como una red de historias locales/globales construidas desde la perspectiva de una alteridad políticamente enriquecida; y de este modo pensar desde la diferencia la construcción de mundos locales y regionales alternativos (Escobar, 2003).

Escobar aborda dos campos de trabajo en los que hay que avanzar: por un lado está la construcción de nuevas nociones para analizar la pluralidad de situaciones y mundos que existen, en su interacción con la modernidad de occidente; y por el otro, la necesidad de recuperar las experiencias ya puestas en marcha, principalmente desde los movimientos sociales y los pueblos indios, y que configuran el período de transición hacia la construcción del pluriverso. Considera nociones claves: el *sistema mundo moderno colonial* como ensamblaje de procesos y formaciones sociales que acompañan el colonialismo moderno y las modernidades coloniales, y que articula, heterogéneamente, las principales formas de poder en un sistema. La *Colonialidad del poder* (Quijano), como un modelo hegemónico global de poder, instaurado desde la Conquista, que articula raza y labor, espacio y gentes, de acuerdo con las necesidades del capital y para el beneficio de los blancos europeos. La *Colonialidad* (Mignolo), como aquello que el proyecto de modernidad necesita eliminar para implantarse, como sitio de enunciación que revela la ceguera del proyecto moderno, y como sitio desde donde los nuevos proyectos comienzan a desplegarse. *Diferencia colonial y colonialidad global* (Mignolo), que se refieren al conocimiento y dimensiones culturales del proceso de subalternización efectuado por la colonialidad del poder.

La *Colonialidad del ser* (Nelson Maldonado-Torres) como la dimensión ontológica de la colonialidad en ambos lados del encuentro. El *Eurocentrismo* (Dussel, Quijano), como el modelo de conocimiento que representa la experiencia histórica local europea, que ha devenido globalmente hegemónica desde el siglo XVII; y que abre la posibilidad de pensamientos y epistemologías no-eurocéntricos. La *Exterioridad* al sistema mundo (Dussel) constituida, no afuera de e intocada por lo moderno, sino como un afuera construido por el discurso hegemónico como diferencia (mujer, raza, pobre, naturaleza, etc.); y como la identificación de la negatividad desde la cual la dominación del Otro puede ser descubierta. La *Exterioridad* (Mignolo), para diferenciar las “fronteras interiores” del sistema mundo moderno/colonial (conflictos imperiales, por ejemplo entre España e Inglaterra) y sus “fronteras exteriores” (conflictos imperiales con culturas que están siendo colonizadas, como España y el mundo Islámico o España y los aztecas). La *Transmodernidad* (Dussel), que indica la posibilidad de un diálogo con la alteridad no-eurocéntrica, lo mismo que la crítica que posibilita plenamente «la negación de la negación», que permite que quienes han sido sujetados perciban críticamente el discurso intrínsecamente europeo (rescatar los contradiscursos no hegemónicos y silenciados de la alteridad); así como también un proyecto de superación de la modernidad, desde una propuesta mundial de liberación ética en la cual la alteridad, que es parte de la parcela de la modernidad, podrá ser capaz de cumplirse mediante un proyecto en el cual tanto la modernidad como la alteridad negada se co-realizan a sí mismas en un proceso de fertilización mutua, dentro de una ética de la liberación. El *Pensamiento de frontera* (Mignolo), como un pensamiento desde otro lugar, imaginando un lenguaje otro, arguyendo a través de una lógica otra. Es decir, como pensamiento subalterno concebido desde las fronteras del sistema mundo colonial/moderno que se esfuerza en romper la dominancia del eurocentrismo y buscar formas de pensamiento más allá de las categorías del pensamiento occidental. Es pensamiento se da cuando los imaginarios del sistema mundo se fracturan y permiten una nueva visión de la diversidad y la alteridad del mundo, sin



caer en la retórica (esencialista) culturalista ni en la reproducción abstracta de los universales de la modernidad. La *Epistemología de frontera* (Mignolo), que apunta a la necesidad de generar una especie de pensamiento que se mueva a lo largo de la diversidad de los procesos históricos; que ante la imposibilidad de regresar a tradiciones de pensamiento original, permita enfrentar el colonialismo de la epistemología occidental (de izquierda y de derecha) desde la perspectiva de las fuerzas epistémicas que han sido convertidas en formas subalternas de conocimiento (tradicional, folclórico, religioso, emocional, etc.) Pensamiento que más que reemplazar a las epistemologías existentes (que continuarán existiendo como espacios de y para la crítica), permitirán avanzar, mediante una epistemología de frontera, hacia las transformaciones políticas y étnicas a través de un diálogo entre la crítica monotópica de la modernidad, desde el discurso crítico occidental, y la crítica emergente desde la diferencia colonial (pensamiento de frontera), para construir una *Hermeneútica pluritópica*. Misma que implica la posibilidad del pensamiento desde la perspectiva de la colonialidad y desde el exterior del sistema mundo moderno colonial. Inscritas estas nociones en la perspectiva de la modernidad/colonialidad —dice Escobar—, proveen un encuadre alternativo para los debates sobre la modernidad, la globalización y el desarrollo, ya que implican una transformación epistémica en la perspectiva, ya que resalta la dimensión del poder en las discusiones sobre la diferencia cultural, y se encuadra desde la periferia latinoamericana del sistema mundo moderno / colonial.

Por otra parte, y refiriéndose a las experiencias de la transitoriedad, Escobar reconoce la existencia de importantes “discursos de la transición”, emergentes desde finales del siglo XX y el inicio de nuevo siglo, que pueden configurar el campo de “estudios de la transición”. En él convergen campos diversos como el de la cultura, los movimientos sociales e indígenas, las luchas ambientales, la ecología, la religión, la espiritualidad, la ciencia alternativa, la economía política, así como las nuevas tecnologías digitales y biológicas. Considera que el problema de la transición se genera en cada momento histórico cuando surge la necesidad de crear nuevas condiciones

para la traducción. Es decir, cuando las experiencias histórico-culturales diferentes se hacen mutuamente ininteligibles, como sucede actualmente a través de la imposición de códigos culturales de la modernidad capitalista en una escala cada vez más global. Situación insostenible que hace necesario un nuevo tipo de traducción heterolingüe en la cual la nueva comunidad se construya precisamente a través de diferencias inconmensurables. Concuera, en ese punto, con Boaventura de Sousa Santos, para quien los procesos de transición/traducción no pueden orientarse por una teoría general, puesto que hoy en día la traducción implica complejos procesos epistemológicos —inter-culturales e inter-epistémicos—, que requieren un tipo de “justicia cognitiva” y una ontología múltiple. Es decir, que para Escobar la transición implica pasar de la comprensión moderna del mundo como universo, al mundo visto como pluriverso: lo que requiere un concepto más amplio de traducción que incluye dimensiones ontológicas y epistémicas, que aboguen por una comunicabilidad entre una multiplicidad de mundos culturales sobre la base de un entendimiento compartido (Escobar, 2012).

En este proceso de transición, reconoce que existen espacios donde ya se genera pensamiento decolonial, y/o se generan conocimientos mediante prácticas y epistemologías diferentes (de la *episteme* de occidente) como en los movimientos sociales, y en ciertas universidades. Sin embargo, en experiencias de los gobiernos progresistas de izquierda (Ecuador, Bolivia y Venezuela) nuestro autor percibe también la existencia de un *impasse* creado por la tensa convivencia entre las políticas progresistas pero aún economicistas y desarrollistas a nivel del Estado y los movimientos sociales que las cuestionan desde abajo. Se trata, según Escobar, de un tipo de “mezcla promiscua” entre la hegemonía capitalista y los contrapoderes de los movimientos sociales; de las exigencias radicales para el cambio, por un lado, y de la reconstitución de la dominación, por el otro. Sin embargo, indagar cómo opera esta dinámica en cada país es cuestión de análisis particular (Escobar, 2012).

Luego de analizar las propuestas incluso de reformas constitucionales como las de Ecuador y Bolivia, encuentra, que si bien tie-



nen avances significativos, como el reconocimiento de los derechos de la tierra y el Buen Vivir, mantienen elementos de fondo neodesarrollistas, a pesar de querer combatir el modelo neoliberal. Por ejemplo, en la noción de crecimiento, en la concepción de recursos estratégicos —que no acaban de deslindarse de las políticas extractivistas—, y en los marcos individualistas y desarrollistas en que aún se mueven. Por ello reitera que con el postdesarrollo debe avanzarse en la transición cultural de cambio de época, resolviendo las contradicciones entre neodesarrollo y postdesarrollo a favor de éste último (Escobar, 2013b).

En el post-desarrollo, como transición, Escobar propone impulsar diversas formas de organización social y de economía, que por lo menos incluyan las siguientes: formas comunitarias y no capitalistas; descentralizar la democracia representativa; establecer formas de democracia directa, autónoma y comunal; y establecer mecanismos plurales epistémicos y culturales, entre ontologías y mundos culturales distintos. Lo cual debe hacerse a través de la resistencia a la modernización, mediante la búsqueda de prácticas alternativas en las formas de resistencia, la construcción de la interculturalidad, reconociendo la hibridez de las culturas y disminuyendo las formas violentas de traducción. Es en este ámbito, precisamente, donde reconoce las aportaciones del pensamiento latinoamericano, ya que considera que las contribuciones a los análisis de la modernidad tiene dos fuentes: la heterogeneidad temporal y social de la modernidad latinoamericana, marcada por la coexistencia —en tiempo y espacio— de formas premodernas, modernas, amodernas e incluso antimodernas, y la urgencia de las cuestiones sociales, junto con una relación relativamente estrecha entre la vida intelectual y la vida social; lo que conjuga la crítica social con las luchas políticas y sociales, partiendo de una reinterpretación crítica de la modernidad latinoamericana. Reconoce en ese sentido el enlace de los análisis de cultura popular con las luchas políticas y sociales; la disposición a asumir las cuestiones de justicia social y de la construcción de nuevos órdenes sociales desde la óptica de la posmodernidad; una teorización novedosa de lo político y su relación con lo cultural y la

democratización de la vida social y económica; y la reformulación de la cuestión de la identidad cultural en modos no esencialistas.

En particular para esta etapa transitoria Escobar enfatiza la idea de hibridación, contenida en la propuesta de De Arce y Long (2000), de “contra-labor” (*counterwork*), así como en las aportaciones de García Canclini (1990) cuando caracteriza la modernidad latinoamericana como un complejo proceso de hibridación cultural que abarca modernidades y tradiciones diversas y múltiples; y que se reflejan en las culturas urbanas y campesinas compuestas por mezclas socio-culturales difíciles de discernir. La hipótesis que apoya Escobar es la de que ya no se trata de procesos generadores de modernidad que sustituyen lo tradicional por lo moderno, sino de una modernidad híbrida caracterizada por continuos intentos de renovación, entre múltiples grupos culturalmente heterogéneos en cada sector y en cada país. De allí que aplauda los informes de experiencias híbridas que han sido exitosas, y que revelan el “trafico ineludible entre lo tradicional y lo moderno” que practican algunos grupos populares. Abandonar los análisis en términos de tradición-modernidad para emprenderlos en términos de culturas híbridas, según Escobar, permite re-conceptualizar y comprender que más que hablar de sobrevivencia de culturas tradicionales por sus vínculos con la modernidad, es pertinente reconocer los procesos de invención que los grupos populares realizan en el presente, mediante hibridaciones complejas que penetran en todas las clases, etnias y fronteras nacionales. Además de que con frecuencia éstos muestran una apertura hacia la modernidad que puede ser crítica, irreverente y hasta humorística. Y si bien reconoce que las hibridaciones no pueden elogiarse en sí mismas, también apunta que éstas pueden proporcionar oportunidades para mantener y resolver las diferencias culturales en cuanto hecho social y político; con el agregado de que al efectuar transformaciones en las estrategias normales de la modernidad, contribuyen a la producción de subjetividades diferentes. Dada su importancia, se detiene para explicar que la noción de culturas híbridas no implica creer en rasgos puros, de la tradición y la modernidad, que se combinan para crear un híbrido con esencia nueva; tampoco se refiere a



la combinación discrecional de elementos de la tradición y la modernidad, o a una “claudicación” de lo tradicional frente a lo moderno; y en cambio, la hibridación implica una (re)creación cultural que puede o no ser (re) inscrita en constelaciones hegemónicas. Escobar llama a resistir la modernización, pero reconociendo las culturas híbridas que acogen ciertas formas modernas (Escobar, 2012).

En el marco del postdesarrollo, de la transición para pensar lo alternativo y para desde lo diferente crear otros mundos, Escobar señala, entonces, retos fundamentales para la antropología, y en general para las ciencias sociales. Por ejemplo: participar en la nueva etnografía del desarrollo, formar etnógrafos críticos, capaces de dar cuenta, desde una perspectiva dialógica, de los nuevos actores, de sus bagajes culturales, de cómo opera el desarrollo en tanto proceso multi-escalar; contribuir a los estudios de modernidad/colonialidad; desarrollar estudios pluriversales para descubrir las formas adoptadas por los múltiples mundos que componen el pluriverso; y adentrarse en los estudios de transición en los ámbitos ya mencionados antes, como el de la cultura, la ecología, la religión, la espiritualidad, la ciencia alternativa, la economía política, y nuevas tecnologías digitales y biológicas.

Al pluralizar la antropología y darle cabida a las antropologías del mundo, Escobar deviene en promotor activo para formar una comunidad de antropólogos heteroglósica, democrática y transnacional (Escobar, 2009).

3. Reflexiones sobre aspectos fundamentales en la obra de Arturo Escobar

En la Introducción a su libro *Una Minga para el postdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales* (2013b; 23-24), Escobar señala que

El postdesarrollo significa la creación de un espacio/tiempo colectivo en el cual:

- El «desarrollo» deje de ser el principio central que organiza la vida económica y social.
- Se cuestione efectivamente la pre-eminencia del concepto de crecimiento económico y éste como meta.
- Se deconstruya la matriz cultural de donde proviene el desarrollo y su historicidad (visión dominante europea de la modernidad).
- Se desarticule paulatinamente en la práctica el modelo de desarrollo basado en la premisa de la modernización, la explotación de la naturaleza como ser no vivo, los mercados, la exportación, y la acción individual.
- Se reconozca una multiplicidad de definiciones e intereses alrededor de las formas de sustento, las relaciones sociales, y las prácticas económicas.
- Se diseñen políticas desde la relacionalidad entre grupos humanos y entre éstos y la naturaleza; es decir, se proceda desde un principio de cosmovisiones relacionales (como las que subyacen en las cosmovisiones y prácticas de muchos grupos indígenas, negros, y campesinos, y en las formas comunales de algunos urbanos, así como en la ecología), en vez de la cosmovisión dualista que separa seres vivientes de no vivientes, lo humano de lo no humano, individuo y comunidad.
- Se establezca un diálogo intercultural alrededor de las condiciones que podrían devenir en un pluriverso de configuraciones socio-naturales, es decir, en una multiplicidad de propuestas y visiones (ej., liberales y comunales, capitalistas y no capitalistas, etc.).
- Se propenda por formas de integración regional autónoma basadas en criterios ecológicos (por ejemplo el biorregionalismo), de desarrollo aut centrado (no dictado por los requerimientos de la economía mundial), a niveles sub-nacionales, nacionales, regionales y globales.

En este recuento de elementos, Escobar realiza una magnífica síntesis de su pensamiento, que además es un resumen de sus aportaciones fundamentales, producto de lecturas de autores de diversas regiones del mundo así como de sus reflexiones derivadas de su cercanía con actores diversos, entre ellos con los movimientos sociales importantes latinoamericanos. Sin poner en duda el valor que tienen



como aportaciones para la construcción de alternativas al desarrollo, vale la pena señalar algunos aspectos sobre los que es necesario tejer fino, y esclarecer significados, para no caer en equívocos e inclusive reproducir, involuntariamente, lo que se pretende evitar.

Por lo menos distingo cuatro elementos sobre los que debemos reflexionar: la caracterización y valoración de los saberes que provienen de la otredad desconocida o minorizada por la modernidad; la traducción como elemento fundamental para la interacción entre sistemas de conocimientos distintos; la posición respecto a la noción de interculturalidad (según provenga del multiculturalista o de los movimientos indígenas y descolonizadores), y la importancia de la noción de hibridación que Escobar aplica, por una parte, para explicar las experiencias (exitosas) de reacción de las poblaciones locales ante el desarrollo; y por otra, para caracterizar ese conocimiento “otro”, que se pretende obtener con el Postdesarrollo, visto como período de transición y, por tanto, proclive a la hibridación.

En la apretada síntesis vista arriba que nos regala Escobar, está implícita su adscripción a la utopía de “intervenir decisivamente en la discursividad propia de las ciencias modernas” para configurar otro espacio para la producción de conocimientos que permitan el surgimiento de «un paradigma otro» y de «mundos y conocimientos de otro modo», y un «conocimiento otro» (Escobar, 2003), precisamente como producto de la interacción entre quienes detentan los conocimientos convencionalmente considerados científicos y occidentales, y los actores de mundos diferentes cuyos conocimientos se inscriben con cosmovisiones distintas, sean estos indígenas, negros o campesinos, entre otros. Proceso transitorio que califica como intercultural, y que derivará en un producto híbrido, capaz de superar, en lo local, lo regional, lo nacional y hasta en lo global, la imposición de la modernidad y el desarrollo, para construir alternativas fuera de la dicotomía que enfrenta lo tradicional con lo moderno/occidental.

Sobre los conocimientos de la otredad y la necesidad de su traducción:

En el contexto de los planteamientos de Escobar antes vistos, vale preguntarse por el carácter y el valor que ha de otorgarse a los conocimientos de los subalternos, en el postdesarrollo, así como sobre la intencionalidad, las condiciones y las reglas que han de regir un nuevo tipo de interacción entre actores con sistemas de conocimientos distintos en condiciones de asimetría; lo mismo que sobre la finalidad y el producto que se obtendrá de tal interacción.

Lo anterior es relevante ya que —como señala la UNESCO—, si bien los conocimientos locales e indígenas: *a)* hacen referencia al saber, las habilidades y las filosofías desarrolladas por sociedades de larga historia de interacción con su medio ambiente; *b)* son la base para que los pueblos rurales e indígenas tomen decisiones en aspectos fundamentales de su vida cotidiana; *c)* forman parte integral de un sistema cultural que combina la lengua, los sistemas de clasificación, las prácticas de utilización de recursos, las interacciones sociales, los rituales y la espiritualidad; y *d)* son importantes para la diversidad cultural mundial y el desarrollo sostenible adaptado al modo de vida local³; lo frecuente es que, a pesar de esa concepción, a tales sistemas de conocimiento se les otorgue discursiva y prácticamente menos valor en comparación con los conocimientos científicos; de allí que deban ser subsumidos, mezclados, traducidos, y en última instancia integrados a los sistemas de conocimiento científico lo mismo que a las dinámicas sociales marcadas por la sociedad dominante, para su utilización en bien de la sociedad en su conjunto. Así a los conocimientos subalternos —ancestrales, tradicionales, indígenas, populares, *folk* o locales, o de cualquier otra forma que se les denomine—, se les caracteriza generalmente como conocimientos —o saberes— empíricos, producto de la experiencia y la repetición milenaria; que poseen métodos de transmisión orales, cuya eficiencia se adquiere y valida de generación en generación sobre la base práctica del acierto y el error; y que de tal empirismo se deriva la percepción del mundo,

³ <http://www.unesco.org/new/es/natural-sciences/priority-areas/links/related-information/what-is-local-and-indigenous-knowledge/>



base para afirmar lo que existe y no existe. Es decir, que los conocimientos de la otredad se suponen carentes de formas de experimentación, sistematización y validación, y su existencia y efectividad se supone práctica y limitada al lugar o región donde se producen. En contraste, a los conocimientos científicos se les reconoce como acercamientos críticos sobre la realidad, que se adquieren a través de métodos de investigación precisos con procedimientos rigurosos de sistematización, comprobación y extensión o divulgación; y cuya racionalidad, profunda y acertada, tiene como base una reflexión filosófica de tipo universal, que significa, explica y transforma el mundo en su conjunto; de allí su carácter y valor universales.

De esta forma, la trayectoria del contacto moderno entre saberes hegemónicos y subalternos nos indica que aquellos producidos por la otredad deben ser “traducidos” para su comprobación, ratificación y validación científica, antes de ser incorporados a las ciencias occidentales, liberándolos, generalmente, de aquellos elementos incómodos; es decir de los componentes culturales, religiosos e ideológicos incomprensibles e improbables por la verdad científica (Pérez Ruíz y Argueta, 2011). O bien se folclorizan para la educación y el consumo cultural y turístico, impulsados por las políticas multiculturalistas de la tolerancia a la diversidad cultural.

Inclusive en el reconocimiento que hace la UNESCO de estos conocimientos para sus políticas de ciencia, tecnología e innovación, permea el sentido práctico, utilitario y neutro de su incorporación a los conocimientos y técnicas universales, para su utilización en “bien de la humanidad”:

Las sociedades del conocimiento se basan en distintos tipos de conocimientos en los cuales la ciencia ocupa un lugar central, pero no único. Los conocimientos locales, también conocidos como conocimientos tradicionales o saberes ancestrales, únicos para (o de) una cultura o una sociedad, han sido la base para la agricultura, la preparación de alimentos, el cuidado de la salud, la educación, la conservación y otras actividades que sostienen las sociedades en muchas partes del mundo, de manera sostenible. Uno de los desafíos pendientes en la región es la incorporación de los sistemas de

conocimientos indígenas y tradicionales a las políticas de CTI, con el objeto de contribuir más extensamente al bien común. Si bien varios países han puesto en marcha instrumentos de política de CTI (Ciencia, Tecnología e Innovación) en este sentido, aún se requiere avanzar en el intercambio, la identificación de buenas prácticas y la difusión de las acciones existentes en la región.⁴

Se trata de una fórmula de incorporación de los saberes tradicionales a las políticas globales del conocimiento científico, que de forma optimista podríamos calificar como producto de la interculturalidad en boga, bajo la fórmula de la “hibridación”; pero que analizada a profundidad, no se preocupa por el carácter expropiatorio de tal incorporación, y menos se pregunta por las condiciones que perpetúan la subalternidad de quienes produjeron esos conocimientos.

No poner atención en el estatuto epistemológico que se le brinda a los conocimientos llamados ancestrales (cuando son de indígenas) o populares (cuando son de sectores urbanos), y no reflexionar sobre el régimen de conocimiento que enmarca y contextualiza los procesos de interacción entre sistemas de conocimientos distintos en condiciones de asimetría, oculta, entre otras cosas, los procesos de minorización de los conocimientos subalternos a favor de los hegemónicos. Procesos que suceden en el momento del contacto al desencadenarse invariablemente operaciones de reconocimiento. Es decir que, como en todo contacto interactivo entre grupos culturalmente distintos, en el momento del contacto se ponen en marcha, por una parte, procesos cognitivos que llevan a los sujetos a clasificar, categorizar y adscribir los atributos de los otros, y sus sistemas de conocimiento; y por la otra, procesos evaluativos, con los que se califican (positiva o negativamente) y se aprueban o desaprueban los atributos, las señales, que se emplean para identificar, descifrar y calificar a los otros, que así resultan clasificados. (Giménez, 2003) Lo cual se traduce en prácticas sociales que permean las interacciones e influyen en el conjunto de dimensiones de la vida social.

4 www.unesco.org/new/es/office-in-montevideo/ciencias-naturales/ciencia-tecnologia-e-innovacion/conocimientos-locales-y-tradicionales-y-politicas-de-cti/



En la actualidad debiera ser evidente cómo una definición/clasificación exógena impuesta desde el poder, que se presentase como si diera cuenta de un hecho natural y objetivo, oculta los procesos mediante los cuales se construye la organización social y simbólica de las diferencias así como los mecanismos que operan para imponerla; y cómo, por tanto, se hacen invisibles los procesos de clasificación y etiquetación en virtud de los cuales se asigna a un grupo cualidades que los inferiorizan, produciendo, por ejemplo procesos de etnicización. Según Poutignat y Streiff-Fenart (1995) el hecho de la nominación, de nombrar al otro, en contextos de asimetría y dominación, constituye un aspecto revelador de las relaciones interétnicas, en la medida que evidencia uno de los mecanismos de la etnicización, al tiempo que es en sí mismo un hecho productor de etnicidad. Es decir, que en situaciones de dominación, la imposición de una etiqueta por parte del grupo dominante tiene un poder preformativo, ya que el hecho de nombrar tiene el poder de hacer existir en la realidad y mediante diversos mecanismos sociales a una colectividad de individuos, sin que importe que los individuos, así denominados, se autodenominen de otra forma, tengan otra identidad, o incluso se opongan a su clasificación y a su pertenencia a esa nueva colectividad asignada. La propia etiqueta de ser étnicos que acompaña a muchos de los grupos y pueblos subalternos, lleva implícita esa inferiorización que los cataloga como parte de la otredad (Pérez Ruiz, 2007).

En ese sentido, la minorización y la estigmatización de los conocimientos tradicionales hechas desde la ciencia como saber hegemónico, es lo que ha generado que sean considerados empíricos y orales —producto de prácticas repetitivas, de acierto y error, y transmitidos sólo de boca en boca—; negándoles los demás componentes propios de cualquier proceso cognoscitivo; y omitiendo las formas complejas que durante miles de años los diversos pueblos del mundo han desarrollado para generar, comprobar sistematizar, transmitir, y conservar sus sistemas de conocimiento;⁵ incluso

5 Un trabajo que demuestra la falacia del empirismo en los conocimientos campesinos, puede leerse en Díaz Tepepa *et. al.*, 2011.

pudiendo abarcar amplias áreas culturales, que en ciertos momentos, y bajo ciertas condiciones de poder y hegemonía, también se constituyeron como universales frente a sus propios subalternos. Historia que tampoco debe olvidarse. Se trata, pues, de sistemas de conocimientos con formas propias de construcción, validación social y expresión que incluyen desde la formación de especialistas y la gestación de sofisticadas formas de escritura (plasmadas en papiros, textiles, códices, pirámides, esculturas, etc.) hasta la elaboración de complejos míticos, rituales y ceremoniales, a través de los cuales se conservan y transmiten; y que incluye, por supuesto, las instituciones y los mecanismos especializados y cotidianos para la generación del conocimiento.

Una tarea pendiente, por tanto, es re-caracterizar y re-valorar los conocimientos subalternos como principio para generar condiciones para la interacción, no asimétrica ni subordinada, entre actores con sistemas de conocimiento distintos, que redunde, entre otras cosas, en que sean innecesarios los procesos de “traducción” y “validación” de un sistema de conocimiento a otro; y se transite, en cambio, por procesos de construcción consensuada de significados, que sucedan bajo acuerdos y principios éticos y de justicia epistemológica y social. Se trata de retomar el camino marcado por de Sousa Santos (2007) para quien los procesos de transición/traducción deben implicar complejos procesos epistemológicos —inter-culturales e inter-epistémicos—, y darse sobre una base de “justicia cognitiva” y una ontología múltiple; pero para dejar atrás la traducción y avanzar hacia la construcción de encuentros entre actores con sistemas de conocimientos distintos, para construir acuerdos de legibilidad y de construcción conjunta de sentidos y significados, en aquello que se considere pertinente y para las finalidades que se acuerden horizontalmente.

Lo que necesariamente conduce a reflexionar sobre el tipo de interacción que se busca, y la finalidad de ésta.



¿Por qué la interacción para la hibridación?

Escobar propone la hibridación exitosa como ejercicio para el post-desarrollo. Pero ¿qué debe entenderse por hibridación y bajo qué criterios se puede calificar de exitosa?

En términos generales, lo híbrido ha sido ampliamente empleado en los estudios culturales y literarios, y se trata de una noción empleada para señalar el origen mixto, disímil, que ocupa espacios intersticiales, con mezclas, mestizaje y nuevas identidades sincréticas o entremezcladas. Lo propusieron Edouard Glissant, W.E. B. DuBois, Gloria Anzaldúa, Homi Bhabha, Guillermo Gómez-Pena, Stuart Hall, Gorge Lamming, E. Kamau Braithwaite, Michelle Cliff, Roberto Retamar.

Junto a las nociones de juego, fluidez, fusión y rizoma, vinculadas al postmodernismo, con la concepción de lo híbrido se propuso romper visiones estáticas y esencialistas sobre las identidades y las culturas, y desdibujar las fronteras y los límites estáticos entre lo culto, lo masivo y lo popular, vigentes para caracterizar los procesos culturales durante varias décadas del siglo XX. En América Latina su impulsor fundamental ha sido Néstor García Canclini, a partir de la escritura de su libro *Culturas Híbridas* (1990). Este autor empleó la noción de hibridez...

... porque abarca diversas mezclas interculturales —no sólo las raciales a las que suele limitarse “mestizaje”— y porque permite incluir las formas modernas de hibridación mejor que “sincretismo”, fórmula referida casi siempre a fusiones religiosas o de movimientos simbólicos tradicionales.

Desde entonces su uso se expandió profusamente en las ciencias sociales, en ocasiones para calificar, más que para explicar complejos procesos culturales.

Pese a tal impacto, han surgido, sin embargo, críticos a la noción de hibridez, tanto por su uso indiscriminado, como porque oculta o disfrazaba procesos sobre los que además deben tomarse posiciones

éticas y políticas. En América Latina dentro del campo académico lo han cuestionado Gilberto Giménez (2002), Carlos Reynoso (2000) y Pablo Alabarces (2012). Bajo el principio de que en el fondo todas las culturas son y han sido híbridas, se argumenta la poca capacidad heurística de la noción de hibridación por su sentido descriptivo, que no responde al qué, cómo, por qué y bajo qué relaciones de poder se dan los procesos particulares de interacción e intercambio cultural para producir la hibridación; ahorrándole a los investigadores el compromiso de dilucidar procesos y construir explicaciones. Giménez (2002), por ejemplo, considera que tal noción omite análisis rigurosos del cambio cultural y las asimetrías sociales, ya que se trata de una metáfora no explicativa, sin connotación de orden, composición o dominancia en la interiorización de los sujetos sociales; y en la que subyace una visión que usurpa el papel de la teoría y la sustituye por una engañosa evidencia empírica. Además de críticas como las anteriores, se han producido trabajos de investigación, con fuerte trabajo de campo, que demuestran las dificultades para romper con la tradición y entrar a la modernidad, así como la falacia de la fluidez entre las fronteras de las identidades, étnicas y de clase, cuando persisten las condiciones de exclusión y dominancia de un grupo sobre otro, de una cultura hegemónica sobre otra subalterna; y que evidencian lo poco que tienen de voluntario, de casual o de arbitrario las mezclas y las adopciones culturales. Y que, igualmente, ponen de manifiesto los conflictos y las luchas que se desarrollan, incluso dentro de un mismo grupo cultural, en torno a lo que debe permanecer, transformarse, adaptarse o adoptarse, así como sobre la importancia que tienen tales cambios y sobre cuáles deben ser sus significados.⁶

De parte de los movimientos indígenas en América Latina también existe desconfianza en torno a la noción de hibridación, ya que como proyecto se asocia a las políticas multiculturalistas sobre la tolerancia positiva de la diferencia cultural, que aboga, en última

6 Pérez Ruiz, 2014, por ejemplo, discute los cambios en la noción de ser joven entre los mayas de Yucatán, por influencia de los medios masivos de comunicación, las iglesias de diferente denominación y de la educación escolarizada, analizando el conflicto y la lucha por los significados que se suscitan entre jóvenes y adultos, y entre hombres y mujeres.



instancia, por un proyecto con predominio filosófico y político del liberalismo. Proyecto que, bajo la metáfora de la mezcla, omite dilucidar los procesos de imposición y dominio que condicionan por diversas vías los actuales procesos interacción y cambio cultural, y que es ajeno a las luchas autonómicas indígenas que buscan su reconstitución como pueblos que han sido colonizados. Para ellos la promesa de la hibridación equivale a un nuevo proyecto de asimilación e integración, asentado sobre la pérdida de sus cualidades culturales e identitarias distintivas.

En todo caso, los parámetros de lo que es o debe ser una hibridación exitosa, en los términos de Escobar, debería establecerse mediante el esclarecimiento de sus significados en términos de la autonomía política para decidir qué, cómo, para qué, en qué ámbitos y hasta dónde debe darse la hibridación, y en beneficio de quién, en prevención de sus consecuencias.

Los rostros de la interculturalidad

Interculturalidad y multiculturalismo, o interculturalidad *versus* multiculturalismo, es algo sobre lo que hay hablar cuando la interculturalidad se menciona como proyecto del postdesarrollo para construir modelos de vida alternos a la modernidad y el desarrollo.

El multiculturalismo nace en Estados Unidos en los años setenta del siglo XX como respuesta al fracaso del modelo integrador *melting-pot*, cuestionado por soslayar la discriminación de las minorías mediante la homogeneización cultural, reproducida por las instituciones, las políticas y los esquemas de pensamiento de la tradición liberal anglosajona. De allí que las políticas multiculturalistas se sustenten filosóficamente en la concepción ilustrada de la tolerancia y en el principio de diferencia del liberalismo político.

La tolerancia alude a una virtud ética de lo público: a la capacidad y a la disposición de respetar las diferencias, que consiste en no colocar las creencias propias como condición absoluta de la convivencia con el otro. Sin embargo, hay autores que proponen distinguir dos modalidades de tolerancia: la negativa y la positiva. La primera se re-

fiere a la capacidad de soportar la diferencia y aún la discrepancia en función de la convivencia como un valor importante, de modo que se tolera aunque no se comparte; la tolerancia positiva, en cambio, consiste en intentar situarse en el lugar del otro para compartir sus creencias y valoraciones desde dentro. La tolerancia como virtud cívica es, entonces, inseparable del ejercicio de la libertad de pensamiento y de la solidaridad social, además de que es condición de posibilidad para la democracia liberal (Arias-Schreiber, 2001). Como política pública, el multiculturalismo anglosajón busca, entonces, hacer operativas la tolerancia del pensamiento ilustrado en sus dos dimensiones, al proponerse incorporar a los diferentes como interlocutores válidos en el debate público, asegurando su equidad en el ejercicio de los derechos reconocidos jurídicamente. La incapacidad del multiculturalismo anglosajón para hacer operativas ambas dimensiones de la tolerancia en las políticas públicas fue lo que derivó en la interculturalidad, que enfatiza, precisamente, la tolerancia positiva. En ese marco, la interculturalidad anglosajona no implica una ruptura con el pensamiento ilustrado ni con el liberalismo político, sino que es un intento, basado en los grandes ideales de la Ilustración, para manejar razonablemente el conflicto de las identidades, mediante el ejercicio del diálogo y la negociación de los implicados. Agencias multilaterales y organizaciones de cooperación, desde esta posición, fueron las promotoras en América Latina de las políticas educativas multiculturalistas, encarnadas inicialmente en la educación indígena bicultural; mismas que resultaron insuficientes al propiciar, según su perspectiva, la formación de islas étnicas, sin diálogo intercultural, y bajo políticas tutelares. Para subsanar tales deficiencias surgió, entonces, la interculturalidad (Arias-Schreiber, 2001).

Según algunos autores, fue cuando sucedió la convergencia entre las demandas indígenas latinoamericanas y la difusión/imposición de las políticas multiculturalistas. Dietz (2003), por ejemplo, deriva la interculturalidad del multiculturalismo anglosajón como medida para extender su influencia hacia América Latina, donde dice que fue apropiado y reformulado bajo diversas influencias teóricas y empíricas. Para él, lo mismo que para Mateos (2008), los discursos



multicultural e intercultural son transnacionales, con acentos continentales, nacionales y regionales, producidos por la hibridación y la fertilización de las diferentes tradiciones disciplinarias de los protagonistas. Para él, en los años 90, los discursos multiculturales e interculturales, tanto en sus formas descriptivas como prescriptivas, migraron, no sólo entre los países anglosajones y los europeos del continente, sino entre éstos y la América Latina, que vivía un post-indigenismo.

Desde otra perspectiva, Juan C. Godenzzi (2005), Luis Arturo López (2001) y Fidel Tubino (2005) destacan el origen latinoamericano del concepto de lo intercultural, aunque también reconocen que surge en oposición a las políticas de integración y como respuesta a las deficiencias de la educación indígena bicultural. Para Godenzzi (2005), en el multiculturalismo de los Estados Unidos las preocupaciones se centran en hacer compatible el liberalismo —basado en el principio de la igualdad— con el derecho a la diferencia; de ahí que se aborden temas como los del universalismo y el particularismo, la igualdad y la diferencia, los derechos colectivos, la justicia etno-cultural, las políticas de reconocimiento, así como lo que se supone es la neutralidad del Estado moderno frente a la diversidad cultural. Análisis que, según él, omite reflexionar y se niega a poner a debate las bases materiales y socio-históricas que sustentan las reivindicaciones de las diferencias culturales; de modo que al limitarse a los aspectos político-simbólicos o meramente culturales, tales análisis resultan unilaterales y parcializados, y dejan fuera los contextos socio-políticos, económicos e históricos, centrales para explicar las dificultades de la convivencia y para responder a las exigencias de conseguir un trato igualitario entre los ciudadanos. En contraste, Godenzzi (2005) considera que, desde la perspectiva latinoamericana, lo intercultural no se limita a luchar por el reconocimiento y la reivindicación de las diferencias, ni busca establecer medidas que faciliten la asimilación de los pueblos indígenas o comunidades afro americanas (como lo hace multiculturalismo, en diversos grados y formas según el país); sino que apunta a cambiar las condiciones y las modalidades en las que se dan las relaciones e intercambios

sociales. Es decir, que se encaminan a refundar las naciones, y con ese sentido, la interculturalidad latinoamericana asume como característica definitoria la exigencia de la justicia social y cultural para los indígenas, y refundar, sobre la base del reconocimiento de los derechos indígenas y de la pluralidad, los Estados nacionales. López (2001), por su parte, considera que en Estados Unidos se apela sobre todo a la noción de educación multiculturalista, como vía para mantener el “*American way of life*” en lo que atañe sólo a la población inmigrante y no a sus poblaciones amerindias originarias. Se dirige, por un lado, hacia la reproducción de la condición multicultural y, por el otro, a facilitar el cruce de fronteras en beneficio de la sociedad envolvente. Como opciones alternativas, dice, ha surgido la pedagogía crítica dentro del discurso posmoderno y con un enfoque similar al de la interculturalidad en América Latina; aunque en los hechos se están transformando la sociedad y la cultura norteamericanas por el contacto con la población migrante. Y si bien López (2001) supone que existen similitudes entre el término de educación intercultural acuñado en América Latina y el empleado por algunos países europeos para abordar los problemas educativos generados por la creciente inmigración de población que llega de otros continentes, también existen diferencias significativas. Una fundamental es el contexto sociopolítico en que surge cada una de esas propuestas, ya que en los países europeos la interculturalidad busca asimilar a la población migrante al cauce de la cultura hegemónica, aunque planteándose el enriquecimiento de esta última con elementos de las culturas de los inmigrantes, como sucede en Francia, Holanda e Inglaterra. En otros casos, la educación intercultural se implementó para facilitar el funcionamiento de la sociedad y la cultura anfitriona, en el presupuesto de que la estadía de los inmigrantes, como trabajadores, fuera sólo transitoria, como sucedió en Alemania. En el contexto latinoamericano, en cambio, la educación intercultural se propuso hacer una relectura de la realidad nacional para saldar deudas históricas con las poblaciones indígenas originarias; por lo que la interculturalidad se propuso como un diálogo para el intercambio y la complementariedad.



En suma, la diferencia entre la perspectiva radical latinoamericana y la postmulticultural europea se ubicaría, sobre todo, en los propósitos de la interacción y del diálogo y del aprendizaje cultural: para los de la perspectiva postmulticultural, el objetivo del diálogo se centraría en construir espacios de encuentro e hibridación cultural, para que mediante el conocimiento, el intercambio cultural y el aprendizaje mutuo se reformulen o diluyan las fronteras hasta el punto en el que puedan construirse nuevas identidades; se trataría de que cada individuo se repensara desde la visión de otro, para encontrar puntos de contacto más que de diferencia y de confrontación. En este aspecto, se podría afirmar que el interculturalismo de la Europa continental se propondría superar las limitaciones de las políticas públicas multiculturalistas de corte anglosajón sustentadas en la tolerancia negativa (soportar la diferencia), para recuperar y enfatizar la tolerancia positiva; misma que si bien proviene también del pensamiento multicultural predecesor, consiste en intentar situarse en el lugar del otro para compartir sus creencias y valoraciones desde dentro. Para los latinoamericanos se trata de conseguir un diálogo respetuoso desde la diferencia, no para construir la hibridación, sino para negociar y regular, desde su fortalecimiento identitario, los intercambios y el enriquecimiento de su cultura. Para que eso pudiera suceder en términos de equidad, tendrían que modificarse las condiciones sociales y políticas que los han minorizado y subordinado, para que, dentro de un marco de retribución histórica y justicia social y económica, éstos pudieran fortalecer sus culturas e identidades propias, y desde allí, entonces, sí, dialogar con los otros otrora dominantes.

La perspectiva de la interculturalidad propuesta desde los movimientos indígenas de América Latina tiene, por tanto, una orientación anticolonialista que rebasa los límites de la interculturalidad educativa asociada con el multiculturalismo anglosajón y europeo. Y al enfatizar las condiciones de asimetría, desigualdad y dominación, y aún de explotación, dentro de las cuales se desarrolla en la actualidad el contacto multicultural, se propone transformar de raíz las bases de construcción societal para establecer así las condiciones

necesarias para un verdadero diálogo intercultural, que abarque la totalidad de los campos de la vida social (Pérez Ruiz, 2009). Le critican a la interculturalidad multiculturalista el hecho de omitir las condiciones estructurales de la desigualdad, la inequidad, la asimetría y la exclusión; el de propiciar una visión culturalista del conflicto, y el de encubrir la subordinación estructural entre sistemas de conocimiento hegemónicos y subalternos. La consideran desmovilizadora de la acción colectiva al promover la integración y la hibridación, y al proponer la renuncia de las identidades y a las culturas propias de los grupos y culturas subordinadas, operando a favor del proyecto modernizador global. En contraste, la interculturalidad liberadora, antihegemónica y anticolonial requiere “reposicionar” y fortalecer culturas y conocimientos indígenas locales. En esa medida debe resolver los problemas estructurales de asimetría y desigualdad; fortalecer el legado cultural de los pueblos subalternos; contribuir al uso estratégico y político de las culturas locales y regionales; y luchar por el establecimiento de políticas de reconocimiento y de justicia social, con miras a construir una sociedad diferente, diversa y plural, es decir, encaminarse a construir nuevos Estados.

El debate, desde esta perspectiva, se traslada, por una parte, hacia el *estatus* epistemológico de los llamados conocimientos indígenas, tradicionales, populares o locales, frente al estatuto de cientificidad y racionalidad que ampara al conjunto de los saberes generados desde las diferentes disciplinas validadas como científicas; y por otra, hacia la dimensión política de las relaciones entre pueblos subalternos, indígenas, campesinos, afrodescendientes, populares, etc. y los Estados nacionales, con miras a la construcción de espacios autónomos desde los cuales puedan éstos comunicarse e interactuar con los que ya no se supondrían grupos sociales, culturas y saberes hegemónicos.

4. Reflexión final

Hasta aquí hemos hecho una apretada síntesis de las propuestas de Escobar para el postdesarrollo, señalando la necesidad de esclarecer



el sentido de su propuesta para lograr construir un conocimiento “otro” y “mundos y conocimientos de otro modo”, alternativos a la modernidad y el desarrollo. Dejamos sobre la mesa cuatro aspectos fundamentales que vale la pena discutir a profundidad para evitar equívocos y avanzar en el camino: la reconsideración del carácter de los conocimientos subalternos y su necesidad de traducción para un diálogo con los saberes hegemónicos científicos, lo mismo que reconsiderar la hibridación como proyecto y la interculturalidad como vía para lograrlo, a la luz de la oposición que ello genera entre los movimientos indígenas latinoamericanos. Valga este ejercicio como abono para la construcción del pluriverso.

Bibliografía

- ALABARCES, Pablo, 2012, “Transcultururas pospopulares. El retorno de las culturas populares en las ciencias sociales latinoamericanas”, en *Cultura y Representaciones sociales*, año 7, núm. 13, septiembre, pp. 7-39, en www.culturayrs.org.mx (consultado marzo de 2013)
- Appadurai, Arjun, 1996, *Modernity at Large*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Arce, Alberto y Long, Norman, 2000, *Anthropology, Development, and Modernities*, London, Routledge.
- Arias-Schreiber, Fidel Turbino, 2001, “Interculturalizando el multiculturalismo”, en *Intercultural. Balance y perspectivas*. Encuentro Internacional sobre Interculturalidad, Fundación CIDOB, Barcelona. En: www.cidob.org (consultado en marzo de 2009)
- Dietz, Gunther, 2003, *Multiculturalismo, interculturalidad y educación: una aproximación antropológica*, Universidad de Granada.
- Dietz, Gunther y Mateos, Laura, 2008, *El discurso intercultural ante el paradigma de la diversidad*, UAM-I, México.
- Díaz Tepepa *et al*, 2011, “Innovar en la tradición. La construcción local de los saberes campesinos en procesos interculturales”, en Arturo Argueta, Eduardo Corona y Paul Hersch, *Saberes*

- Colectivos y diálogo de saberes en México*, México, UNAM-CRIM, pp. 235-124
- Escobar, Arturo, 2003 “«Mundos y conocimientos de otro modo». El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano” en *Tabula Rasa*, núm. 1, Bogotá, Colombia, enero-diciembre de 2003, pp. 51-86.
- 2005, El “postdesarrollo” como concepto y práctica social. En Daniel Mato (coord.), *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*. Caracas, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, pp. 17-31.
- 2012, *La invención del Desarrollo*, Editorial Universidad del Cauca, Popayán, Colombia.
- 2013, “Postdesarrollo, modernidad y otros mundos. Entrevista con Arturo Escobar”, de Miguel Mandujano Estrada, en *Revista Oxímora*, núm. 2, Universidad de Barcelona, pp. 233-246. En: www.revistas.uib.edu/index.php/oximoro/index (consultada en enero de 2013)
- García Canclini, Néstor, 1990, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Editorial Grijalbo y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Giddens, Anthony, 1990, *The Consequences of Modernity*, Stanford, Stanford University Press.
- Giménez, Gilberto, 2002, “¿Culturas híbridas en la frontera norte?”, en Fátima Flores (coord.) *Senderos del pensamiento social*, México, UNAM y Ediciones Coyoacán, pp. 37-52
- , 2003, “Las diferentes formas de discriminación desde la perspectiva de la lucha por el reconocimiento social”, en: www.cultuayrs.org.mx/seminario/bibliografia, consultada en abril de 2011.
- Godenzzi, Juan Carlos, 2005, “Introducción / Diversidad histórica y diálogo intercultural. Perspectiva latinoamericana”, en *Tinkuy*, Boletín de investigación y debate, núm.1, invierno, Sección de Estudios de la Universidad de Montreal. En: www.littlm.umontreal.ca/documents/REVISTA_TINKUY_1_000doc. (consultada en marzo de 2009)



- Lins Ribeiro, Gustavo y Escobar, Arturo, 2009, “Nota a la edición en español” en Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar, *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro del sistema de poder*, México, CIESAS, UAM, Universidad Iberoamericana y The Wenner-Gren Foundation.
- López, Luis Enrique, 2001, La cuestión de la interculturalidad y la educación latinoamericana”, Séptima Reunión del Comité Regional Intergubernamental del Proyecto Principal de Educación en América Latina y el Caribe, UNESCO, 2001, en: www.aulaintercultural.org/IMG/pdf/Lopez-UNESCO.pdf (consultada en marzo de 2009)
- , 2007, “Diversidad cultural, multilingüismo y reinención de la educación intercultural bilingüe en América Latina”, en Teresa Durán, Desiderio Catruquir y Arturo Hernández (comp.) *Patrimonio cultural Mapunche*, vol. II, Universidad Católica de Temuco, Temuco, Chile.
- Pérez Ruiz, Maya Lorena, 2007, “El problemático carácter de lo étnico”, revista CUHSO: *Cultura/ Hombre y Sociedad*, núm. 13, Temuco, Chile, Centro de Estudios Socioculturales de la Universidad Católica, pp. 35-55
- , 2009, “De qué hablamos cuando nos referimos a lo intercultural?”, en Laura Valladares, Maya Lorena Pérez Ruiz y Margarita Zárate Vidal (coord.) *Estados plurales. Los retos de la desigualdad y la diferencia*, México UAM-I y Juan Pablos Editor, pp. 251-288.
- , 2014, *Ser joven y ser maya en un mundo globalizado*, México, INAH (en prensa)
- y Argueta Villamar Arturo, 2011 “Saberes indígenas y diálogo intercultural”, en *Cultura y Representaciones Sociales*, México, Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM Año 5, núm. 10, marzo de 2011, pp. 31-56.
- Poutignat Philippe y Streiff-Fenart, Jocelyne, 1995, *Théories de l'ethnicité*, París, Presses Universitaires de France (Traducción de Gilberto Giménez, 2005).
- Santos, de Sousa Boaventura, 2007, *La reinención del Estado y el Estado plurinacional*, CENDA, CEJIS, CEDIB, Cochabamba, Bolivia.



Tubino, Fidel, 2005, “La praxis de la interculturalidad en los Estados nacionales latinoamericanos”, en *Cuadernos Interculturales, julio-diciembre*, vol. 3, núm. 005, Universidad de Valparaíso, Viña del Mar, pp. 83-96, en: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/552/55200506.pdf>