

## INTERCULTURALIDAD, INDIVIDUACIÓN Y CIUDADANÍA

**Galia Milenka Domic Peredo\***

*Los incas vinieron y nos conquistaron, luego los españoles vinieron y nos conquistaron, pero todavía nadie nos ha conquistado. Una mujer aymara*

### **Resumen**

La aparición en el discurso de las políticas públicas del concepto de interculturalidad y en las normas legales o constitucionales no tiene que ver solamente con el reconocimiento de que la realidad social de nuestros países se encuentra marcada por la diversidad cultural y la presencia de diferentes etnias.

En perspectiva a la fundación de nuestros países como estados nacionales, con una existencia de más de cien años, podemos decir que dicho reconocimiento es algo tardío. Es evidente que la primera incógnita que podríamos plantearnos ante este hecho es: ¿Por qué se tardaron tanto nuestros países en realizar dicho reconocimiento jurídico si la realidad “vívida” es otra? ¿De qué manera y por qué en las últimas décadas se plantea el problema de la interculturalidad como un tema importante para las políticas estatales?

Se propone en el presente trabajo es comprender la interculturalidad desde dos horizontes uno “institucional” abstracto y el otro como “vivencia” concreta. Esta diferenciación es resultado de la construcción de un sujeto abstracto, en el imaginario intelectual, como efecto ideológico de la modernidad.

### **Abstract**

The appearance on the public policy discourse of the concept of multiculturalism and legal or constitutional rules has nothing to do only with the recognition that the social reality of our countries are marked by cultural diversity and the presence of different ethnicities.

Looking ahead to the founding of our country as national states, with an existence of over one hundred years, we can say that such recognition is somewhat late. It is obvious that the first question that might come before this fact is Why it took both our countries in conducting such legal recognition if reality “lived” is another? How and why in recent decades the problem of multiculturalism as an important issue for state policy?

It is proposed in this work is to understand the intercultural horizons from two one “institutional” abstract and the other as “experience” concrete. This differentiation is a result of the construction of an *abstract subject*, in the imaginary intellectual, ideological effect of modernity.

**PALABRAS CLAVE:** Interculturalidad, sujeto abstracto, trabajo abstracto, mercancía, ideología, fetichismo, individuación, sujeto vinculado, ciudadanía, comunidades abstractas.

\*Especialista en Educación superior en el P.P.G.E.S.S, UMSA. Maestría en Estudios sobre la América Latina, Universidad de Toulouse- Le Mirail, Francia. Licenciada en Filosofía de la Universidad Humboldt de Berlín, Alemania. Diploma de alemán. Herder Institut, Leipzig-Alemania. Egresada en la Maestría de Epistemología y Metodología de la Investigación Social, Postgrado de Ciencias del Desarrollo (C.I.D.E.S). UMSA Egresada de la Maestría de Educación Superior: “Postgrado en Psicopedagogía y Gerencia Educativa de la Educación Superior en Salud” (P.P.G.E.S.S). UMSA-2003.

## 1. El boom de la Interculturalidad

En la Constitución Política del Estado boliviano, como en la de otros países latinoamericanos, se reconoció que la realidad social de nuestros países se encuentra marcada por la diversidad cultural y la presencia de diferentes etnias. Si realizamos un cálculo general del tiempo promedio de dicho reconocimiento estableceríamos que dicho periodo abarca apenas diez años. En Bolivia dicho reconocimiento se materializa en el Artículo 1º del Título Preliminar de Disposiciones Generales de nuestra Constitución, que data de 1995. En el Ecuador tal reconocimiento se lo realiza ya en 1979, y en Chile se lo hace con la promulgación de la denominada ley del indígena en 1993<sup>1</sup>.

En perspectiva a la fundación de nuestros países como estados nacionales, con una existencia de más de cien años, podemos decir que dichos reconocimientos son algo tardío. Es evidente que la primera incógnita que podríamos plantearnos ante este hecho es: ¿Por qué se tardaron tanto nuestros países en realizar dicho reconocimiento jurídico si la realidad vivida es otra? ¿De qué manera y por qué en las últimas décadas se plantea el problema de la interculturalidad como un tema importante para las políticas estatales? ¿Acaso la realidad social Latinoamericana, y la de cada uno de nuestros países, no se desarrollaba en una diversidad cultural y étnica hace más de cien años? ¿Cuáles son las condiciones sociales globales que condicionan el viraje de las políticas estatales educativas a tales problemáticas?

Resolver cada una de estas preguntas merece un estudio historiográfico que venimos aún realizando, por lo que hoy nos circunscribiremos a presentar simplemente ciertas apreciaciones metodológicas importantes, así como ciertas diferenciaciones conceptuales que pretenden facilitar la comprensión de aquello que se ha denominado “interculturalidad”, su contexto de problematización y formación.

El telón de fondo de las incógnitas aquí planteadas son los procesos educativos concretos en sus peculiaridades, pues la búsqueda constante de nuestras investigaciones es el conocimiento de los mismos para su transformación. Estamos conscientes que, además de las investigaciones cualitativas que venimos realizando, significan ya una modificación de las relaciones educativas,

---

<sup>1</sup> En el caso de la Constitución peruana se incluye un artículo en el que se postula que el Estado “reconoce y protege” la diversidad étnica y cultural. En el caso concreto boliviano la inclusión del artículo pertinente se realiza a través de la caracterización de la realidad del país, caracterizando al Estado boliviano como pluri étnico y multicultural. Tal vez las características peculiares de dicho reconocimiento sean diferentes, tal vez en el caso peruano exista esta mirada pasiva de parte del estado, a diferencia del caso boliviano. Pero al margen de estas definiciones, que pueden ser muy importantes en términos jurídicos, de una u otra manera existe el reconocimiento de la realidad culturalmente diversa que aparece en cierto período histórico.

no sólo porque somos parte de ellas como docentes universitarios sino porque ellas significan una toma de partido, una mirada que construye la realidad misma.

## 2. Interculturalidad vívida y abstracta

Bajo la misma línea de diferenciación que realizó R. Howard- Malverde, considero que para poder comprender mejor los discursos sobre la interculturalidad debemos diferenciar dos “planos”, dos horizontes a partir de los cuales se piensa la misma. Al realizar esta diferenciación describimos un imaginario que se construye en la mirada intelectual de investigadores, políticos y funcionarios del Estado en las últimas décadas. El mismo se establece como el sustento teórico que rescatará de la crisis en la que se halla sumida la democracia desde los años 90’s y posibilitará la construcción de ciudadanía, éste el discurso intelectual estatista y sistémico. El discurso de la interculturalidad y sus diferenciaciones (“positiva y negativa” (Albó, 2002:97) y “vívida”) son desde nuestra comprensión, un intento permanente de los Estados nacionales de construir ciudadanía en los intersticios del tejido social donde aún no se lo ha logrado.

La diferenciación entre interculturalidad negativa o “vívida” (Howard- Malverde, en: Juan Godenzzi, et al., 1999) o positiva es una diferenciación “metodológica” que realizan investigadores, intelectuales y algunos funcionarios estatales, que perciben el proceso de articulación entre diferentes formas civilizatorias que coexisten en la trama social de todos los Estados modernos. La diferencia entre estos dos conceptos de interculturalidad es prueba de la diferenciación percibida por los intelectuales entre el modelo moderno y el premoderno civilizatorio. Son las diferencias entre las relaciones sociales mercantiles modernas y las relaciones agrario campesinas las que son puestas en juego en el discurso sobre diferentes tipos de interculturalidad. Se trata de una diferenciación que ayudará a construir la “creencia” en la superación de un “sistema social” por otro. Se trata entonces de un efecto ideológico<sup>2</sup> del sistema mercantil moderno con el que irán configurando las políticas estatales. Este efecto supone el poner en marcha la supresión de un modelo civilizatorio que se considera inferior por otro mejor. En resumen, podemos señalar que el concepto de interculturalidad, el de ciudadanía y el de Estado moderno van de la mano.

Las diferentes interculturalidades y sus diferenciaciones las comprenderemos como un *efecto ideológico* del sistema mercantil moderno que se consolida en el imaginario estatal con el concepto de ciudadanía y se pone en acción en las políticas públicas. Esta diferenciación estratégica tendría la intención de reconocer la imperfección de la vida social y su superación gracias a la expansión de la gestión estatal. En la diferenciación de estos dos ámbitos de la interculturalidad: “ideal” y “vívida”, encontraremos la activación de la ideología del sistema mercantil moderno que hasta ahora en Bolivia sólo ha podido construir un “estado aparente” (Zavaleta). Será desde este supuesto que analizaremos como estas dos dimensiones son separadas y concebidas en el

---

<sup>2</sup> Tomaremos la definición de S. Žižek que define la ideología no como falsa conciencia sino como práctica basada en una ilusión, una creencia de carácter abstracto, que supone que las relaciones entre los sujetos deben ser relaciones entre iguales y libres.

imaginario de los intelectuales, los políticos y los funcionarios del cuerpo estatal, como efecto de la ideología del Estado moderno.

### 3. La ideología en la acción

Para descartar de inicio cualquier confusión que podría generarse cuando hablamos del concepto de ideología, definiremos la misma a partir de la interpretación realizada por Žižek (1992) a la fórmula planteada por Marx que señala: “ellos no lo saben, pero lo hacen”. El sloveno retoma la definición de la misma no como falsa conciencia o como un proceso errado de conocimiento. Žižek arranca la concepción de ideología del contexto del conocimiento para colocarla del lado de la práctica, es decir, del lado del ejercicio cotidiano de los sujetos. Tomando la frase de Marx, “Sie wiessen es nicht, aber sie tuen es” (ellos no lo saben, pero lo hacen. *La traducción es nuestra*), Žižek concluye que Marx no comprende el proceso ideológico como conocimiento errado de la realidad, sino como accionar bajo una “ilusión”. “... La ilusión no está del lado del saber, está del lado de la realidad, de lo que la gente hace” (Idem.:61). Cuando los sujetos asumen ciertas actividades en su quehacer diario bajo el principio de una ilusión (una creencia) es cuando se despliega la ideología. La realidad de su vida está determinada por este supuesto, ellos actúan en función de esa fantasía, poco importa al final que lo sepan o no, pues el verdadero efecto ideológico no está del lado de la conciencia sino del lado de la acción o la práctica, “no lo saben”, pero accionan bajo un principio abstracto. Lo fallido no es el proceso de comprensión de su existencia, sino *que realicen ciertas acciones bajo un principio regulador fantástico que diseña la misma*. Es en la práctica donde se hace la ideología. “Lo que ellos dejan de lado, lo que reconocen falsamente, no es la realidad sino la ilusión que estructura su realidad, su actividad social real”. (Idem.:61) Se ha desplazado de esta manera el proceso ideológico del lado de la acción social; los sujetos saben muy bien cuál es su condición social histórica, pero hacen, se comportan bajo una ilusión; este el primer momento del efecto ideológico. El otro momento del efecto ideológico es desplazar el conocimiento de lo concreto como algo fallido y así lograr la articulación del accionar de los sujetos bajo una ilusión, es decir, cuando la “creencia”, *de manera inconsciente*, estructura la propia realidad social.

Habiendo desglosado el eje de la producción de la ideología y la forma en que actúa en la realidad pasemos a analizar los conceptos sobre los cuales creemos encontrar exactamente este efecto ideológico, pasemos a describir la “fantasía ideológica” que construye el discurso y las acciones de los sujetos en las políticas públicas.

### 4. La interculturalidad “positiva” contra la “vívida”<sup>3</sup>

La diferenciación de un primer plano que nosotros caracterizaremos como “ideal” e “institucional” se presenta sobre todo en los discursos que emanan de las reformas estatales para la “modernización” del aparato estatal y la gestión pública, que fue diferenciado por los

---

<sup>3</sup> Cuando utilizamos el término interculturalidad vívida nos referimos al proceso de ejecución de la misma en la vida cotidiana. Ésta no ha concluido, está ejecutándose y por eso se presenta frente al ideal y abstracta como imperfecta, su propia movilidad la hace terrenal e impura.

intelectuales como la interculturalidad “positiva”. El otro plano separado fue el de la interculturalidad “vívica”<sup>4</sup>, aquella de la cotidianidad cambiante, contradictoria, que es la que los actores sociales vivencian y provocan, según los intelectuales. Ambos planos, desde la mirada de los articuladores de ciudadanía (los investigadores, intelectuales, etc.), se encuentran superpuestos y responden a diferentes acciones e intereses sociales. El plano abstracto, que nosotros denominamos “ideal” e “institucional”, es propio del cuerpo estatal y los intelectuales “orgánicos” (Gramsci, 1986) que lo instituyen y quieren encarnar. La interculturalidad “ideal” tiene una existencia abstracta, es un proyecto futuro, la “fantasía” que debía articular el relacionamiento entre las culturas<sup>5</sup>. Esta interculturalidad debe ser “bien” caracterizada pues se convertirá en el *deber ser* del sujeto. Esta creencia en la posibilidad de relaciones horizontales entre los sujetos al margen de sus diferencias sociales es el nudo del efecto ideológico de las políticas públicas y las articula como tales. En ellas se desarrollará de esta manera, un principio “ético” que condicionará la ejecución de las acciones de Reforma Educativa. Se va edificando una ética al estilo kantiano que apunta al saber hacer, a la forma “adecuada” de accionar bajo principios universales<sup>6</sup>. Esta ilusión la encontraremos también en el discurso de los docentes de base de las escuelas primarias, donde lo que prima en la “formación de los niños” por sobre el desarrollo de ciertas competencias lecto-escriturales, es que los mismos asuman su condición de iguales. No se trata por tanto de que los profesores los traten como iguales, pues de hecho no lo hacen, sino de que cuando ellos hablen de sí mismos o de los padres de sus compañeros no hablen de ellos de manera “discriminadora”<sup>7</sup>. Así la interculturalidad “ideal” o “positiva” sería propia del modo civilizatorio moderno, pensada, en la misma línea kantiana, es decir, como el deber ser a futuro, ésta la relación que debía mantener el individuo autónomo y la comunidad humana ideal o universal. Se trata de una “idea” reguladora que debe lograr conducir nuestros actos. Por tanto la interculturalidad positiva tiene una existencia ideal, existe de una forma abstracta general y proyectiva: en las leyes, en los principios de las políticas estatales, etc. Luis

---

<sup>4</sup> Esta diferenciación de la interculturalidad abstracta del discurso educativo y de la interculturalidad tal *como ella* es vivida no es mía, la adopté de los estudios etnográficos antropológicos realizados por R. Howard- Malverde y presentados en la compilación de Juan Gofdezzi, titulada: *Educación e Interculturalidad en los Andes y la Amazonía*, 1996. La autora presenta dicha diferenciación como el resultado de las investigaciones cualitativas realizada por ella en el Norte de Potosí- Bolivia.

<sup>5</sup> No debemos olvidar que algunos de los defensores de la interculturalidad asumen que esta no puede darse de manera inter-personal, ésta sólo se realiza entre culturas. Esto se debe fundamentalmente porque asumen que las relaciones personales como demasiado fluctuantes, en ellas no podría identificarse un “núcleo común” que hacen la sustancia o “esencia” (Speding) de esa cultura. A este fenómeno lo he denominado sustancialización cultural que es parte de otro de los efectos ideológicos de la modernidad a través del concepto de interculturalidad.

<sup>6</sup> Luis Tapia resume de manera adecuada la transformación del espacio político en un espacio propio del fuero interno de cada sujeto como espacio legislador individual, “despolitizador” y eliminador del espacio público, que cada uno cargaría consigo mismos actualizando la voluntad general, según la visión de Kant. Pues “Kant abstrae la política de la legislación, la vuelve ética, la filosofía política es ética” (Tapia, 2006:83).

<sup>7</sup> Este proceso de traslación en la práctica docentes de ciertos principios como el de igualdad y la formación bajos los mismos que supone para los “maestros” de sus niños, los trabajados de manera extensa en un capítulo de la tesis doctoral, “Percepciones docentes sobre interculturalidad” en el Programa no escolarizado doctoral que ejecuta el CEPIES-UMSA con la Universidad de Bremen Alemania.

Tapia señala: “En este sentido es un ideal de la razón práctica que sirve para jalar las acciones humanas hacia su realización, es una anticipación que no puede dar pruebas. La universalidad, entonces, es a la vez una condición a realizar en el futuro y el modo en que deben plantearse las acciones que aspiran a ella” (2006:83). La interculturalidad “positiva” debe actuar de esta manera, como universal regulador de las acciones docentes en los espacios educativos, tal la creencia de la mirada intelectual.

La otra interculturalidad, la vívida, pertenece al plano imperfecto e indeseable de la cotidianidad, donde los sujetos de manera irreflexiva e irracional la ejecutan. Es el plano de la vida aún salvaje del mundo cotidiano donde los sujetos aún no entran en la lógica abstracta del ciudadano, en la lógica abstracta del mercado. Este tipo peculiar de vivencia fallida, de relaciones sociales que no se sujetan a principios de igualdad universales, es a la que se ha denominado *interculturalidad vívida*.

En realidad estos dos planos, así diferenciados por los intelectuales, son resultado de comprender la realidad en su existencia dual: la ideal y la real imperfecta. Con ella evidencia la diferenciación de dos *topos* sociales en los que se articulan cosmovisiones y modos civilizatorios diversos y que los intelectuales bien reconocen. La formación social boliviana existe en la amalgama de las relaciones sociales diversas que vienen dadas por la imbricación de formas civilizatorias diferentes. Una ligada al modo civilizatorio moderno mercantil y la otra ligada al modo civilizatorio agrario, a esta conformación “abigarrada” Luis Tapia (Zavaleta, en Tapia, 2000) la ha denominado condición “multisocietal”. El reconocimiento de esta realidad en su configuración dual no es un problema a ser identificado por todos los planificadores de las políticas públicas y por los intelectuales, por el contrario es en relación a este reconocimiento que se puede hacer diferenciaciones ideológicas entre diferentes tipos de interculturalidad y planificar procesos de superación de esta condición. En otras palabras es el reconocimiento de la existencia de formas civilizatorias diversas que los lleva a diferenciar entre interculturalidad “positiva” y “negativa” o vívida y consecuentemente a la necesidad de superación de una de ellas en el marco de una noción teleológica desarrollista.

No olvidemos tampoco que el efecto ideológico no se ejerce al nivel del conocimiento de la realidad social sino al momento de poner en práctica las acciones para modificarla. El efecto ideológico no se da a nivel del conocimiento tal como lo señalamos más arriba. Por el contrario, gracias al reconocimiento no falaz de la realidad social “abigarrada” los intelectuales pueden hacer una diferenciación entre interculturalidad negativa (vívida) y positiva y pueden plantear acciones para erradicarla. Lo que pone en evidencia, una vez más que la ideología no es un falso conocimiento de la realidad, que ella no opera como una ilusión que distorsiona la misma. La ideología opera más bien en el proceso de “erradicación” de la interculturalidad vívida, que se relaciona con el modo civilizatorio agrario que “se debe superar”.

Pero volvamos a la caracterización de la interculturalidad vívida que tiene una existencia en el quehacer social, en la acción cotidiana, y que al no articularse con el proyecto “ideal” ético, es consecuentemente salvaje y contradictoria. Ambas interculturalidades se presentan como visiones, vivencias e “idearios” de contextos sociales opuestos. La primera, propia de los

intelectuales, de las clases medias urbanas que la reconocen como lo necesario; la otra propia de los grupos sociales marginados y discriminados en los que prevalece una cosmovisión agrario rural que habita en las urbes. La visión idealizada e institucional es propia de aquella cosmovisión occidental que defiende la democracia liberal (o revolucionaria), heredera del proyecto ilustrado, y que aboga por la construcción de cierto tipo de subjetividad *individualizadora*. Desde la mirada intelectual, la interculturalidad “vívida” es producto de las prácticas y las cosmovisiones animistas andinas y amazónicas con fuertes componentes del mundo agrario rural, que se deben modificar. Estas cosmovisiones agrarias discreparían fuertemente con la visión occidental moderna y defienden la construcción de una subjetividad “vinculada”<sup>8</sup>, que más adelante trataremos de caracterizar. Los grupos pertenecientes a la cosmovisión andina, si bien prevalecen en los espacios rurales, no dejan de tener una fuerte presencia en la vida cotidiana de nuestras ciudades y en los denominados pueblos o Markas, y son por eso reconocidos e interpelados. Estos grupos conforman conglomerados que buscan y activan acciones de resistencia a las tradiciones occidentales-modernas como parte de la supresión de su condición marginal y subordinada.

La reflexión idealizada en torno al intercambio de diversas culturas es propia de los procesos de reforma estatal y pertenecen a los intelectuales orgánicos (Gramsci, 1986), que al mismo tiempo se ven confrontados con la vivencia no horizontal de las relaciones sociales. Los sujetos que crean las teorías y las políticas públicas y creen en la *interculturalidad ideal* o positiva se ven atrapados por su propio discurso. Pues reconocen la existencia de diferentes pueblos con tradiciones e imaginarios diversos, pero los colocan en el horizonte de la interculturalidad “vívida” aun salvaje y que se debe “superar”. La única forma en que conciben la ejecución de la interculturalidad positiva es de manera institucionalizada, es decir, en el marco del estado moderno y sus instituciones: escuelas, universidades, gobiernos municipales y prácticas, sistema judicial, sistema electoral, en el marco del sistema democrático, etc. Crean, entonces, en todo el cuerpo estatal como alternativa para la realización de la interculturalidad “positiva” (Albo, 2002: 96) y a través de ella pretenden introducir los principios universales del buen comportamiento de los sujetos. No se busca en ningún caso la supresión de las diferencias sociales, las diferencias de clases o culturales, pues en el proyecto civilizatorio moderno basta con que los sujetos puedan reconocer las premisas del accionar correcto de manera racional, bajo principios universales, para encontrarse ya civilizados. El accionar de los sujetos se debe desplegar a nivel de la internalización de la condición igualitaria de los mismos, es decir, a nivel jurídico abstracto, uno no se remite a las diferencias irremediables de la condición social de los mismos.

Activan con ello el imaginario hegemónico del cuerpo estatal a través del cuerpo legal que éste proporciona, por tanto, desde una lógica “comprensivista”, es decir, inclusionista de aquellos territorios y sujetos no asimilados aún en el sistema democrático moderno. Se pretende así “educarlos” para lograr una conciencia de la necesidad de modificar su conducta cotidiana a

---

<sup>8</sup> La definición de sujeto vinculado la extraigo de las investigaciones preliminares realizadas por la antropóloga Alison Spedding, presentada en la ponencia: “El individuo vinculado: acción, culpabilidad y responsabilidad individual en los andes”, en: Revista de la Carrera de Filosofía, Quinta época, Nº 1, Diciembre del 2002.

través de la razón. Este proceso de “concientización” supone un proceso de conocimiento de “sí mismo”, de los otros y de cómo se debe vivir con ellos. Se trata entonces de lograr la construcción de una ética que se “internalice” en cada uno de los sujetos, a la Kant, para conducir su buena conducta. Este proceso de *domesticación racional* supone la individuación del sujeto; se pretende igualar la condición diversa social de los sujetos a través de su capacidad racional de decidir y accionar de manera universal, pues la universalidad actúa en cada uno de nosotros. Lo que convierte al sujeto en un “individuo” es la conciencia sobre sí mismo, sus actos y sus capacidades, esto lo hace libre: *la autoconciencia lo libera*. Por ello los procesos de *identificación* son propios de los procesos de individuación y serán una exigencia para la generación de procesos interculturales positivos. Clasifícate, identifícate, concóctete a ti mismo y podrás actuar de manera adecuada, en otras palabras, tratarás a los otros como quisieras que te traten a ti en tu diferencia.

Por ello detrás del concepto de “interculturalidad positiva” se encuentra un proyecto de expansión civilizadora con un imaginario construido de acuerdo a los parámetros capitalistas modernos. Uno de los ejes de esta forma civilizatoria, es por supuesto, la transformación del sujeto a través de su capacidad racional, de internalización por autoconocimiento de la *comunidad humana universal*, al estilo argumentativo de Kant. Esto significa que cada acción concreta debe subordinarse al proyecto universal humano. “Aunque la universalidad mayor no esté próxima cada acción debe tener una vocación universalista. En Kant la gran abstracción para el nivel de la razón práctica es la idea de la comunidad humana y no así la del contrato que es una categoría secundaria. No es la unidad política ya lograda, que es imperfecta, sino la universalidad por realizar, la gran abstracción del hombre” (Tapia, 2006:83). Este es el principio que rige la visión de la interculturalidad positiva o “ideal”, la posibilidad de que cada hombre pueda regular su accionar bajo el principio de igualdad universal del género humano, a pesar de que no se logre y las diferencias sociales y políticas no desaparezcan. Se trata por tanto de una igualación abstracta de los principios para el accionar.

Por ello todo proceso educativo “igualitario” es parte del proyecto civilizatorio mercantil moderno, pues lo que debe es informar para construir ciudadanía. Quién está bien informado actúa correctamente, tiene razón. Por tanto supone que son necesarios procesos de concientización en torno a lo que significa la verdadera interculturalidad horizontal. Sólo con procesos de capacitación y acciones que permitan comprender lo que la interculturalidad significa como proyecto democrático civilizatorio moderno se crea ciudadanía. La hipótesis que articula los procesos de capacitación es que estos sujetos aún no tienen la experiencia necesaria que los conduzca a un ejercicio “verdadero” de la democracia porque no comprenden la misma, aún carecen de “cultura democrática”<sup>9</sup>. La única forma de construir ciudadanía es la comprensión de las relaciones entre sujetos como relaciones entre “libres e iguales”, porque sólo

---

<sup>9</sup> Es muy frecuente, tanto en analistas políticos como en políticos de derecha escuchar que los bolivianos carecemos de cultura democrática, que a pesar de que nos hagan votar muchas veces y que asistimos a las urnas en mucho más porcentaje que los norteamericanos; la verdadera patria de la democracia es Norteamérica y nosotros no tendríamos cultura democrática pues aún no asumimos nuestras responsabilidades de manera individual y autónoma.

entre ellos se podrá lograr una interculturalidad horizontal. ¿Cómo funciona esta paradoja de “iguales pero diferentes”? ¿De dónde viene y a quién beneficia la igualdad y la libertad abstractas? ¿Cómo se generan los procesos de individuación de los sujetos?

## 5. La individuación de los sujetos base de la ciudadanía

Las nociones de *interculturalidad institucionalizada*, como las denominamos con fines metodológicos en el presente texto, son todas aquellas nociones y conceptos que aparecen como el “ideal” o el *deber ser* de la interculturalidad emergentes de las políticas educativas. Dicha conceptualización se encuentra muy ligada a la definición de identidad, individualidad y ciudadanía por lo tanto a la definición de cultura sustancializada<sup>10</sup>. Todas estas nociones se construyen a través de la construcción del *sujeto abstracto*, propias del modo civilizatorio moderno y por consiguiente se encuentran fuertemente ligadas al concepto de Estado y ciudadanía.

La interculturalidad definida de manera abstracto general, propia de los intelectuales ligados a las reformas estatales, se encuentra articulada con los procesos que denominaremos *procesos de individuación de los sujetos* en la modernidad, cuyo sustento es la construcción del sujeto abstracto. Los procesos de *individuación* los comprenderemos como una nueva forma de relacionarse de los sujetos en el mundo mercantil moderno. El sistema capitalista moderno no sólo produce un contingente masivo de mercancías sino al mismo tiempo genera un imaginario basado en las nuevas formas de existencia de las relaciones entre los sujetos que los constituyen como tales. El sistema capitalista mercantil “mediatiza” la construcción subjetiva, crea una nueva forma de proceder de los sujetos a través de su capacidad conciente<sup>11</sup>, de creación de “identidad”, de reconocimiento forzoso con una cultura, un Estado nacional, de “creencia” e ilusión en un sujeto individual: *genera el sujeto abstracto*. La existencia del sujeto se “mediatizada” a través de su condición ciudadana que debe contener principios universales. El sujeto concreto se realiza sólo en el marco de las relaciones mercantiles. Estas no sólo me hacen ver como una mercancía más posible a ser intercambiable, claro está por mi voluntad, mi decisión en mayoría de edad, sino que además me *instituyen* como “hombre libre”. La ideología del nuevo hombre en libertad tiene su efecto gracias a la forma en que intercambiamos nuestra “existencia”, en la

---

<sup>10</sup> Asumir que puede existir relaciones entre dos “culturas” es asumir que ambas existen de manera relativamente autónoma y/o por lo menos existe un núcleo invariante en las mismas, en resumen, ambas coexistirían de manera paralela. Lo que lleva a las teorías sociales a buscar ese invariante y trascendental núcleo de cada cultura que entraría en relación. Pues interculturalidad y sobre todo cultura presupone una identidad, un cierto núcleo trascendental del sujeto, que nos lleva nuevamente a las definiciones del “yo”, o de la subjetividad individuada moderna propias de occidente. La individuación es un proceso de “autoconocimiento”, en el que debemos encontrar nuestra identidad en una mecánica narcisista.

<sup>11</sup> Según Hegel, la conciencia de sí, es decir la identidad autoasignada, no es otra que la capacidad de “autoconocimiento” del sujeto. Tal como lo señala en la “Fenomenología del Espíritu”, un momento de la espíritu subjetivo es su capacidad de reconocimiento en el “otro”. Para nosotros ese “otro” en el mundo mercantil es el que impone la ley, es el Estado, que nos impone una mirada de nosotros mismos, o de uno mismo como realidad abstracta nos marca como sujeto abstracto.

medida que accionamos bajo el presupuesto (la fantasía) de nuestra libertad e igualdad. La estructura peculiar de la mercancía impregna no sólo la forma de auto-comprensión de los sujetos como “entes” libres, sino que es la base de su accionar, de su práctica.

¿Cómo se construye esta creencia en la libertad e igualdad que nos lleva a que “hagamos” todo *como si* fuéramos sujetos individuados? ¿Cómo se produce el “ente” ciudadano? La respuesta a esta pregunta la formuló Marx con la teoría sobre el proceso de fetichización de la mercancía, “síntoma” de la sociedad moderna como la describiría luego Lacan. *La forma en la que se construye el “valor” en el mercado es la clave para comprender por qué los sujetos nos comportamos fetichistamente.* Nos comportamos bajo el supuesto de que la realidad funciona con principios abstractos y nuestras acciones las hacemos funcionar de esta manera, bajo principios sustantivos. Pasemos a explicar este hecho de manera desarrollada.

## 6. Mercancía, fetichismo e individuación

Toda mercancía para poder entrar en el intercambio del mercado debe despojarse de sus cualidades peculiares que constituyen el *valor de uso*: el ser un objeto que pueda satisfacer alguna necesidad. “La utilidad de un objeto lo convierte en valor de uso. Pero esta utilidad de los objetos no flota en el aire. Es algo que está condicionado por las cualidades materiales de la mercancía y que no puede existir sin ellas. Lo que constituye un valor de uso a o un bien es, por tanto, la materialidad de la mercancía misma, el hierro, el trigo, el diamante, etc.” (Marx, 1980:4). La comprensión de la existencia del valor de uso no reviste ningún problema lo problemático será su relación con el valor de cambio. La transformación del valor de uso en las sociedades mercantiles es la de ser *valor de cambio*.

Tomemos ahora dos mercancías, por ejemplo trigo y hierro. Cualquiera que sea la proporción en que cambien, cabrá siempre representarla por igual en que una determinada cantidad de trigo equivalga a una cantidad cualquiera de hierro, v. gr.: 1 quarter de trigo = x quintales de hierro. ¿Qué nos dice esta igualdad? Que en los dos objetos distintos, o sea, en 1 quarter de trigo y en x quintales de hierro, se contiene un algo común de magnitud igual. Ambas cosas son, por tanto, iguales a una tercera, que no es de suyo ni la una ni la otra. Cada una de ellas debe, por consiguiente, en cuanto valor de cambio, poder reducirse a este tercer término” (Idem.:5)

La reducción de la mercancía a algo común es el proceso sobre el que se inicia la construcción del valor, el proceso de transformación del valor de uso en valor de cambio. Cuando encontramos ese algo que los hace equiparables, “... si prescindimos del valor de uso de las mercancías éstas sólo conservan una cualidad: la de ser productos de trabajo.” (Idem.:5). Lo equiparable de una mercancía con otra es una cierta cantidad de trabajo contenida en ella, al borrarse sus cualidades específicas se pueden comparar las mismas gracias al trabajo en ellas contenidas. Por tanto la condición para su equiparación es un proceso de abstracción doble; abstracción de sus cualidades específicas y abstracción del trabajo concreto que en ella se ha cristalizado. Para poder intercambiar una mercancía con otra que no es de la misma especie, es decir, cuyo valor de uso es

diferente, debo inicialmente poder igualar los tiempos reales que cada trabajador empleó para su producción en una media. Es decir, debo equiparar a través de un promedio el tiempo socialmente necesario para la producción de la mercancía. El proceso de igualación de los trabajos concretos en una media, es lo que se denomina “trabajo humano abstracto” (Idem.:6), habiéndose realizado esta primera abstracción del trabajo concreto puede la mercancía compararse con otra de diferente valor de uso, zapatos con sillas, etc. Una mercancía A con una mercancía B sólo puede existir en la medida que ambas tengan algo idéntico equiparable. Ese *idéntico* es lo que Marx denomina “trabajo abstracto”<sup>12</sup>. El trabajo abstracto es el promedio de diferentes trabajos concretos cuyo tiempo para elaboración de un producto es calculado, éste constituye el valor de cambio, que no puede existir sin el valor de uso.

Pero lo problemático de la relación de equivalencia es que sólo se puede dar cuando se compara diferentes productos, es decir, un zapato frente a una silla. Pues los zapatos entre sí ya han sido igualados por el tiempo socialmente necesario en función de un mismo producto, la igualación de todos los zapateros. Para poder equiparar un A con un B, el valor de uso de la mercancía debe expresarse *en su opuesto*, en el valor de uso de otra, es decir, a través de una “otra” mercancía. El valor de uso de B sirve de valor de cambio, “representa” el valor de A. Existe por tanto un proceso de mediación necesario para la construcción de valor, este acto es un acto de producción abstracta, pues se asume, en la lógica del mercado que un “tercero” debe conformar el valor de cambio.

En la *forma equivalencia* de la mercancía existe un problema: “... en ella el valor de uso se convierte en forma o expresión de su antítesis, o sea, del valor... La *forma natural* de la mercancía se convierte, pues, en *forma de valor*” (Marx, 1980: 23). El “pellejo” de una mercancía, su existencia en sus peculiaridades como valor de uso se convierte en “representación” de otra que no puede existir sin la forma de la otra. El cuerpo de la mercancía B se convierte en el valor de la mercancía A. Marx añadirá: “... el hombre se ve reflejado primero sólo en otro. Tan sólo a través de la relación con otro hombre Pablo como igual suyo, el hombre Pedro se relaciona consigo mismo como hombre. Pero con ello también el hombre Pablo, de pies a cabeza, en su corporeidad paulina, cuenta para Pedro como la forma en que se manifiesta el género hombre” (Marx, citado en Žižek, op.cit.: 51). Este es el principio del proceso de fetichización, la forma espejo de hacerse del sujeto en la medida que luego Pedro o Pablo se “creerán” hombres al margen de la relación, en la medida en que se sustantivizan los términos de la relación, se piensan “ser” sin el otro. El ejemplo que recoge Marx de Hegel es aún más explícito cuando habla de la relación entre rey y súbditos y es explicada de esta manera por Žižek:

“Ser rey” es un efecto de la red de relaciones sociales entre un “rey” y sus “súbditos”; pero –y aquí está el falso reconocimiento fetichista- a los participantes de este vínculo social, la relación se les presenta necesariamente en forma invertida: ellos creen que son súbditos cuando dan al rey tratamiento real porque el rey es ya en sí, fuera de la relación con sus súbditos, un rey; como si la determinación de “ser un rey” fuera una propiedad “natural” de la persona de un rey.”

---

<sup>12</sup> Cabe señalar que este no es el aporte de Marx, sino de los economistas ingleses burgueses.

Este primer momento del fetichismo es sólo eso, pues como veremos más adelante en las sociedades capitalistas esta independización de la condición del ser rey o súbdito ya no existe, los sujetos aparecen como *hombres libres e iguales*. Pero ya la independización paulatina del valor en su forma, como expresión de aquello que en su forma natural no puede relacionarse, que necesita la otra mercancía para valorarse, tiene la paradoja de hacer desaparecer su valor de uso a través del cual se pudo equiparar. Lo anecdótico de la construcción del valor es que los objetos en su existencia concreta no pueden existir para el mercado. Ellos necesitan, con un tercero, abstraer sus cualidades específicas para poder “ser”; se invisibilizan así en una abstracción “necesaria” las cualidades específicas del objeto y con ellas las peculiaridades de la producción del mismo. En última instancia se invisibilizan las condiciones sociales de vida de los sujetos que producen las mercancías, las cualidades de las mismas que hacen posible que tengan valor de cambio, que sean en último término mercancía. Más o menos como lo hace el Estado con los ciudadanos, para que cada uno de los sujetos nacidos en un determinado territorio tengan derechos, tengan una existencia, deben ser mediados por una comunidad mayor abstracta que es la de ser ciudadano. La existencia de la mercancía como la existencia del ciudadano están “mediadas” por un tercero.

Este tercero es un *ente abstracto*, que se independiza paulatinamente en el proceso de construcción del valor. Aquello que se construyó gracias a una equivalencia que se refería a las cualidades específicas de los objetos para satisfacer una necesidad, ahora *aparece independiente de esta condición relacional que la constituía*. La relación que produce el valor, es la manifestación de la comparación de un tiempo social promediado, parece existir fuera de la relación, al margen de las condiciones de producción de los objetos, de la fuerza de trabajo en condiciones concretas de ejecución. *El valor en su construcción tiene la paradoja de hacer desaparecer el eje de la construcción relacional con la que se construye*. B en tanto que forma del valor de A se piensa como independiente de A, en tanto que *la representa*, está en lugar de ella, produciendo el valor de ella. Pero la base de esa representación era la diferencia, es decir, el valor de uso, aquello que la hacía diferente a la otra mercancía, aquello por lo que podía representar a la otra. Es así que el dinero, que es sólo la representación del valor, se convierte en la “verdadera mercancía”, ella actúa como la encarnación del trabajo social. “Ya no puede ser substituido por la mercancía profana” (Idem.:95). Este es el juego fundamental de la fetichización. *Aquello que se constituye en una relación ahora aparece como independiente de la misma a través del mercado*. Tanto la dependencia de la existencia del producto como valor de uso y valor de cambio, presupone ciertas relaciones sociales concretas que no se dieron antes en la historia. Estas nuevas formas sociales de relación entre los sujetos no son otra cosa que una división social del trabajo muy desarrollada. “La transformación del producto en mercancía lleva consigo una división del trabajo dentro la sociedad tan desarrollada, que en ella se consuma el divorcio entre valor de uso y valor de cambio...” (Idem. 123). La otra cara de la construcción del mercado y con ella del valor de cambio es que la existencia de toda la realidad social, incluida la de los trabajadores, esté mediada por el mercado. Pues la única posibilidad de vivir del sujeto es vendiéndose. Además sólo tienen existencia aquellos productos liberados de su realidad concreta, así como cuando el trabajador es considerado fuerza de trabajo (mediada) sólo en el mercado. Marx colocará en un

pie de página de su obra *El Capital*: “Lo que caracteriza, por tanto, la época capitalista es que la fuerza de trabajo asume, para el obrero, la forma de una mercancía que le pertenece, y su trabajo, por consiguiente, la forma de trabajo asalariado. Con ello se generaliza, al mismo tiempo, la forma mercantil de los productos del trabajo” (Idem.:123).

El problema de la independización del valor (de cambio) como algo que existiera al margen del valor de uso, es decir, el *borramiento* de las cualidades específicas de los objetos gracias a que ellos solo sirven *como medio para representar el valor* de otro supone un proceso de *inversión*. Un proceso de inversión de la manera como se construye el valor. Si bien el valor se constituye solo gracias a que existen *diferencias* entre los objetos que construyen el valor de uso de una mercancía, gracias a que existen trabajos concretos, el *trabajo abstracto parece determinar cuasi independiente el valor*. Parece que él existiera al margen de las cualidades específicas de las mercancías y de los diferentes trabajadores que las fabrican y las condiciones en las que las producen, además de las necesidades concretas para la reproducción de la fuerza de trabajo, pues ésta *es transformada en abstracta a través de un promedio*.

Lo problemático de la construcción del valor, tal como señala Marx, es que para que el valor se construya se realiza una inversión. “Esta inversión por la cual lo concreto y sensible cuenta únicamente como forma en que se manifiesta lo general–abstracto, y no a la inversa, lo general – abstracto como propiedad de lo concreto, caracteriza la expresión del valor” (Marx citado en: Žižek, 1992: 60). Nosotros podemos añadir que en forma similar sucede con la construcción del sujeto moderno. Su condición de verdadera humanidad, de ser civilizado, está supeditada a su forma abstracta de existencia. El concepto de ciudadanía no sería otra cosa que el *sujeto abstracto* que las relaciones mercantiles requieren. Lo universal parece anteceder a los particulares; en lugar de elaborarse un concepto de subjetividad que es el resultado de la existencia concreta de los sujetos, se asume que el “ciudadano” es universal y antecede a las formas de relacionamiento de los sujetos. Claro está que este ciudadano debe independizarse, tal cual lo hace la mercancía, de sus cualidades específicas, de sus relaciones sociales concretas para ser universal, éste es el *proceso de individuación*. El individuo es la “esencia” de la existencia humana y antecede a la de los sujetos concretos en la modernidad. Es el sujeto sustantivado independizado de las relaciones que lo determinan y lo constituyen. El *sujeto moderno* en su condición de género humano debe estar supeditado a la creencia, a la ilusión de ser *igual* que los otros, liberado de su realidad social concreta a través del concepto de ciudadanía.

Pero volvamos a la construcción del valor. Solo la posibilidad de igualación abstracta de una mercancía con otra permite a la misma “ser”, es decir, existir como tal. El valor se da por esta inversión donde lo abstracto, el trabajo concreto convertido en una promedio como trabajo abstracto, determina el valor. Pero además la condición necesaria relacional de la construcción del valor *se olvida*. Esta abstracción, lograda por la condición reflejo de la existencia de la mercancía, donde la “otra” representa el valor de una mercancía con una cualidad específica, un valor de uso determinado, tiene la peculiaridad *de liberar al producto de su condición de producto natural*, de su existencia concreta como valor de uso, de sus cualidades específicas. Su representación libera a la mercancía de su peculiaridad concreta. Su autonomía está “mediada”

por el valor, que es una abstracción reflexiva de sí misma en otro objeto, que le permite equipararse, igualarse a otro; puede por tanto ser libre de intercambiarse azarosamente. Esta condición doble de la existencia del ente mercancía, una existencia abstracta que la libera de sus peculiaridades, *es el vértice de las concepciones modernas de las relaciones entre los sujetos*. Los sujetos modernos deben verse, ante los ojos del Estado y de ellos mismo, como equiparables, como iguales, tal como lo hace el mercado con los productos convertidos en mercancías. Se abstrae su realidad social concreta para hacerlos “libres”. Todos somos, frente al Estado como frente al mercado, sujetos desprendidos de nuestras características sociales concretas; ante la ley todos somos iguales. Esta condición de igualdad presupone la creencia de una independencia efectiva de las redes sociales que nos atan y nos producen. Una cualidad que se construyó de particulares, de sujetos concretos y/o de trabajo específicos, se ha convertido en el fantasma universal que articula nuestra condición de “individuos”. La única forma en que podemos lograr “ser libres” e iguales es cuando somos abstraídos en nuestras relaciones concretas de existencia social. El *trabajo abstracto*, traducido como fuerza de trabajo humana (promediada), nos otorga el valor de poder ser intercambiables por otro y en un otro. *Condición de la individuación es la pérdida de la condición relacional de nuestra existencia*. Creemos que somos independientemente del otro que nos constituye. Creemos más en nuestra representación abstracta “ciudadana” como única posible para nuestra existencia.

En otras palabras, el *sujeto individuado* es una forma nueva de constelación de las relaciones sociales, las cuales “obligan” a los sujetos a identificarse a sí mismos como entes biológicos, psicológicos y sociales “libres” e “iguales”. La construcción del individuo es un proceso propio de la sociedad moderna que se encuentra estrechamente ligado al concepto de ciudadano y Estado nacional. La modernidad en su peculiar forma de producción masiva de mercancías implica la creación de un sujeto que pueda disponer en primer lugar sobre su cuerpo, y sus capacidades psíquicas de manera autónoma. Marx señala que, “... la fuerza de trabajo sólo puede aparecer en el mercado, como mercancía, siempre y cuando que sea ofrecida y vendida como una mercancía por su propio poseedor, es decir, por la persona a quien pertenece. Para que éste, su poseedor, pueda venderla como una mercancía, *es necesario que disponga de ella*, es decir, *que sea libre propietario de su capacidad de trabajo*, de su persona” (Idem.:121). Claro está sólo si las relaciones de servidumbre propias de las relaciones sociales premodernas no lo aten a un amo en relaciones plenas de peón. Esto supone que los sujetos que se encuentran en el mercado aparecen no solo como sujetos “libres” sino además como propietarios: uno posee el dinero para comprar la fuerza de trabajo y el otro posee una parte de sí mismo sobre la que pueda disponer, *su fuerza de trabajo*, entendida ésta como: “... el conjunto de condiciones físicas y espirituales que se dan en la corporeidad, en la personalidad viviente de un hombre y que éste pone en acción al producir valores de uso de cualquier clase”(Idem.:121). Se trata entonces de una capacidad de administración de las capacidades corporales de las que el sujeto “cree” apropiarse para *comportarse* frente al comprador como “igual”. Además debe saber administrar esta *supuesta fracción de sí mismo para venderla* y no accionar de esta manera frente a sí mismo como un sujeto escindido, que puede separar su fuerza de trabajo de los procesos de existencia y reproducción de la misma. La función ideológica fetichista es justamente ésta, trabajador se comporte frente a sí mismo como propietario de una parte de sí mismo, *se asume de manera*

*abstracta en el momento de venderse “parcialmente”, pues el no puede venderse sino asumiendo que vende una fracción de sí, pues si se vendiera totalmente no podría actuar como propietario de algo, el debe vender solo una parte de sí. El reconocimiento de esta necesidad de autoidentificarse como sujeto escindido y administrador de una fracción de sí es el mecanismo pedagógico fundamental de la ideología mercantil. “El poseedor de la fuerza de trabajo y el poseedor del dinero se enfrentan en el mercado y contratan de igual a igual como poseedores de mercancías, sin más distinción ni diferencia que la de que uno es comprador y el otro vendedor: ambos son, por tanto, personas jurídicamente iguales” (Idem.:121).*

Se genera de esta manera un espacio “jurídico” de igualdad, creando luego, en el imaginario de los sujetos, *la ficción de independencia de los mismos*. Como si la capacidad de producir del sujeto pudiera existir al margen de sus otras condiciones de vida social (formas específicas por las que se genera desde las bio-psicológicas: comer, dormir, vestirse, hasta las “culturales”, etc.). Esta condición de *independización* de una parte de sí mismo (fuerza de trabajo), que estructura la disposición de venta de las capacidades corporales y psíquicas del sujeto *lo hace individuo, y lo hace actuar como dividido: actuar como propietario de algo que pareciera se puede vender de manera independiente del resto de sí mismo*. El sujeto se hace “individuo” en el mercado cuando se concibe escindido en su corporeidad y se administra bajo este principio. Libera un fragmento de él mismo para poder actuar como propietario en igualdad de condiciones para el mercado. Este hecho de actuar de manera ficticia o fetichista (he aquí el efecto ideológico en la actividad de vida del sujeto) supone que previamente él no posea nada más que pueda vender. Marx explicará de esta manera cómo, en el mercado, todos somos poseedores de algo que podemos intercambiar otorgándonos el principio de independencia y cómo para que el sujeto sea plenamente *moderno* tiene que estar *liberado doblemente*:

Para convertir el *dinero* en *capital*, el poseedor de dinero tiene, pues, que encontrarse en el *mercado, entre las mercancías, con el obrero libre, libre* en un doble sentido, pues de una parte ha de poder disponer libremente de su fuerza de trabajo como de su propia mercancía, y, de otra parte, no ha de tener otras mercancías que ofrecer en venta; ha de hallarse, pues, *suelto, escotero y libre* de todos los *objetos* necesarios para realizar por cuenta propia su fuerza de trabajo. (Idem.:122)

La producción capitalista de mercancías necesita crear una mercancía más, *el sujeto individuado*, crédulo en ser poseedor de su propio cuerpo, capaz de aparecer en el mercado como poseedor de sí mismo. Y la figura jurídica que lo respalda es la ciudadanía. Sólo el espacio abstracto del Estado nación permite la independencia “abstracta” del sujeto de su realidad sociocultural concreta que lo produce en su integralidad, pues *la fuerza de trabajo* no se produce de manera aislada, tal como se presenta en el mercado. Sin embargo el mundo moderno necesita crear la “creencia” en la independencia de la red de relaciones actuales y pasada por las cuales se constituye el sujeto. Solo esta “ilusión” de independencia permite que el sujeto se administre a sí mismo, o mejor aún que administre su fuerza de trabajo de manera autónoma. La ideología tiene efecto justamente porque hace que el sujeto actúe bajo esta ilusión de ser autónomo y propietario de su corporeidad viva.

Al convertir el Estado al sujeto en ciudadano con igualdad de derechos (políticos) independientemente de su condición real concreta de vida, crea al sujeto que el mercado necesita: el *sujeto individuado*, el *sujeto abstracto*. Por tanto ¿a quién beneficia la creencia en la libertad y la igualdad? La ciudadanía no permite desigualdades, pues ésta debe proporcionar un cuerpo legal que permita a todos *verse* iguales. Si existen diferencias entre los ciudadanos ellas deben ser nuevamente instituidas, abstraídas en grupos ellas deben ser asimiladas en otro cuerpo legal subordinado por el primero, *el de la ciudadanía nacional única*. El Estado borra las diferencias en pro de la constitución de un sujeto “libre”. Libertad e igualdad son condiciones conexas que el Estado moderno puede generar en un determinado territorio, para todos quienes han nacido en el mismo las ejerciten. El “individuo” se crea entonces de una condición jurídica abstracta de igualdad que el mercado requiere y se hace efectiva, se realiza, en el reconocimiento de ciertos derechos de manera escalonada.

El ser jurídico (abstracto) instituido en normas y leyes le otorgan al sujeto *la capacidad de disponer sobre sí mismo* en igualdad de condiciones independientemente de sus lazos sociales. El “individuo” existe en la medida que le son reconocidos derechos generales, dicho con precisión, “derechos civiles” por parte del Estado nacional o plurinacional.<sup>13</sup> Sólo el sujeto desvinculado de su condición concreta puede ser “libre”. Esta libertad abstracta le permite la gestión de su fuerza laboral de manera autónoma en el marco del territorio estatal, bajo *la condición que pueda hacerse responsable de sí mismo* como individuo y no como colectivo (no como parte de un grupo social histórico concreto) por tanto cuando en la sociedad moderna se habla de libertad se comprende ésta como la *capacidad abstracta* de gestionar, de negociar con su propio cuerpo, como propietario del mismo, en “igualdad” de condiciones frente a otro, el comprador.

## 7. La individuación: la condición del sujeto abstracto

Hacerse responsable de sí mismo no es una metáfora, pues como lo señala Marx, esto significa administrar su corporeidad viva asumiendo que la misma es suya. Es decir el desarraigo de su realidad socio-histórica concreta es la condición de posesión de sí mismo, es asumir su existencia al margen del género humano. *Ser y desplazarse* autonomamente disponer de sí mismo como propietario, en los límites del Estado “nación”, es parte de los procesos de individuación. *La individuación de los sujetos es un proceso necesario de la consolidación de los Estados nacionales propia de los procesos de mercantilización de las relaciones sociales en la modernidad.*

Los procesos de individuación de los sujetos son los procesos jurídicos que los Estados nacionales ejecutan para existir como sistemas sociales modernos, es decir, mercantiles. La transformación de sujetos jurídicos iguales y libres otorga al sistema capitalista mercantil los “individuos” que necesita: los ciudadanos. Sin reconocimiento de derechos iguales para todos

---

<sup>13</sup> No debemos olvidar que la palabra nación viene de nacido en algún territorio. Por tanto quienes tiene determinados derechos son los nacidos en cierto espacio concreto que se regula bajo ciertas leyes instituidas por los Estados.

los “hombres” del territorio nacional, *no se instituye individualidad*, por tanto se obliga al sujeto a perder el vínculo social histórico, para que sea consecuentemente “libre”. El individuo es la construcción del *sujeto abstracto* que el capital y el mercado necesitan. El Estado ha transformado al sujeto en “soberano” para el mercado, bajo la ilusión de posesión de su cuerpo. Con la transformación del sujeto en mercancía, con su individuación, nos encontramos con el proceso de la transformación *del hombre en un ser abstracto*. El sujeto sólo puede convertirse en mercancía porque es equiparado por su capacidad de trabajo (manual o intelectual). Indistintamente del trabajo que realice el individuo se convierte, en el marco de las relaciones mercantiles que transversalizan las relaciones sociales en los Estados modernos, en “fuerza de trabajo”, que se cree como una fracción administrable de sí mismo. La condición de individuación jurídica de los ciudadanos gracias a su aparición como fuerza de trabajo, convierte a los mismos, en *sujetos abstractos*, en trabajadores abstractos. El promedio de ese tiempo socialmente necesario, ese proceso de abstracción, es el que genera no sólo el trabajo abstracto sino al *sujeto abstracto*, al *sujeto fragmentado*, *propietario ficcional de una fracción de sí mismo*. El fraccionamiento del sujeto se visualiza en la separación espacial de su vida, la separación del lugar donde no es para sí sino para otro, y el lugar donde se genera su existencia. Una división espacial bien definida *para el mercado*, el lugar donde se regenera la fuerza de trabajo es el espacio privado y aquella donde desgasta la misma es el espacio público. El proceso de abstracción que crea la ciudadanía es el correlato necesario de las relaciones mercantiles de producción de la existencia humana, que escinden así el espacio público del privado.

Existe, por todo lo señalado, una simetría entre trabajo abstracto y ciudadanía. Las condiciones concretas de producción y renovación que son necesarias para renovar la capacidad para realizar la actividad laboral, los saberes, las técnicas generadas de manera colectiva se desplazan, se disciplinan y homogenizan, se institucionalizan, éste es el *efecto de creación de ciudadanía*. Este proceso de ciudadanización transforma al trabajador en *sujeto abstracto*, equiparable a cualquier otro sujeto que forme parte de las nuevas relaciones sociales mercantiles primero a nivel nacional y luego en la esfera internacional. Se ha transformado, gracias al borramiento de la realidad concreta socio-histórica de los sujetos, gracias a la escisión del sujeto en ciudadano universal: éste es el efecto del sistema capitalista (mercantil).

## **8. Transversalización del poder sobre el cuerpo: la taxonomía de las diferencias**

Los procesos de individuación no son provocados por la voluntad o conciencia de ningún sujeto social y grupo social concreto. Son procesos en los que todos los sujetos se han visto involucrados gracias a la preeminencia de las nuevas relaciones de producción y de propiedad que se inauguran con el modo de producción capitalista y que crean el nuevo imaginario social. El modo civilizatorio moderno implica formas nuevas de socialización de los sujetos y de apropiación de sus cuerpos. Lo que significa procesos de individuación, en la medida que *los obligan a identificarse como entes aislados, con el poder administrar su fuerza de trabajo de manera individual*. Opaca la mirada de sí mismos como realidades interdependientes de “otros”, que posibilitan su existencia y la posibilitaron: *borran al sujeto histórico*. Se genera un sentimiento de independencia a través del ocultamiento de las relaciones sociales que lo constituyen. De esta

manera aparecen las condiciones peculiares mercantiles como una realidad social *trascendente*, individuos iguales y libres aparecen como la finalidad del desarrollo social, como el fin de la historia humana. La necesidad de constitución de aquello que denominaremos “ciudadanía abstracta”, aparece como la única forma posible de la existencia social y no como una forma histórica. Esto que es una necesidad social del modo civilizatorio moderno, particular del modo de producción mercantil, que conduce a la individuación de los sujetos y al mito de empoderamiento sobre sus cuerpos: libertad e igualdad, es el juego de lo que Foucault llamó “biopoder”. El pensador francés señala: “El dominio, la conciencia de su cuerpo no han podido ser adquiridos más que por el efecto de la ocupación del cuerpo por el poder: la gimnasia, los ejercicios, el desarrollo muscular, la desnudez, la exaltación del cuerpo bello... todo está *en la línea que conduce al deseo del propio cuerpo mediante un trabajo insistente, obstinado, meticuloso que el poder ha ejercido sobre el cuerpo de los niños, de los soldados, sobre el cuerpo sano*” (1996:104, subrayado nuestro).

La posesión efectiva del cuerpo, de sus capacidades biológicas, psicológicas y sociales se puede realizar a través de su determinación como realidad, aislada de un grupo social: del padre, de la familia, de la comunidad, que pueda ejercer una posesión sobre el mismo. Este “otro” que ejecuta la posesión sobre el cuerpo ciudadano es el Estado, éste lo *ciudadaniza, lo normaliza, lo generaliza* con todas sus instituciones (públicas y privadas), le otorga el cuerpo jurídico y las instituciones para su “educación”. Es por eso que la condición de las nuevas relaciones de individuación de los sujetos es la independización de los mismos de las relaciones corporativistas que los involucren con un medio socio-cultural determinado, con una comunidad, o un espacio que lo sujete. Individualización o individuación moderna significa la construcción de *una identidad* cuyo eje articulador sea una nueva comunidad: la del Estado nacional.

La modernidad obliga a que los sujetos se identifiquen como *individuos* para que se constituyan *nuevas formas comunales abstractas*. No otra cosa son las nuevas categorías que clasifican el universo social, desde grupos sociales como el de mujeres, niños, ancianos, grupos “étnicos” y culturales. Estas diferenciaciones son una redundancia necesaria para simplificar la complejidad de desigualdades sociales. Este proceso de clasificación disciplina el saber y permite el despegue de las diferentes ciencias sociales como tales, pues con ellas o en ellas se crean las nuevas categorías sociales. En este ejercicio taxonómico se instituyen todas las ciencias sociales. Pues sin estas taxonomías fundamentadas no puede existir un sujeto liberado e igualitario en las nuevas formas abstractas de comunidad.

En esta nueva comunidad abstracta solo pueden incluirse las diferencias en la medida en que se las convierte en generales es decir, para un determinado grupo. Sólo las relaciones mercantiles le permitirán al sujeto transitar de espacios de derecho estanco singulares a generales y válidos para todos. Solo abstrayendo jurídicamente la diferencia se puede generar equivalencias y hacerlas compatibles para el derecho universal ciudadano. Se comienza con la modernidad, por primera vez en la historia a crear la imagen del sujeto como ente “trascendental” (Kant) histórico, como

parte de una realidad territorial y nacional que le permitirá universalidad y trascendencia. Una condición de la humanidad que hará trascender al sujeto de su *topos* histórico temporal.

El proceso de individuación se encuentra unido así *al concepto de libertad trascendental*. Un concepto que está jurídicamente construido y que se apoya de nuevo en la condición corpórea del sujeto y la independencia del mismo de cualquier espacio territorial concreto, de cualquier comunidad concreta. Este nuevo ente autónomo es libre porque tiene la capacidad de ser igual a los demás por su capacidad de razonar, la cosa mejor distribuida según Descartes. La capacidad de *conciencia de sí* (Hegel) y del mundo, le otorgan la libertad civil necesaria, su “mayoría de edad”, le otorgarán derechos y deberes. En el momento en que razona puede decidir sobre *sí mismo*, entonces es “libre”. Es responsable de sus acciones, porque así su condición “madura” individual, a nivel psicológico, biológico y jurídico lo establecen (biopoder). *En la libertad del sujeto individuado se realiza la consolidación de la ciudadanía, no se es ciudadano como realidad social y étnica diversa, sino en el marco de la abstracción o normalización, que se realizan en las nuevas relaciones sociales, que permiten la venta de su cuerpo, el traslado del mismo, su posesión. El hombre se construye como una ficción que realmente puede poseer su cuerpo, dominarlo de manera autónoma. La realidad ideal que se crea con la noción de ciudadanía es el punto de partida para la consolidación del Estado nación moderno y la democracia liberal (o revolucionaria). Mi libertad y mi igualdad están sujetadas a mi condición de ciudadanía, a mi condición racional y madura de individualidad corporal que son jurídicamente avalados por un Estado*<sup>14</sup>.

## **9. La interculturalidad idealizada, “institucional”**

Por todo lo señalado podemos comprender la aparición de la interculturalidad en el discurso intelectual y de las políticas públicas como un efecto de la expansión del sistema capitalista mercantil en los espacios sociales donde los sujetos aún no fueron individuados. Los procesos de individuación del sujeto son la otra cara de la constitución de ciudadanía y los esfuerzos de las políticas públicas, incluidas las educativas, son la construcción de la misma. Por ello todas las nociones que se encuentran desarrolladas y conforman los discursos en torno a la interculturalidad se inscriben en esta *lógica comprensivista* de los sujetos que habitan en el territorio nacional. Ellas se afianzan en conceptos tales como respeto a la diferencia, comunicación con el “otro”, tolerancia, democracia, tronco común en el currículo, etc. Se une de igual manera al imaginario del proyecto civilizatorio moderno que supone la consolidación del Estado nacional a través de la capacidad racional de cada uno de los sujetos de reconocerse *por y en la nueva comunidad abstracta nacional y grupal*.

---

<sup>14</sup> Es interesante observar como todos estos procesos de individuación tienen que ver con la consolidación del modelo de producción capitalista y el sistema político liberal. Si se estableció en algún momento a nivel jurídico la figura del ciudadano, es por que el sistema de producción que la burguesía naciente desarrollaba, así lo requería. Necesitaba al sujeto que se pueda desplazar y no dependa servilmente de un monarca, que se abroge el derecho sobre su propia existencia física, necesitaba de un sujeto punible para así mostraba cualquier atentado a la noción de libertad de los otros, sea castigado. Todo en el marco de la visión idealizada del “pacto social” de Rousseau, propia del momento social en el que emergía la noción de individualidad como realidad y como concepto.

¿Cómo procesos de abstracción de la realidad social concreta pueden constituir parte de una noción de interculturalidad? La realidad del concepto de interculturalidad *ideal* es paradójica, ella supone la introducción de la igualdad política, que *en los hechos es una igualdad "abstracta", y supone el afianzamiento de las diferencias que se "sustantivizan" como diferencias culturales*. Bajo la misma lógica por la cual la mercancía B, como representación de la mercancía A, se independiza de ésta para existir de manera autónoma como *representación anterior a la condición humana*, de igual manera la cultura X se independiza para presentarse como realidad anterior a la otra cultura que en su relación diferencial se construye. Es decir, para que exista relaciones interculturales se supone que una cultura existe de manera más o menos autónoma, con un *núcleo común invariante* (símil al *trabajo abstracto* en la mercancía) para poder entrar en relación a partir de esta *diferencia* con otra cultura que a su vez existe, previamente ya bien delimitada en sus peculiaridades. Es decir, se debe aceptar de ante mano que ambas formas "culturales" son diferentes y que tienen un *núcleo permanente* que las constituyen a través del cual pueden "diferenciarse". La mecánica de la modernidad mercantil supone procesos de construcción de *identidades abstractas, como si ellas pudieran existir fuera de una condición relacional*, pues sólo a través de ellas pueden entrar en la lógica mercantil. Para poder individuar a los sujetos, para que ellos tengan la sensación de autonomía y libertad que el mercado requiere, se debe construir comunidades abstractas en las cuales los sujetos se adscriban. Estas comunidades abstractas se articulan todo el tiempo sobre ciertas características, ellas pueden ser característica tales como el "género" (hombres/mujeres), los grupos etareos (niños, jóvenes, adultos, adultos mayores) grupos étnicos, grupos culturales, clases sociales (media, baja, alta, élites). La modernidad es una gran máquina de producción de clasificaciones; en ellas se crea la comunidad abstracta necesaria que anclará al sujeto como ente abstracto. La movilidad del sujeto, su libertad, sólo podrá darse en ellas, su movilidad ésta cercada por las clasificaciones, está institucionalizada. Lo significativo de la creación de estas categorías es que todas ellas sirven para cristalizar, para cosificar las relaciones sociales. En la medida que instituyen lo social, institucionalizan el mundo ellas no dejan otra salida a los sujetos más que suscribirse a una de ellas. El relacionamiento de los sujetos se dará por tanto de manera mediatizada, por autosuscripciones, identificaciones casi forzosas con alguna de estos mundos abstractos. El mundo moderno sólo se hace efectivo a través de todos estos procedimientos de institucionalización que cercan a los sujetos. La libertad individual es siempre la institucionalizada, cualquier otra, aquella que produce algo nuevo, o variaciones no instituidas, no le interesa ni al mercado ni al Estado. Por tanto los procesos de sustantivación o cosificación de las relaciones sociales son la base de la construcción de las relaciones en la lógica intercultural.

Por eso la interculturalidad como concepto supone la creación de los extremos que se articularán luego a través de la ciudadanía como tercero que relacionará las diferencias bien establecidas entre las culturas, los grupos etareos, étnicos, etc. La interculturalidad necesita establecer una *ontología de las diferencias*, en una mecánica de sustantivación de las mismas, pues sólo así pueden abstraerse el mundo salvaje del cambio permanente y efímero de la existencia subjetiva. El mundo moderno se desplaza como realidad posible sólo gracias a la existencia de trascendentales, de realidades abstractas existentes de manera independiente, atómica. Este es el supuesto fetichista del concepto de interculturalidad. Por tanto la relación de interculturalidad

supone la existencia previa de realidades sociales y culturales “*esencialmente*” diferentes. El concepto de *interculturalidad* estaría poniendo en escena la manera peculiar que tiene el sistema mercantil de construir la subjetividad. Luis Tapia señalará: “Paradójicamente la introducción de la igualdad política para enfrentar la desigualdad social interna, sirve para reforzar los criterios de desigualdad entre pueblos” (2007:10). La desigualdad social interna es la realidad de la constitución de los Estados nacionales que para existir como tales necesitan la construcción de esta *comunidad abstracta* sobre la cual se articularán, según requerimiento, las otras *comunidades “internas”*, que son reforzadas para señalar el camino de la transcendencia, a la nueva comunidad abstracta estatal y nacional única. *La interculturalidad sigue el eje de construcción fetichista del mundo mercantil*. Aquel proceso de diferenciación civilizatoria que realizaban los griegos cuando fundaron la democracia como modelo de realización humana mayor o mejor frente al mundo bárbaro se replica como principio de construcción de los estados nacionales, ellos estratifican, clasifican y jerarquizan, instituyen realidades diferentes señalando a una de ellas como la “ideal”. Se trata entonces de la construcción de estratos que subalternizan las condiciones sociales de otros. Existen desde la mirada moderna “hombres” de diferentes tipos, unos menos “desarrollados” que otros, unos menos libres que otros, a quienes se les debe dar la oportunidad de mantener su “identidad” pero también su oportunidad de desarrollarse. Lo que todos debían buscar, es el acercarse en sus acciones al ideal de libertad; se hacen “hombres” aquellos que son libres. Lo imperecedero ideal es masculino, adulto, no “étnico”, pertenece a la cultura universal y es grande: “En la exigencia de que lo grande debe ser eterno se inflama la terrible lucha de la Cultura; pues todo lo demás que vive grita ¡no! Lo habitual, lo insignificante, lo ordinario, llenando todos los rincones del mundo, como pesada atmósfera que todos nos vemos condenados a respirar, humeando alrededor de lo grande, se abalanza para ponerle trabas, apagándolo, asfixiándolo, envolviéndolo en turbiedad y confusión, obstaculizando el camino que lo grande debe recorrer hacia la inmortalidad.” (Nietzsche, 1872:2, en: [http://www.nietzscheana.com.ar/cinco\\_prefacios.htm](http://www.nietzscheana.com.ar/cinco_prefacios.htm)).

El *efecto de ciudadanización* significa volver a resaltar la necesidad de un principio de igualdad para hacer desaparecer, de manera abstracta, las desigualdades sociales como si estas no emergieran más bien de la condición relacional, en otras palabras de determinadas formas de relacionarse de los sujetos. Las diferencias son reforzadas a través del mecanismo de “sustantivización” de las culturas definidas de manera abstracta, de las diferencias sociales estratificadas (etáreas, de género, de etnia, de indígenas) tal y como en la mercancía se independizaba la abstracción necesaria para la igualdad en el mercado. Pero además en ella se oponen todo el tiempo la abstracción mayor, que no sólo se refiere a lo nacional sino a la condición humana transcendental. El tercero que vincularía estas diferencias culturales, étnicas, sociales, sería la ciudadanía boliviana que se impondría como lo potencialmente trascendental humano. Anaya, ex ministra de educación, en un libro denominado “Niños alegres, libres expresivos” elaborado conjuntamente con Albó, representan la interculturalidad en la mirada intelectual y burócrata:

De esta manera, la educación ha aportado también a la construcción *de la democracia en Bolivia y a la articulación de este país con el mundo*. Dicho de otra manera, la Reforma

Educativa ha asumido que *la interculturalidad permite “aprovechar crítica y creativamente los recursos, conocimientos, saberes y valores de nuestros pueblos originarios y de la cultura universal, con vistas a un desarrollo humano y económico equitativo y sostenible”* (DS. 23950, de Organización Curricular, art.30). En ese sentido, la interculturalidad trasciende las fronteras nacionales (2004:74. La cursiva es nuestra).

Es decir, la interculturalidad es un mecanismo que permite la inserción de Bolivia en el sistema democrático del “mundo”, pues de lo que se trata es de la combinación de lo nacional con lo internacional para el “desarrollo humano”. No existe en la mirada intelectual y burócrata otra posibilidad que la democracia como modelo civilizatorio único posible que permita el desarrollo humano transcendental. La condición de humanidad está mediatizada por su conexión, su asimilación al mundo moderno. En el mismo texto existe otra cita que explicita aún con mayor detalle este principio “compensivista” del desarrollo, *a la Hegel*, con un *telos* preciso:

La interculturalidad no sólo es autoafirmar la identidad, no solamente es quedarnos con lo nuestro, con lo quechua, que es saber sembrar, saber ver los indicadores naturales, no sólo es eso, sino proyectarnos, apropiarnos de otras prácticas culturales. ¿Por qué el quechua, el aimara y el guaraní no van a tener acceso al celular o la computadora? ¿Por qué no saber volar un avión? Tienen que saber todas las prácticas culturales universales también, pero a partir de lo nuestro, que debe ser *el primer piso bien consolidado*, bien construido, y a partir de eso cualquier cantidad de pisos. Así el padre de familia va llevar a su hijo *dispuesto a que viva en cualquier comunidad, dispuesto a que se vaya a cualquier lugar con toda tranquilidad*. Obviamente, estará tranquilo porque su hijo tiene una cultura fortalecida, no se va olvidar de sus raíces (Idem.:191).

Es muy importante señalar que este relato fue elaborado por un “intelectual” guaraní en un seminario de la UNICEF el 2002. En la primera frase encontramos el primer principio clave del discurso homogenizador moderno de la interculturalidad, que Zavaleta (2006:55) designará como el ejercicio “descampesinador” del nacionalismo capitalista<sup>15</sup>. Pues este reconocimiento identitario pasa por la autclasificación del pueblo guaraní como agricultor, como aquel que puede leer los indicadores de la naturaleza (¿solamente?). Todo el pueblo Guaraní ha sido homogenizado por la cualidad de agricultor, primer piso de la ascensión humana para luego hacer suyo algo ajeno, lo universal. Pero además el argumento sobre la apropiación de la otra cultura significa la apropiación de “cosas”: el celular, el avión, además del conocimiento que estos aparatos suponen.

El relacionamiento con el otro es un relacionamiento mediado por un tercero: sus cosas, sus conocimientos, sus prácticas cristalizadas. Pero lo resolutivo de esta exposición de lo que significa la interculturalidad es que ella sería la apropiación de las “cosas”, “las prácticas de la

---

<sup>15</sup> Zavaleta señala: “El capitalismo es una forma despótica de nacionalización. Se basa en la descampesinación y el fondo de ello es la destrucción de la cultura de la aldea.” En: René Zavaleta Mercado. Ensayos, testimonios y revisiones. Coordinadoras: M. Aguiluz y Norma de los Rios, e. Niño e Dávila, Buenos Aires- Argentina. 2006, 55.

cultura universal". La cultura propia sería sólo el "primer piso", el escalón inferior de una escalada hacia "cualquier comunidad", una que no es la propia, pues ella es el no lugar del deseo. Lo deseado, "ideal" está más allá de lo propio. Este propio, en el relato del "Guaraní", es el mundo agrario que es colocado simplemente como el primer piso para construir lo otro, el mundo de las máquinas, el celular, el avión, el mundo moderno deseado. Un segundo elemento llamativo en este relato es la disposición del padre a que se su prole se desplace a cualquier comunidad, que este desplazamiento esté condicionada a que "el hijo" lleva consigo internalizada su cultura, "fortalecida" como parte de su memoria, pues sería parte del pasado. Primero la capacidad de autoidentificarse, luego la capacidad de recordar sus raíces, son todos ejercicios de la capacidad racional del sujeto que lo liberan, lo ponen a la altura de la cultura universal. El ejercicio de apropiación de sus raíces, como si ella se podría llevar encima, supone por tanto procesos de sustantivación y cosificación de la realidad socio-cultural tal como el mundo moderno mercantil lo necesita. Pues el sujeto puede ahora creer que puede ser "el mismo", invariante, trascendental en cualquier parte, pues es para sí mismo, sin los otros, será siempre Guaraní (para siempre en su memoria, siempre agricultor).

La adscripción de todas las culturas, saberes y recursos a un solo proyecto civilizatorio, el de la democracia moderna como finalidad de toda la historia humana, se encuentra presente en esta mecánica de autoidentificación, clasificación y ordenamiento de *uno mismo*.

Pasemos a explicar cómo este proceso se acopla a otro que le antecede y es la forma inicial de concepción de la democracia que supone la construcción de una "identidad nacional", para luego dar paso a las identidades regionales, locales. La noción de interculturalidad idealizada presupone, procesos de individuación del sujeto que no son otra cosa que procesos de abstracción de su condición social desigual a través de la consolidación de la noción de ciudadanía nacional. Sólo reconociéndome como parte de un Estado nación puedo exigir mi condición diferencial socio-cultural.

Pongamos un ejemplo de cómo los principios que se articulan en las nociones de interculturalidad de la Reforma Educativa boliviana presuponen en principio de identificación del "ser" ciudadano boliviano. Uno de los principios de la Reforma Educativa boliviana fue resumido por X. Albó de esta manera<sup>16</sup>:

Todo boliviano – alumno, padre de familia o miembro de la sociedad- tiene el derecho a utilizar su propia lengua y cultura y a identificarse de acuerdo a ella en los diversos ámbitos relacionados con la educación, tanto privada como pública, sin que ello sea motivo de ninguna forma de discriminación social.

Es significativo que se clasifique, en primer lugar, a los grupos que pueden actuar en el marco educativo y bajo la prerrogativa de ser bolivianos en: alumnos y padres de familia o miembros de la sociedad. Es decir, los sujetos ya han sido diferenciados en su actuación inclusive respecto

---

<sup>16</sup> Xavier Albó, "Políticas interculturales en la educación", en: *Interculturalidad: itinerarios críticos*, e. Centro de investigaciones Educativas, INSSB, UMSA.

a un mismo acto: utilizar su lengua, su cultura e identificarse. Solo perteneciendo a alguna de las categorías aceptadas que se ejercen en los “ámbitos relacionados con la educación” podrán los sujetos entrar en contacto. Incluida la ambigua designación de “miembros de la sociedad” supone una clasificación, pues quien lea estas líneas es interpelado a autoclasificarse y suscribirse a una de estas categorías. Lo significativo en esta frase, sin embargo, es que se parte de la condición de *bolivianidad*. Pues serán bajo esta fórmula, sólo los ciudadanos bolivianos los que podrían no ser discriminados.

Los otros, los no bolivianos, no tienen bajo esta lógica el derecho a expresarse en su lengua y cultura e identificarse de acuerdo a ella. Esto significa que si uno no se reconoce como boliviano no puede exigir no ser discriminado. El ejercicio pedagógico es claro; no puedes reclamar nada sin primero no eres reconocido como Boliviano y no te autosuscribes. Además los procesos de auto-identificación están presupuesto en este enunciado como una actividad individual que antecede a toda demanda. “Todo boliviano” particulariza la entidad biológica de cada individuo, de cada cuerpo presente en el territorio boliviano, como el eje articulador de los procesos interculturales y como el principio de identidad de los sujetos. En otras palabras los micro articuladores de los procesos de interculturalidad no son las comunidades culturales, los grupos étnicos, las clases sociales, ellas se diluyen en las clasificaciones tales como “padre de familia” o “alumnos” o más aún en la amplia designación de “miembros de la sociedad”. Lo que pone nuevamente en juego son taxonomías dadas por el orden estatal que deben ser articuladas en primera instancia por las nuevas comunidades abstractas como la de padres de familia, etc. De hecho para esta mirada, no existen sino cada sujeto como una realidad autónoma independiente, como ciudadano libre en el “ser boliviano” y ser consciente con capacidad de autoclasificarse e identificarse, es decir, con cierta capacidad racional. El derecho como los deberes son los de un *sujeto civil*, de una comunidad en abstracto, ellos son los articuladores efectivos de la interculturalidad ideal institucional. Es decir los procesos de equidad, de pluralismo no se pueden ejercer por grupos sociales, culturales, étnicos, clases, sino primordialmente por las acciones individualizadas que se ejecutarán en colectivas abstractas. Solo tienes que hablar bajo un rol, una identidad asignada desde afuera y ésta debe ser internalizada. Si no fueras padre de familia o alumno no debes ni opinar sobre el tema.

Por tanto *el sujeto trascendental es el sujeto individuado* que logra ejercitar ciertos derechos gracias a la condición de aceptar una clasificación impuesta con y por el “derecho” abstracto de una comunidad construida a través de indicadores como lengua y lugar donde habita. Al suscribirse obligatoriamente a la clasificación sustantivadora que el “derecho” de manera abstracta y general para un conjunto de sujetos cristaliza no se le permite ni la posibilidad de gestionar su existencia bajo parámetros sociales reales. Los mecanismos de establecimiento de la diversidad pasan por la suscripción como entes individuales a una categoría de sujetos previamente establecida: ser alumno, padre de familia etc., como parte de la identidad nacional.

Pero tal *ejercicio del poder* se debe dar concertadamente, permitiendo la supervivencia de las tradiciones culturales y étnicas particulares, ya que “... la supresión de la propia particularidad cultural produce más bien sensaciones negativas y agresivas en vez de abrirse a las dimensiones

de la otra cultura”, como afirma el analista Wulf<sup>17</sup>. Por eso el punto de partida es la preservación de un imaginario de construcción de identidad que no articula a los sujetos desde sus diferencias específicas reales sino a partir de la visión homogeneizadora de la ideología estatal. Aquello a que se le denomina tradiciones culturales es previamente determinado por el cuerpo de conceptos que el Estado nacional define en las políticas públicas, y esto existe para no provocar subversiones en las relaciones sociales existentes y permitir así la incorporación del nuevo principio de identidad cultural y comunal: el principio de ciudadanía nacional. Este principio de *nacionalidad abstracta* es el marco del respeto de las diferencias en los espacios nacionales, a pesar que estas diferencias sean económicas, sociales y totalmente injustas y coloquen a algunos en un estado total de enajenación.

La verdadera interculturalidad, o la interculturalidad positiva como la ha denominado Albó, aquella democrática, antihegemónica y equitativa, parte por tanto del reconocimiento del sujeto como *individuo-ciudadano boliviano*, por lo tanto la tarea fundamental de los procesos educativos es llevar a los sujetos a la identificación de sí mismos como ciudadanos bolivianos, como individuos libres para luego poder identificarse con una mirada folklorizada de sí mismos respecto a lo que es su cultura y su condición social diferente. No se trata por tanto de un desconocimiento de las desigualdades sino de una abstracción de las mismas en pro de la construcción de la “bolivianidad”. La pertenencia e identificación del sujeto con un grupo étnico, con una cultura es el paso procedimental posterior necesario para desarrollar una interculturalidad positiva, pero sólo bajo el marco de las clasificaciones ya establecidas.

He aquí la inversión de la que Marx hablaba con relación a la mercancía. Para que el producto sea reconocido en el mercado debe subordinar sus cualidades específicas a las cualidades abstractas del trabajo abstracto. El proceso se opera por una inversión, en lugar de reconocerse primero las peculiaridades de la vida de los sujetos se los reconoce primero como *bolivianos* para luego otorgarles el derecho de diferenciación lingüística y cultural. El sujeto debe además reconocerse así mismo primero como boliviano para no ser discriminado como, aymara, quechua, guaraní, como hablante de una lengua “x” o para vestirse como quiera: con pollera, falda, pantalón etc. El reconocimiento identitario nacional permitirá el reconocimiento de la identidad étnica cultural diferente y esto significa el reconocimiento de la realidad plural y múltiple de la que se es parte. A través de la toma de conciencia de su individualidad, el sujeto podrá pasar al reconocimiento de su identidad ciudadana, y sólo a partir de ésta se pueden construir los procesos de interculturalidad positiva: que significa el relacionamiento de diferentes a partir del respeto mutuo y la tolerancia. Si no existe tal principio, ¿cómo podrían los sujetos entablar relaciones de mutuo respeto? La interculturalidad positiva está sujeta al reconocimiento de relaciones entre diferentes y al respeto de la existencia de las diferencias entre ambos, gracias a la igualdad abstracta generada en los procesos de individuación y construcción

---

<sup>17</sup> Citado por Ileana Soto, “La interculturalidad en la educación básica ecuatoriana” en: Educación e Interculturalidad en los Andes y la Amazonía, p.143, Compilador, Juan Godenzi, e. Centro Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, Cusco, 1996.

de la conciencia ciudadana. De nuevo la capacidad madura y racional del sujeto es la que le permitirá hablar en su lengua, vestir como su cultura “manda”, etc.

Si no se diera dicho reconocimiento de sujetos universales en la abstracción que nos otorga *la conciencia de ser ciudadanos* no existiría la conciencia de la diferencia, el conocimiento del *otro*, entonces aún estaríamos frente a una interculturalidad ficticia. El estado moderno sigue una línea de construcción categorial que supone la noción de “otro”, en una lógica de estratificación propia que derivará consecuentemente en el establecimiento de diferentes “hombres”. La interculturalidad positiva no abandona una lógica racializadora de la existencia social, gracias a la construcción explícita de diferencias culturales y étnicas como realidades sustantivas, “esenciales” a ciertos grupos culturales de sujetos. La mirada moderna no puede abandonar la estrategia racializadora que supone la construcción de los estados nacionales.

Ileana Soto define de la siguiente manera la interculturalidad:

La interculturalidad es la relación de *articulación entre los grupos étnicos y la sociedad hegemónica en la búsqueda permanente de un espacio armónico de interrelación social*. Funciona como mecanismo de valoración sociocultural de toda la diversidad poblacional existente e incorpora la posibilidad de apropiarse de los conocimientos, saberes, experiencias y tecnologías en forma mutua...(Subrayado nuestro, en: Godenzzi, et al., 1996:144).

No muy lejos del proyecto ilustrativo de la revolución francesa nos encontramos que el proceso de interculturalidad positiva depende del conocimiento del *otro* a través del reconocimiento de lo que uno es en términos individuales. La modernización y consolidación de los estados nacionales exigen a los sujetos la definición del *ser* de los mismos, es decir, les exige la construcción de una identidad como proceso racional. Se trata entonces de una ontología del otro que debe hacerse efectiva, a través de la capacidad racional del sujeto. *La construcción de la identidad en el mundo moderno pasa por la definición de la individualidad del mismo*, pues ella está sujeta al conocimiento como proceso de toma de conciencia, *como la racionalización individual de la condición del ser propio, de lo propio en oposición a lo ajeno*. La construcción identitaria exigida por la lógica estatal moderna supone una epistemología social, que supone la elaboración de nuevas categorías que posibiliten el *mundo complejo de construcción del otro*, Marx llamará a este hecho la conformación de “razas” (1973), cuando critica la forma en la que Hegel estructura su filosofía del derecho.

En Bolivia los conceptos relacionados con la consolidación del “ciudadano” libre, actor soberano de sus propias decisiones, realizador de su propia libertad, se encuentran frecuentemente en la Ley de Reforma Educativa (LRE) como en otras que involucran las reformas institucionales para la modernización del Estado.

Es por eso que se habla frecuentemente en los principios de las reformas educativas de “destrezas” interculturales, de habilidades que se desarrollan desde la centralidad del sujeto

como individuo, como ciudadano, vinculado a su realidad mediada a través de su pertenencia a la nación boliviana. La realidad ideal de los procesos de interculturalidad conceptualizada desde el enfoque educativo se presenta como una necesidad en el contexto de la educación moderna y su reforma. Es decir se habla de ella como las habilidades necesarias que todo ciudadano de este mundo globalizado debe desarrollar, sin las cuales no se puede seguir existiendo. Es lógico que la necesidad no emane de las culturas y los grupos sociales marginados, de las culturas subalternas, sino de aquellas que hace bastante tiempo se imponen como universales.

Los principios fundamentales sobre los que se construye el sistema político boliviano se articulan fundamentalmente sobre la noción de interculturalidad “idealizada”. Esta noción articula desde principios éticos-morales hasta acciones concretas a ser desplegadas para las reformas del aparato estatal. En el marco de las reformas al sistema judicial y la administración de justicia este principio de respeto de las diferencias culturales y étnicas se operacionaliza “técnicamente” en la implementación en los juicios de traductores para las personas monolingües, además de la apertura de un centro información con personal aymara hablante, en el caso de las oficinas de juzgados de la ciudad de La Paz. Una operacionalización técnica que muestra la manera de interpretar el respeto a la diferencia. Sin embargo, estas reformas de la administración de justicia no se plantearon indagar cuales son las nociones de culpa que existen, por ejemplo, en el mundo andino. Dichas reformas ignoran radicalmente la posible existencia de diferentes formas de comprender las responsabilidades frente a situaciones sociales específicas. Se imponen así una noción de interculturalidad que presupone el dominio de una cultura sobre otra y se ejecutan transformaciones “cosméticas” en las instituciones estatales.

En la misma dirección en el marco de las actividades previstas en la formación docente tanto en Bolivia como en Chile, para poner otro ejemplo, el rol fundamental que deben realizar los “profesores” es el de la “endoculturación”. Miranda Vega expresa de manera clara cual el propósito de la formación de los profesores indígenas del norte de Chile:

- Contribuir a que las personas desarrollen sus potencialidades, *encuentren su verdadera identidad y se apropien de los instrumentos que les posibiliten una participación social, capacitada y efectiva en el mundo contemporáneo.*
- Ser colaborador de la familia en el proceso de endoculturación, superando las prácticas enajenantes observadas hasta ahora (en: Godenzzi, et al., 1996:156)<sup>18</sup>.

La construcción de interculturalidad significa desde esta perspectiva ideal institucional *la construcción de la identidad* respetuosa de lo diferente, democrática y que mantiene el statu quo de las relaciones entre las diferentes culturas.

---

<sup>18</sup> G. Miranda Vega, “Formación de profesores indígenas para una educación intercultural bilingüe en el norte grande de Chile”, en: Educación e Interculturalidad en los Andes y la Amazonía, p.157, Compilador, Juan Godenzzi, e. Centro Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, Cusco, 1996.

El problema de la definición de las relaciones entre culturas diversas, el intercambio de las mismas presupone para la visión idealizada y estatalista la construcción de la identidad. La pregunta, sin embargo, que realizaríamos y que escapa a esta mirada de la interculturalidad es: ¿Cómo se presenta en la realidad la constitución de la identidad de los sujetos? ¿Existen diferentes formas de concebir la misma? Una respuesta que sólo se la puede dar en la conformación de otras formas de construcción de la subjetividad que no pase bajo principio abstractos.

## 10. La interculturalidad “vívida”

Hemos revisado cómo en el marco de la *interculturalidad ideal* encontramos la forma de constitución de ciudadanía, es decir, la necesidad de construcción identitaria para la construcción del sujeto abstracto. Ahora mostraremos como en la interculturalidad vívida ocurre lo mismo. Lo haremos en mamó de la narración recogida por Howard Malverde (en: Godenzzi op.cit.), de una maestra cuya residencia es el pueblo. Esto es necesario para mostrar cómo la interculturalidad abstracta ideal, construida desde el poder y la hegemonía estatal, aquella ideal institucionalista, tiene un efecto en la interculturalidad vívida. Por tanto, a pesar que ambas se diferencian, estas tienen una relación que podemos comprender como la realización de la ideología moderna. Trataremos de ver cómo la ideología moderno mercantil *opera* en el imaginario docente al buscar unir formas cosmovisionales del mundo agrario andino con idearios propios de la institucionalidad estatal moderna, haciendo de la bolivianidad el eje sobre el que se deben borrar las diferencias.

La designación de interculturalidad vivida la realizó la antropóloga Howard-Malverde en estudios realizados en el Norte de Potosí en Bolivia a principios de los años noventa. La misma mantiene la idea de un relacionamiento desigual y complejo en la construcción de las “identidades” de mujeres pertenecientes al pueblo de San Pedro y que mantienen, en nuestra perspectiva, la misma línea señalada por Albó cuando diferencia a la interculturalidad “negativa” de la “positiva”. Es decir, aquello que identificó la antropóloga como la interculturalidad vívida y designó en el discurso de tres tipos de mujeres pertenecientes al pueblo como “glotocéntrica” (en: Godenzzi, 1996:119) es lo mismo que identificó Albó como la interculturalidad negativa. Por ello define la interculturalidad vívida de la siguiente manera:

Por el contrario, la “interculturalidad vivida” es una realidad conflictiva, un constante proceso de contestación entre partidos cuyas relaciones son asimétricas y desiguales en términos de poder social, económico y políticos. Es un proceso que se expresa en tensiones al nivel de la interacción personal, en forma a veces violenta aunque sea simbólicamente hablando. (Idem.,1996:116).

Lo importante en esta definición es que en ella se comprenden las diferencias sociales como asimetrías en todo el espectro de relaciones sociales, pero se aglutinan las mismas luego como diferencias lingüísticas y culturales y como “vivencia” de estas relaciones tal como las expresan los sujetos. Esta interculturalidad sería propia de los espacios cotidianos y salvajes que abría que

modificar y se presenta como la antítesis de la “ideal”, tan presente y monótona como la cotidianidad. Esta tiene mucho que ver con la abierta confrontación y pugna de cosmovisiones, *ethos*, acciones, reacciones culturales que no *necesariamente pasa por la conciencia de los sujetos y que, es necesario erradicar*. Por eso en el mismo texto se hace referencia a un discurso, el de la maestra que habita en el pueblo, como un discurso de “identidad colonial”. La antropóloga no va más lejos y no puede asociar este discurso glotocéntrico como una estrategia propia de los estados modernos. Es decir, no identifica el discurso de la maestra como propio del discurso que el estado colonial moderno le impone a todos los docentes. Por eso en una parte del análisis que realiza sobre el discurso de la maestra rural coloca el mismo en la clasificación de discurso “mestizo”.

Desde esta perspectiva intelectual esta “interculturalidad” es la forma azarosa en la que se presenta, sin determinantes previos, en un juego de intercambio en el que si bien es posible una combinación, una superposición de algunos elementos culturales sobre otros, siempre dominará uno de ellos. En términos estrictos una *no interculturalidad*, pues en su condición azarosa combinará, meztizará, hará conjunciones. La “interculturalidad vívida” no niega los constantes procesos de construcción y destrucción que se encuentran en ella implícitos, los intelectuales los identifican; pero en su imaginario esto es precisamente la que se debe *controlar y corregir*. La verdadera lucha, las desarmonías de las que ellas emanan nos muestran el actuar de un sujeto descentrado no por lo que él piensa sino por lo que él hace.

Presentemos entonces el discurso de la maestra rural que trata de relacionar el mes de agosto, que es propio de la pachamama, con el día del indio boliviano:

“Yo profesora de esta escuela de Sikuya les voy a hablar de por qué hay el día del indio boliviano (...) Este día no sólo es día del campesino sino que es el día de la pachamama. Ustedes ¿qué cosa saben de la pachamama? Por lo que existe pachamama nosotros tenemos esencia pura, porque existe la pachamama nosotros tenemos vida. Entonces al comienzo todavía no había nada, y luego apareció este día dos de agosto para hacer homenaje y libaciones a la pachamama. Como existe la pachamama vivimos, vivimos los mozos, los campesinos, y todos (...) Y después había el día del indio boliviano no más. Y después, escúchenme, en tiempos anteriores no había escuelas en ningún lado. Pero la primera escuela indígena apareció en Warisata. En Warisata apareció la primera escuela, ojalá que me estén escuchando, el dos de agosto de mil novecientos treinta y uno” (en:Godenzzi, op.cit.:128).

En los discursos emitidos por las maestras rurales del Norte de Potosí boliviano encontramos una serie de juegos de relacionamiento de elementos propios de la tradición agraria con los nuevos de la “bolivianidad”. En esta intervención la primera frase con la que se abre el relato para personas que vienen del área rural hace referencia a quien es el orador: “yo profesora de esta escuela de Sikuya...”. Este primer enunciado no sólo faculta, a la relatora, para hablar sobre el día del indio, sino que el mismo la relaciona con el espacio propio estatal que es el de la escuela. Institución que además se relaciona con lo urbano, pues es propia de éste y no del campo. Al identificarse con la escuela la maestra se identifica como portadora de lo boliviano y

de su institucionalidad. Además se reconoce así como boliviana y con la institución donde el conocimiento sobre esta temática se coloca por tanto en un lugar de "autoridad". La segunda frase sustituye de manera rápida la palabra "indio" con "campesino". Acertadamente señala la compiladora de este relato que lo que se pretende hacer con esa sustitución sigue la línea de homogenización "... postrevolucionaria en Bolivia, la cual quiso hacer de los 'indios' 'campesinos'" (Idem,:129). Sin esta nueva designación que supone nuevo ordenamiento taxonómico de los habitantes del campo se da un paso importante para entrar en el mundo ciudadano y moderno. Pero además, en la misma frase se unen dos acontecimientos, uno propio del Estado nacional boliviano, el día del indio, con otro, de la tradición agraria: la pachamama. Cuando la docente habla en la tercera frase de la pachamama no lo hace para identificarse con sus interlocutores sino para realizar una apropiación de un elemento propio de la cultura agraria para la nación boliviana. He aquí el inicio del juego de la bolivianización. No se trata por tanto de ninguna manipulación que confunda al interlocutor, sino un relacionamiento que, a sus ojos, "educa" e incluye a los habitantes del campo al Estado boliviano. Y cuando lanza la pregunta retórica sobre la pachamama no espera que los demás respondan sino que quiere situarse en una nueva interpretación de la misma. Por eso utiliza la nueva definición compleja de "esencia pura" y no la traduce. Ya que en el texto original en quechua se utilizan las palabras en español. Su intención es resemantizar la pachamama para apropiarla no sólo para el universo campesino sino para todos en un nuevo significado: el de pertenencia a un nuevo espacio abstracto nacional, por ello utiliza las palabras en castellano y utiliza el término "esencia". Se trata de una nueva esencia a través de la cual convoca al receptor a asumirla.

"Según los principios de esta ideología, al apropiarse los cultos y creencias del mundo indígena y asimilarlos a una cultura generalizada mestiza, se borran las distinciones: 'lo indio' se vuelve lo 'boliviano'. Una vez logrado este fin se crea el día del indio (que remonta efectivamente a la misma época post-1952) para celebrar una identidad indígena nacional que se ha vuelto propiedad de todos: ese indio sólo existe (sólo debía existir de acuerdo a los principios de homogeneización cultural de la época) en la imaginación de la nación, como símbolo social folclorizado" (op.cit.:129).

Si bien esta interpretación tiene un elemento central que gira en torno a la construcción de lo "boliviano", vemos otros terrenos peligrosos en su argumentación, pues llevan a comprender el relato desde una perspectiva también sustantivadora, sobre todo cuando se clasifica a la maestra como "meztiza" y asocia así lo boliviano como mestizo. Líneas más arriba Howard-Malverde calificó el discurso de contener una "cierta manipulación ideológica..." al ser emitido por un "...miembro de la cultura urbano meztiza" (op. Cit.: 129) que busca fundamentalmente "borrar" las distinciones. La estrategia del relato no borra las distinciones, muy por el contrario, se cambian estratégicamente para hacerlas formar parte de un todo que es lo "boliviano". La interlocutora se siente diferente a sus receptores convertidos en el discurso en "campesinos". De lo que se trata, creemos, es de construir una argumentación que permita, a pesar de ser diferentes entre ella y los "otros", mostrar una vía de unión ciertamente que asimile a todos en el orden de lo boliviano. Al principio del relato la auto-suscripción al espacio escolar por parte de la docente la diferencian claramente respecto a sus interlocutores, pero se trata de una

diferencia no étnica, *ella no se designa como mestiza*. De igual manera líneas más abajo hace una clasificación de todos los quienes “viven” al amparo de la pachamama: “los mozos, los campesinos, y todos...”, es decir remarcando nuevamente la existencia de diferentes. El mensaje es más aún aquel que conduce a que “todos” con sus diferencias, “viven” gracias a la pachamama como gracias al Estado boliviano. La armonía en la convivencia de la pachamama y lo boliviano se manifiesta en la relación que ella establece entre una institución “que no existía antes”: la escuela indígena y lo que antes tampoco existía: “el 2 de agosto para hacer libaciones para la pachamama”. La maestra se esfuerza por mostrar como dos realidades pertenecientes a dos topos sociales diferentes, el de la pachamama y el del Estado se pueden encontrar tal cual se hizo en Warisata. Pues en toda la argumentación su intento es demostrar que a pesar de que son dos realidades diferentes, ellas pueden convivir en un mismo espacio abstracto que es el de la nación boliviana, ya que ambas se unen a ese otro espacio abstracto que es el de la pachamama: el lugar donde todos vivimos. Este elemento significativo, en el que coinciden las libaciones con el día del indio y la fundación de Warisata tienen una estrategia no simplemente “manipuladora” sino de fundamentación histórica, cuyo efecto es la incuestionable objetividad que todos estos acontecimientos confluyen en un mismo espacio de la vida social. Lo importante para la narradora es lograr la credibilidad frente a sus receptores y esto se logra con referencia a hechos que nadie pueda cuestionar, ni siquiera ella misma. Éste sí es un ejercicio ideológico pero para la maestra no se debela de manera conciente. Ella hace lo que siempre hace y no lo cuestiona pues ella lo único que hace es “instruir”, “informar”, a quienes no conocen aún estos “hechos históricos”. Su relato es asumido, para ella, como una tarea ineludible de “concientización” de los otros, esta cumpliendo por tanto su mandato como funcionaria pública, como parte del cuerpo del Estado nacional. Por lo tanto sigue la misma mecánica que el discurso que la interculturalidad “ideal” o abstracta. Unifica a los sujetos con la “esencia” pura que les otorga la pachamama a todos los bolivianos. Por lo tanto no existe para nosotros diferencia alguna entre la interculturalidad vívida y la ideal. El relato a continuación explicita aún más este efecto ideológico de la interculturalita que busca construir diferencias culturales en oposición y reconciliarlas en la abstracción del “ser nacional”:

“... yo como profesora no tengo pretensiones de ser de otra nación, yo soy uno de ustedes de adentro. Solamente mi cultura y mi educación hacen de mí una diferencia. Ustedes están totalmente encariñados y queridos de su tierra, queridos de sus ovejas, de sus vacas, de sus burros. Sin embargo nosotros los de afuera somos de otra clase ¿no es cierto? Eso no más. Luego todos nosotros somos bolivianos, yo también soy india no más, porque así somos los bolivianos hermanos campesinos...” (Howard- Malverde, en: Godenzzi et al, 1996: 130).

En este párrafo se explicita aún más lo que señalamos en párrafos anteriores, lo primero que hace la locutora es identificarse como profesora, pero luego remarca que a pesar de tener una “cultura” y “educación” diferentes, ella no tiene “pretensiones de ser de otra nación”. Y de igual manera enfatiza caracterizando a los campesinos como querendones de sus animales, sus diferencias, agregando al fin y al cabo “todos nosotros somos bolivianos”. Al calificarse luego como “india” quiere marcar con el “no más” también una diferencia que se amortigua con el “...

porque así somos los bolivianos hermanos campesinos”, pero no deja de nombrarlos constantemente como “campesinos”, que ahora se re-significa como no educados y de otra cultura. Las supuestas ambigüedades de desplazamiento espacial al verse primero como de “adentro” y luego de “afuera” hacen referencia precisamente a la polaridad de los espacios rurales y urbanos, en los que ella habita, los lugares provinciales en oposición de los “pueblerinos”, uno como el espacio de los querendones de los animales y los otros como los que tienen la educación. Pero los pueblerinos y rurales son indios y bolivianos “no más”, es decir en su esencia, todos son igualados por su pertenencia a un conjunto mayor que los engloba a “todos” la nación boliviana. Éste el punto de encuentro de igualdad centralizada esencialista y abstracta en el efecto de la ideología moderna.

Este discurso que fue emitido ya hace más de veinte años se pone de relieve el mismo juego de poder que el mundo moderno hoy y entonces ejecuta, una estrategia de clasificación cuya consecuencia es la misma, la construcción de ciudadanía. Hace veinte años atrás “...en los pasillos de los ministerios” en el diseño de políticas educativas la palabra interculturalidad articulaba el imaginario de sus funcionarios hasta llegar al imaginario de los actores educativos, pues ambas interculturalidades (ideal y vivida) son producto de la firme y constante intención de “ciudadanizar”, modernizar todo el tejido social, *“cambiando la mentalidad” de todos los sujetos para que, por fin, se identifiquen como bolivianos*. Sin importar que al hacerlo deban transitar en los oscuros callejones de nuevas categorías: indígena, campesino, indio, todo igual para la condición social de miseria de siempre y las estratificaciones sociales racializadoras que el sistema mercantil capitalista impone. En todos estos relatos hemos visto como la interculturalidad idealizada (institucional) se materializa en el discurso del profesor “normalista”, que buscan la valoración primera de la condición de ciudadanía abstracta nacional sobre la condición social marginal efectiva. La interculturalidad vivida y la ideal son efecto de un mismo proceso de manutención de diferencias radicales entre campo y ciudad, entre civilización agraria y civilización moderno-mercantil. Podríamos ir más lejos y señalar que la realidad que impone el Estado a través del discurso sobre la interculturalidad es la propiamente moderna, fundamentalmente racializadora y que hace efecto en los imaginarios y percepciones de los sujetos porque ellos vivencian, no sus diferencias culturales, sino sus diferencias de clase, de grupos sociales estratificados por la propia lógica del Estado nacional moderno, pero que se soluciona bajo la creación de conciencia de pertenencia a una condición abstracta de igualdad otorgada por el Estado nacional. Se trata entonces de un retumbar de la estrategia racialista civilizatoria que la constitución de los estados nacionales modernos implica.

## 11. Conclusiones

Estos planos discursivos pertenecen evidentemente a dos diferentes topos sociales: uno el de los intelectuales y funcionarios de las políticas públicas que proponen y elaboran las políticas estatales en general, la “elite”, aquellos que poseen la “verdad” sobre las políticas educativas; y aquella de los “sujetos” y actores educativos que viven y actúan con una “mentalidad” retrógrada, “pasada de moda”. *Los intelectuales con los conceptos de interculturalidad, han estratificado los grupos de operadores del mundo moderno, han descalificado a quienes son los operadores*

*y actores de los mismos, en nuestro ejemplo los docentes normalistas. Han colocado la verdad nuevamente del lado de las clasificaciones mayores, de las grandes abstracciones, fetichizando así la realidad histórico concreta. Han colocado a los intelectuales de la reformas estatales como los "conscientes" y los "unicos" que pueden comprender de manera racional, la realidad educativa. descalificando los otros actores. Y a pesar de todo ambos, intelectuales y docentes, "padres de familia, "hacen" los mismo, actúan en pro de la construcción de la ciudadanía boliviana, afianzando las diferencias "culturales", "educativas" y mimetizando las diferencias sociales para mantenerlas intactas a través de nuevas formas de clasificación racializadora.*

Podemos concluir diciendo que los procesos de conceptualización, de la concepción de interculturalidad, que se gestan en el marco de las reformas del aparato estatal y la gestión pública, son la mirada orgánica que desarrollan los grupos de intelectuales y clases medias que no han abandonan el poder político y que desde una visión civilizatoria moderna y democrática liberal o revolucionaria occidental la sostienen. Se trata del discurso propio de los grupos sociales que ven la necesidad de la constitución del Estado nacional no como realidad "aparente" (Zabaleta) y buscan por ello extender los procesos de mercantilización de las relaciones sociales a todo el cuerpo estatal. Ven en la ciudadanía abstracta la única forma de "desarrollo" posible. Nos encontramos con un discurso ilustrado que cree en la condición ciudadana a través del desarrollo de la conciencia y la razón. Los constructores del aparato estatal ven a través de reformas desde el horizonte de la tradición occidental, en una lógica idealizada de los procesos de "interculturalidad", con principios propios de la definición de la democracia liberal, el verdadero eje de la modernidad. Con ello pretenden ignorar las luchas sociales, históricas y anticoloniales que los pueblos indígenas y desposeídos han llevado adelante. Siguiendo la línea de la colonialidad, tanto el concepto de interculturalidad como el de ciudadanía, desplaza e ignora la existencia de sujetos que actúan en lógicas comunales que no necesitan de sujetos abstractos individuados. Ignorar el ejercicio de convivencia comunitaria, de una tradición del modo civilizatorio andino agrario, donde el eje no es el "hombre" individuado, "libre" e "igual".

En ningún caso la realidad de intercambios culturales diversos que no implique relaciones de supeditación de una cultura sobre otra es posible. La Reforma Educativa asumió los procesos de interculturalidad como procesos de construcción de la nacionalidad boliviana en el proyecto de modernización estatal ignorando las prácticas andino-amazónicas que gestan procesos de construcción social comunal ejercidos tanto en los espacios rurales como urbanos. El Estado boliviano en sus políticas públicas mantiene una visión ilustrada democrática de desarrollo social sosteniendo los parámetros teleológicos de la visión occidental. Seguimos todos mirando nuestra realidad con los ojos coloniales, con los ojos de quienes nos piensan eternamente subordinados y conquistados. Nuestra mayor defensa es no ser lo que ellos creen que podemos ser.

Debemos elaborar nuestro propias formas de transformación educativa, dejando de asumir conceptos no propios, cuestionables inclusive en el marco de las realidades donde se gestaron, conceptos propios de ciertas relaciones de producción y de propiedad sobre nuestra vida y

nuestros propios cuerpos, claro está, si no queremos ser enajenados en la lógica simple del mercado ahora fuertemente transnacional.

## BIBLIOGRAFÍA

ALBÓ, Xavier.

Diferentes pero iguales, Cuadernos CIPCA, N° 52, 2002.

“Políticas interculturales en la educación”, en: *Interculturalidad: itinerarios críticos*, e. Centro de investigaciones Educativas, INSSB, UMSA.

ANAYA, Amalia y ALBÓ, Xavier.

Niños alegres, libres, expresivos, e. CIPCA y UNICEF, La Paz, 2004.

J. GODENZZI ALEGRE (compilador).

Educación e interculturalidad en los Andes y la Amazonía, e. Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, Cusco, 1996.

GAMBOA, Franco.

De las críticas contra el sistema a la toma del poder. Los movimientos sociales indígenas a las políticas de Reforma Educativa. UNICEF, 2009.

FOUCAULT, Michel.

Microfísica del Poder, e. La piqueta, Madrid 1996.

MARX, Karl.

El Capital, e. Siglo XXI, 19, México D.F.

“Manuscritos económico filosóficos”, e. Miranda Vega, G. “Formación de profesores indígenas para una educación intercultural bilingüe en el norte grande de Chile”, en: Educación e Interculturalidad en los Andes y la Amazonía, p.157, Compilador, Juan Godenzzi, e. Centro Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, Cusco, 1996.

Crítica de la filosofía del Estado de Hegel, e. Claridad, Buenos Aires, 1973.

NIETZSCHE, F.

En: [http://www.nietzscheana.com.ar/cinco\\_prefacios.htm](http://www.nietzscheana.com.ar/cinco_prefacios.htm)). 1872.

QUINTANILLA, Victor Hugo.

Interculturalidad, itinerarios críticos, e. Centro de Investigaciones Educativas, IINSSB-UMSA, La Paz, 2001.

KOLLASUYO.

Filosofía Andina, Revista de la Carrera de Filosofía, Universidad Mayor de San Andrés, Quinta época, N° 1, La Paz, 2002.

ŽIŽEK, Slavoj.

El sublime objeto de la Ideología, e. Siglo XXI, México D.F., 1992.