

Usos y abusos de la interculturalidad: del multiculturalismo revolucionario a una interculturalidad en resistencia

*Usos e abusos da interculturalidade: do multiculturalismo
revolucionário a uma interculturalidade em resistência*

Francisco Javier Dosil Mancilla*
María de Jesús Guzmán Sereno**

RESUMEN

Este trabajo hace un repaso a las distintas formas de interculturalidad, poniendo su atención, más que en las descripciones, en las funciones que desempeñan. Se refiere, con ejemplos concretos, al multiculturalismo revolucionario de Peter McLaren, y a las interculturalidades “blanda” y crítica. Finalmente propone una “interculturalidad en resistencia” que se apoya en los saberes y experiencias de las comunidades indígenas de México.

Palabras clave: Pedagogía crítica; Pueblos indígenas; Resistencia social.

RESUMO

Este artigo analisa as diferentes formas de interculturalidade, concentrando-se nas funções que desempenham, em vez de descrições. Refere-se, com exemplos concretos, ao multiculturalismo revolucionário de Peter McLaren e às interculturalidades suave e crítica. Por fim, propõe uma “interculturalidade em resistência” com base nos conhecimentos e experiências das comunidades indígenas mexicanas.

Palavras-chave: Pedagogia Crítica; Povos indígenas; Resistência social.

MULTICULTURALISMO Y REVOLUCIÓN

Hace ya un cuarto de siglo que apareció *Multiculturalismo revolucionario*, del pedagogo canadiense Peter McLaren, un libro que en su momento marcó profundamente a los que dábamos nuestros primeros pasos en la educación; nos considerábamos radicales y asumíamos que la educación era el dispositivo decisivo para la transformación social. McLaren era para nosotros un Paulo Freire rejuvenecido, alguien que había sido capaz de reactivar el nú-

* Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH), Morelia, Michoacán, México. francisco.dosil@umich.mx <<https://orcid.org/0000-0002-2303-2991>>

** Universidad Pedagógica Nacional (UPN), Morelia, Michoacán, México. mariaguzser@gmail.com <<https://orcid.org/0009-0009-3068-5235>>

cleo duro de la pedagogía freiriana, trasladarlo a nuestro presente y emplearlo como motor de cambio. Freire nos había enseñado a pensar la educación como un ejercicio de liberación, pero sus libros se referían a contextos para nosotros remotos, espacial y temporalmente; McLaren, al igual que Henry Giroux, ampliaba el campo freiriano hacia terrenos más próximos, principalmente urbanos, desde los cuales fácilmente se podía dar el salto para aterrizar al pedagogo brasileño en los asuntos que nos ocupaban: el hiperconsumo, el neocolonialismo yanqui, las reivindicaciones feministas, la psicologización de la sociedad, etc. Frases de McLaren como la que sigue nos aportaban la energía para perseverar:

La pedagogía freiriana argumenta que los sitios pedagógicos [...] deben tener una visión que no se contente con adaptar a los individuos a un mundo de relaciones sociales opresivas, sino que se dedique a ser maladaptada, a trastornar las condiciones mismas que promueven la opresión y la explotación (McLaren, 1998, p. 71).

La obra de McLaren no sólo sirvió de puente entre la pedagogía crítica de los sesentas y setentas, que se nutría de la ideología marxista y en ocasiones de la teología de la liberación, y una educación atravesada por la posmodernidad, que inculca valores globales y se abastece de las tecnologías digitales; además aportaba una vía para afrontar los nuevos desafíos de la multiculturalidad que ha quedado desplazada, en favor de una interpretación *light* de la educación intercultural, quizá más fácil de ser aplicada de manera genérica en todas las escuelas, pero también de encajar en la lógica de la cultura dominante. Guiado en parte por la presencia cada vez mayor de migrantes, McLaren planteaba el multiculturalismo como un instrumento subversivo: era el motor que movilizaría y guiaría las luchas sociales en el nuevo siglo, como antes lo había sido la falta de pan o el desempleo. No se trataba sólo de reivindicar el derecho a la diferencia en oposición a la diferencia de derechos, sino también de crear un frente común (una heterotopía) con los “diferentes”, que son todos los que no pueden o se resisten a ser engullidos por un sistema que luego los regurgita como elementos de la cadena de producción. El pesimismo que Sigmund Freud había expresado en *El malestar en la cultura*, por el efecto castrante que genera en el individuo la cultura dominante, no describía el último episodio

de la historia de la humanidad; se podía avanzar dos pasos más: primero transformando el malestar en rebeldía y después en revolución.

Lo interesante de este multiculturalismo revolucionario es que supone una metamorfosis: al organizarse y converger en un frente común, los “diferentes” se transforman en disidentes y a la par modifican el sentido de su lucha, que ya no consiste en pretender que sus particularidades sean reconocidas (o toleradas), sino en derribar las estructuras de poder en función de ciertos valores ético-políticos (la dignidad, la libertad, la justicia social, etc.) que conforman su denominador común. De ahí que McLaren (1998, p. 92), apoyándose en diversos autores, insista en la importancia de diferenciar entre hibridismo y sincretismo. Por decirlo con pocas palabras, el hibridismo invita a generar un orden social atento a la diversidad, pero en el cual los “diferentes” mantienen su identidad primigenia, mientras que el sincretismo (hoy se diría transculturalidad) apuesta por un proceso social en el que se transforman también las identidades (McLaren, 1998, p. 92). Lo que define el sincretismo es un cambio en las coordenadas (el lugar de enunciación), lo cual produce una significación distinta del presente (libera sus posibilidades) y también retroactivamente del pasado; supone en sentido estricto un acontecimiento.

Las propuestas de Peter McLaren se nutren del marxismo de Gramsci y se ven permeadas por el enfoque dialéctico; no aspiran a un futuro estable en el que se habrán resuelto de una vez por todas las tensiones derivadas de la interacción social; antes bien, entiende el multiculturalismo como un *tour de force*, la fuente que proporciona conflictos significativos que desestabilizan las estructuras de poder a la vez que permiten la emergencia de lo posible. Tratan, en definitiva, como la pedagogía freiriana, de romper cadenas y liberar de mordazas, no de instaurar un nuevo orden social, quizá más “multicultural”, pero que tarde o temprano creará sus propias etiquetas para mantener bajo control a lo que tropieza con lo normativo. El multiculturalismo revolucionario, lejos de ahorrarnos conflictos, hace que el mundo sea más problemático; a cambio consigue atravesar el fantasma de la simplificación, la ilusión de una realidad social fácil, solucionada, en la que el individuo puede entregarse sin más a vivir su vida. Por lo tanto, no puede haber un modelo de sociedad multicultural, ni una utopía de la otredad si esta se identifica, como advertía Gramsci, con un futuro idealizado y no con un impulso que incita a la rebeldía. El multiculturalismo de McLaren apunta a una revolución permanente,

que a cada paso libera posibilidades, también necesidades, que determinan la constante reconfiguración de su ruta.

BENETTON Y LA INTERCULTURALIDAD BLANDA

Abordamos el libro de Peter McLaren para demarcar el territorio de la interculturalidad desde su cota más alta; simplificándolas mucho, dichas propuestas consistirían en apoyarse en el problema de la alteridad para visibilizar y actuar sobre los problemas sociales, en el entendido de que es preferible desafiarnos de frente que mirar para otro lado. La sentencia sartreana de que “el infierno son los otros” debería servirnos cuando menos para desconfiar de las propuestas interculturales que huyen del conflicto, es decir, cuyos esfuerzos se concentran en blindar la caja de Pandora para que los males no salgan al exterior. Sobre esta “interculturalidad blanda”, que constituye la cota más baja de nuestra improvisada cartografía, nos corresponde referirnos ahora.

Antes haremos un paréntesis para poner un ejemplo de intervención educativa que ilustra una manera de plasmar la interculturalidad radical (el multiculturalismo revolucionario de McLaren) en el aula, y que por contraste puede servirnos para aproximarnos a la versión *light* o blanda. La ventaja para nosotros de recurrir a esta intervención educativa es que, aunque se llevó a cabo en 1968, en Estados Unidos, fue grabada como documental, con el título *Una clase dividida* (Peters, 1985). Recordemos que ese año fue asesinado Martin Luther King, el problema racial estaba en pleno apogeo y la actitud de la mayoría de la población blanca con buenas intenciones (la que se decía no racista) se limitaba a marcar distancias y a encogerse de hombros. Para intervenir en esta interpasividad, la maestra Jane Elliot comunicó a sus estudiantes de primaria que estaba demostrado que los niños con ojos azules son más inteligentes y que por lo tanto tienen derecho a ciertos beneficios, como el disponer de más tiempo de recreo. Al cabo de una semana invirtió la situación: se había equivocado, en realidad los superiores eran los niños con ojos marrones. Varios días después les explicó que se había tratado de un experimento y que en realidad el color de los ojos no guarda ninguna relación con la inteligencia. ¿Cuál había sido la reacción de los niños? Los que fueron señalados por el color de sus ojos como más inteligentes, en ambos casos, expresaron actitudes de desprecio hacia sus compañeros “inferiores” y se mostraron más se-

guros de sus capacidades intelectuales. Quince años después se reunió a estos muchachos para que relataran cómo había impactado esta intervención educativa en sus vidas; coincidieron en que les había permitido descubrir en sí mismos cierta pulsión a discriminar (sin saberlo, eran racistas) y que a partir de entonces se comprometieron personalmente en la lucha contra las injusticias sociales.

El enfoque socioafectivo al que recurrió Jane Elliot en su intervención educativa tiene en cuenta tres aspectos: el contacto con la realidad, la exposición directa al conflicto y la experiencia en primera persona (la atribución subjetiva). Si se hubiese manejado la intervención como una simulación — por ejemplo, mediante explicaciones sobre los beneficios que supone vivir en un mundo culturalmente diverso —, difícilmente habría tenido el mismo impacto en los niños; nos tememos que a lo sumo les habría enseñado a dar las respuestas acertadas en los exámenes y a revestir sus prejuicios culturales (conscientes o inconscientes) de un lenguaje políticamente correcto. A esta interculturalidad que se resuelve en el simulacro (tanto de los estudiantes como del maestro) y que produce, más que transformaciones sociales, un reacomodo de las estructuras de poder, de acuerdo a la frase gatopardiana de que “hace falta que algo cambie para que todo siga igual”, es lo que entendemos aquí por interculturalidad blanda. Constituye un dispositivo reactivo que sirve para desviar la atención de problemas de mayor envergadura, para neutralizar los embates de los sectores más críticos y también, a medio plazo, como estrategia para avanzar hacia formas más sutiles y perversas de opresión y explotación.

Nos apoyaremos en el “caso Benetton” para ilustrar esta forma de interculturalidad *lighth* que se ha ido abriendo camino y que parece gozar de un puesto preferente en el sistema educativo. United Colors of Benetton es una cadena de moda de origen italiano, aunque con presencia en buena parte del mundo, que recurre a una publicidad muy llamativa, con vivos colores (que son también la marca de su ropa) y que incluye imágenes que pretenden ser provocadoras, como un enfermo terminal en su cama, muchachas semidesnudas de distintas razas dándose abrazos o dos niños, negro y blanco, sentados de frente sobre sus respectivos orinales. Se trata, a decir de los responsables, de una manera de visibilizar las diferencias raciales con una estética muy cuidada que las dignifica y las hace atractivas, pues además de vender ropa

(por los precios destinada a la clase media alta), la empresa presume de practicar un compromiso activo con la sociedad (uno de sus lemas dice: “50 años de lucha social de Benetton”). Obviamente constituye una estrategia de *marketing* y lo que se pretende es conferir a la marca un estilo propio; en esto no se diferencia mucho de lo que el periodista Tom Wolfe denominó “la izquierda exquisita”: estrellas del espectáculo que, para proyectar una buena imagen, dedican canciones o una pequeña parte de sus fortunas a las cuestiones sociales (Wolf, 1973). Lo que añade Benetton es una mirada que reduce la diferencia a una cuestión estética, despojándola de cualquier tensión o conflicto: juega con los distintos colores de la piel como si fuesen telas hasta dar con la composición ideal. El mensaje subliminal vendría a decir: tú también estás invitado a la fiesta, aquí no excluimos a nadie, todos somos igualmente bellos y juntos hacemos la combinación perfecta, pero por favor deja tus problemas en el recibidor.

Benetton puede ser señalado como el incitador de una estética que despolitiza la diferencia; actúa como el asesino precavido que borra toda evidencia de violencia en la escena del crimen para que parezca un suicidio. En la publicidad de Benetton no hay huellas que permitan reconocer una historia o interpelar a la memoria; la vida es breve y no se puede malgastar: tanto si eres oprimido u opresor, haz borrón y cuenta nueva, ábrete al mundo y sé feliz con los demás. En su última campaña para defender la igualdad de género (“Women Empowerment Program”), hizo público en las redes sociales un vídeo cuyo mensaje de presentación parece redactado por la inteligencia artificial: “[...] no es solo un llamamiento a la igualdad de oportunidades para las mujeres procedentes de cualquier clase social, sino que también insta a los hombres a reconocer a la otra mitad del país, o del mundo más bien, y a aceptar a las mujeres como compañeras a partes iguales” (Benetton, 2025). Así de fácil: el *sapere aude* kantiano es ahora un *felix aude*, atrévete a ser feliz; las barreras sociales están en tu cabeza y pueden superarse con buenas intenciones. No tenemos a Roland Barthes para que nos proporcione un análisis semiótico de Benetton, como hizo con otros mitos modernos; pero dejó en sus *Mitologías* una frase irónica que fácilmente podemos aplicar a este caso (se está refiriendo a la portada de una revista francesa en la que aparece un joven soldado negro rindiendo honores a la bandera francesa): “No hay mejor respuesta a los detractores de un pretendido colonialismo, que el celo de ese negro para ser-

vir a sus pretendidos opresores” (Barthes, 2010, p. 208). Tal parece ser el mensaje connotativo de la interculturalidad blanda: un mundo en el que los excluidos pelean por integrarse en el mismo régimen de opresión.

LA INTERCULTURALIDAD EN EL MUNDO VIRTUAL

Nuestro interés por Benetton, que lleva varias décadas utilizando el eslogan del compromiso social para ampliar su mercado, se debe exclusivamente a que muchas de las apuestas interculturales de nuestros días sostienen un discurso similar, no porque se hayan inspirado en su publicidad, sino porque son básicamente publicitarias: no es un caso de contagio sino de convergencia. La historia reciente de esta convergencia tiene hasta el momento dos hitos decisivos: el 2007, cuando se popularizó el uso de los *smartphones*, y el 2024, cuando la inteligencia artificial se hizo masiva; se estima que, en la actualidad, más del 90% de la población mundial cuenta con un “celular inteligente” en el bolsillo. Las implicaciones culturales de esta irrupción tecnológica están por verse, pero tal parece que supone la inmersión definitiva en el mundo de la virtualidad, en contraposición con el mundo de las cosas. Dado que esta virtualidad incide (y más que incidirá) directamente en la manera de relacionarnos y en los imaginarios de la otredad, nos guste o no parece inevitable el tenerla en cuenta en las reflexiones actuales sobre la interculturalidad. Lo que se pone en juego, en definitiva, es el significado concreto que el prefijo “inter” aporta hoy en día a la culturalidad, tras ganar la batalla al “pluri” y al “multi”, más descriptivos. “Inter” indica una relación o interacción entre dos o más personas, pero ¿se puede seguir empleando cuando esa interacción es virtual? ¿Habrá llegado el momento de buscar otro prefijo, quizá otra palabra? ¿Podría ser “ciberculturalidad”?

La virtualidad, como todo concepto, adquiere su significado final en función de las coordenadas histórico-culturales en las que se inscribe y que a la vez modifica (el *point de capiton* o punto de acolchado del postestructuralismo); para ahondar en las actuales, escogeremos tres momentos que impactaron en el panorama cultural en los dos sentidos: de ida, aportando elementos para ejercer de manera más eficaz la crítica, y de regreso, recreando los mecanismos reactivos para neutralizar y llegado el caso invertir esa crítica. Expondremos estos tres momentos con sus reversos de manera breve:

1) El primero fue descrito por Deleuze (1990) y consistió en el paso de las sociedades disciplinarias a las sociedades de control: aquellas ejercían el poder de manera coercitiva, mediante la represión y el encierro directos; estas emplean mecanismos difusos y permanentes (redes de control) que operan sobre todo en el inconsciente. Se produce además una introyección de la voz del amo, que se instala en el deseo y se expresa mediante la autocensura y el autocontrol. La progresiva psicologización de la sociedad es una de las consecuencias de este viraje hacia el interior; ahora el sujeto tiene que vérselas con un “enemigo” que es parte de su constitución y que a la vez amenaza su integridad psíquica. La válvula que libera esta presión, como advirtió Bruckner (1996), es la tentación de la inocencia. ¿En qué consiste? Como en una versión moderna del Dr. Jekyll y Mr. Hyde, por el día ponemos todo nuestro empeño en construir un mundo que, por la noche, a través de las redes sociales, denunciamos por poner en grave riesgo la vida en el planeta. La “banalidad del mal”, señalada por Hannah Arendt en la década de los sesenta, se queda corta para describir esta realidad, en la que al parecer no hay opresores: todos y todas somos víctimas inocentes.

2) Segundo momento: el giro lingüístico (*linguistic turn*). Hace cuatro décadas, los críticos sociales, guiados por Richard Rorty, reciclaron la sentencia nietzscheana de que “no hay hechos, solo interpretaciones” y dirigieron su atención hacia el lenguaje. Advirtieron de que son las narrativas las que producen significados: dependiendo de cómo se cuente un proceso (la estructura de la cadena significante), un hecho (un nuevo significante) puede significar un cambio de sintonía o un resbalón hacia el precipicio. Gracias a ellos tomamos conciencia de las implicaciones que tiene el delegar en la cultura hegemónica la tarea de narrar nuestras historias (el pensamiento decolonial), pero también de las extraordinarias posibilidades que ofrece el lenguaje para ejercer la manipulación mediática (desde la guerra de Irak, los conflictos bélicos son iniciativas para garantizar la paz mundial y las bajas “efectos colaterales”). Sobre esta relación perversa con el lenguaje escribió Pörksen (1988) un libro decisivo, en el que advierte del empleo cada vez mayor de ciertas “palabras plásticas” (como desarrollo, modernización, metas, progreso, etc.), de apariencia técnica, pero que en realidad vacían los discursos de significado. Ahora bien, ¿por qué recurrir a unas pocas palabras plásticas cuando se puede plastificar cualquier palabra? El mecanismo es sencillo: tomamos un término

con connotaciones subversivas y, en lugar de prohibirlo o restringirlo, extendemos su uso, lo ponemos en boca de todos para que en la práctica pierda su valor disruptivo (Dosil Mancilla, 2025, p. 141-145); sucedió con palabras como libertad, crítica, resiliencia, decolonialidad, justicia, autonomía, empoderamiento... y parece que también con interculturalidad. Ya no hay programas educativos, iniciativas de gobierno, marcas de ropa, equipos de fútbol o salones de belleza que no se reconozcan como interculturales; ni tampoco individuo, colectivo o nación que no se apresure a añadir: “y yo más que los demás”.

3) El tercer momento consiste en lo que Byung-Chul Han (2012, p. 25-33) ha definido como exceso de positividad. Se trata de una estrategia para neutralizar el deseo que los propietarios de las pastelerías conocen desde siempre: para evitar que sus ayudantes anden picoteando los pasteles, desde el primer día se los ofrecen sin límites; en poco tiempo consiguen que los aborrezcan. Tal parece suceder en la actualidad con los valores positivos: todos resultan importantes, por lo que se van añadiendo a la lista de prioridades que todo buen maestro debe atender. Los especialistas en didáctica hacen su parte elaborando unidades, metodologías y recursos para facilitar la comprensión de las distintas materias (matemáticas, biología, dibujo, idiomas, historia, etc.); a las destrezas cognitivas hay que sumar las habilidades motoras, el ejercicio físico, la buena alimentación, las visitas a museos, la creación de huertos, etc. Los jóvenes deben ser generosos con sus compañeros y a la vez destacar para competir por un empleo; además resulta fundamental que se expresen con claridad y que sean creativos, críticos (pero no pesimistas) y, por supuesto, interculturales. ¿Qué se obtiene de este intento por convertirlos en pequeños “hombres orquesta”? Sujetos agotados, hiperexcitados, con problemas para concentrarse, con trastornos diversos según sea el caso (TDAH, espectro autista, fatiga crónica, fibromialgia, miastenia, Crohn, etc.) y con muchas dificultades para saber lo que realmente quieren. Son los integrantes de una sociedad que Byung-Chul Han no duda en considerar “del cansancio”.

Estos tres momentos son las sucesivas vueltas de tuerca de una prensa que va estrechando el entorno vital hasta dejar al sujeto atrapado en lo más inmediato y finalmente en su interioridad. Esta constricción de la realidad es el caldo de cultivo de la virtualidad digital, pues se nutre de la ilusión de la fuga: responde al sueño del individuo moderno por escapar del callejón sin salida que él mismo ha creado. La fiebre de los descubrimientos que determinó el

paso de la Edad Media a la Edad Moderna regresa cinco siglos después, pero sin territorios ignotos. ¿Se trata de una impostura? Tal parece, si hacemos caso a la frase de Marx (2003, p. 10) que figura en su *Brumario*: “La historia se repite, primero como tragedia, luego como farsa”. La virtualidad comparece como promesa de lo nuevo, pero siendo como es un producto de nuestra cultura, antes incluso que un logro de la técnica, lo que realmente consigue es potenciar los síntomas que promete superar. A decir verdad, también los descubrimientos renacentistas se revelaron con el tiempo como un juego de espejos, pero al menos había una otredad que distorsionaba el reflejo. En lo virtual, el otro es transparente, no genera fricción, no se rebela ante las conquistas; a lo sumo es como un *tamagoshi* que satisface nuestra necesidad de brindar cuidados.

La manera en que esta virtualidad incide en la interculturalidad puede ser abordada desde al menos dos enfoques. El más radical consiste en reconocer una relación de parentesco: la virtualidad y la interculturalidad (como concepto) surgieron a la par, son expresiones de la misma cultura — las dos caras de la moneda — y en consecuencia se complementan y se retroalimentan. La publicidad de Benetton no sería, en tal caso, una interpretación desviada o blanda de la interculturalidad, sino su prototipo. El “inter” de la interculturalidad es también el de internet, es decir, prefigura una relación difusa y modular sostenida por las redes (digitales) en la que se desvanece el mundo de las cosas (el “hueso” hegeliano que obstruye el flujo) y en la que el otro queda reducido a una imagen a la que puede darse un uso estético, o a una idea que encaja sin resistencias en cualquier discurso. Si asumimos esta perspectiva, deberíamos sacar de nuestro léxico la palabra interculturalidad y cualquier otra que surja para sustituirla, y atender el problema de la otredad, como señalaba Peter McLaren, mediante acciones que incidan directamente en las relaciones de poder y en las asimetrías sociales. El segundo enfoque no desconoce la conexión que se establece en nuestros días entre interculturalidad y virtualidad, pero la considera circunstancial o contingente: no caminan necesariamente de la mano y por lo tanto la interculturalidad sigue gozando de cierto margen para producir significados propios. En tal caso, nuestra tarea consistiría en apostar por una interculturalidad crítica que funcione como proyecto político y social; así lo plantea Catherine Walsh, una pedagoga cercana a Peter McLaren, no sin antes señalar, para contener a los más optimistas, que “la interculturalidad entendida críticamente aún no existe, es algo por construir” (Walsh, 2010, p. 78).

PERFECT DAYS, DE WIM WENDERS

Los efectos más perniciosos de la virtualidad digital resultan bastante evidentes y algunas figuras de la cultura popular ya empiezan a señalarlos; el rapeo Nach, por ejemplo, en su composición “Chico problemático” incluye el internet entre los problemas que amenazan a la juventud actual, como las drogas, el alcohol y el hiperconsumo: “Si ayer fue el signo de la paz / hoy es el logo del Mercedes y en los parques ya no hay niños, / internet los atrapó en sus redes”. En una entrevista reciente, el antropólogo David Le Breton arrojó un dato en el mismo tenor: “Un estudio dice que, en los años veinte, en el Reino Unido, un niño correteaba alrededor de su casa 10 kilómetros al día. Ahora son 300 metros” (Fanjul, 2025). ¿A qué nos invita a pensar, con respecto a la interculturalidad, este cambio? Avanzamos hacia un nuevo tipo de sociedad que incide directamente en la manera de estar en el mundo (el *in-der-Welt-sein* de Heidegger) y de relacionarnos con los otros. El rostro de carne y hueso (el “cuerpo a cuerpo”), que para Lévinas (2001, p. 133), el gran teórico de la alteridad, constituía la sustancia primordial de las interacciones sociales, tiende a desaparecer y en su lugar surgen vínculos fantasmas generados en el ciberespacio. ¿Serán capaces las nuevas generaciones de rebelarse contra la tecnología digital, que ha dejado de ser una opción para convertirse en obligatoria? Quizá esta sea una de las tareas fundamentales que tarde o temprano deberá asumir la educación intercultural, si realmente quiere ser crítica.

El filósofo Clément Rosset (2016) advirtió de los riesgos que supone la duplicación de la realidad, que en su opinión constituye un rasgo del pensamiento occidental; lo que empezó con un divorcio entre lo inmanente y lo trascendente, terminó produciendo dos mundos: el de las cosas y el virtual. Sus reflexiones son de mucha ayuda para abrir un nuevo frente de resistencia intercultural, fácil de traducir a términos pedagógicos, que consiste en inclinar la balanza hacia la inmanencia: recobrar la presencia, el aroma, el contacto, la experiencia; devolver el valor a las palabras, hoy amenazado por la plastificación del lenguaje, y vertebrar la convivencia en función de la escucha y el cuidado mutuo. Se trata, en definitiva, de tomarse en serio, pero en sentido inverso — hacia el mundo de las cosas —, el imperativo de las redes sociales: “¡Conéctate!”.

Una de las manifestaciones recientes más conmovedoras de este “conéc-

tate” es la película *Perfect days* (2023), dirigida en Tokio por Wim Wenders; el cineasta alemán está próximo a cumplir los 80 años y se esfuerza en realizar films que apuntan a lo esencial: el contacto con la realidad. Su anterior trabajo había sido un documental sobre el artista Anselm Kiefer, uno de los principales representantes de la pintura matérica, una corriente que recurre a materiales básicos, a menudo reciclados, para componer las obras. *Perfect days* es una película post-pandémica: pareciera que merodea en torno a “la sana distancia”, un lema que ahora anida en el inconsciente colectivo y que hace buena pareja con la apuesta virtual; lo verdaderamente “sano” una vez concluida la amenaza vírica — parece decir Wenders — consiste en invertir el mensaje para recuperar la proximidad con los demás y con las cosas. El protagonista de la película es Hirayama, un limpiador de retretes que lleva una vida modesta y satisfecha; arrastra, como cualquiera de nosotros, un pasado, y se infiere que renunció a ciertos lujos para vivir tranquilamente. Su día a día transcurre con monotonía: se despierta temprano con el ruido que hace una anciana al barrer la calle, al comer coincide siempre en el parque con una muchacha que hace lo mismo en otra banca, y al terminar el trabajo se pasea en bicicleta y visita diversos lugares donde se encuentra con las mismas personas. Todo es repetitivo en la vida de Hirayama, pero como en el eterno retorno nietzscheano, se trata de una repetición que genera lo diferente. ¿Y en qué consiste lo diferente? En la riqueza de formas con que se expresa lo cotidiano tan pronto somos capaces de conectarnos con lo que nos rodea.

Perfect days nos muestra varios aspectos de la interculturalidad que rara vez figuran en los manuales. El primero es que la interculturalidad no se puede aprender o enseñar sin ejercerla; en esto es como andar en bicicleta (no por casualidad las bicis desempeñan una función importante en la película). Para ser congruente con esta premisa, el director se aseguró de que la producción de la película fuera el resultado de un diálogo entre Oriente y Occidente (el guion fue escrito por Takuma Takasaki y Wim Wenders, y el equipo de rodaje estuvo formado por técnicos japoneses y europeos). Lo segundo que nos enseña es que lo intercultural no sólo entra en juego cuando concurren prototipos culturales (lo blanco vs. lo negro), sino en cualquier tipo de relación que no se predefine en función de una identidad compartida. De hecho, las interacciones mejor plasmadas en la película son de carácter intergeneracional y suceden entre Hirayama y varios jóvenes que se cruzan en su camino; entre

ellos se produce de manera espontánea unos vínculos que permiten un provechoso intercambio de saberes. Los jóvenes, por ejemplo, descubren la música analógica y a valorar un trabajo que no supone un éxito social; también a vivir el presente: en la escena que funciona como piedra angular del film, Hirayama le dice a su sobrina, a quien de repente le entra la urgencia por hacer un viaje al mar: “Hoy es hoy, mañana es mañana”; enseguida ambos retoman su paseo en bici, riéndose y repitiendo la frase en alto. Lo que para nuestros propósitos esta frase viene a señalar es que la interculturalidad (o la simple convivencia) no puede darse con prisas: requiere de una temporalidad propicia.

El tercer aspecto es si cabe más interesante, pues pone en evidencia un remanente positivista que incide en la manera en que por lo general concebimos la interculturalidad. Ciertamente se ha superado una lectura estática y descriptiva de la misma, en beneficio de una interpretación dinámica que hace énfasis en las interacciones, como una red cuyos nodos son las entidades culturales. Pero la representación en red es también la puerta de entrada a una complejidad que aporta más preguntas que respuestas y que rara vez realmente se ha aplicado a la interculturalidad. No es el momento de ahondar en las distintas teorías sobre las redes; nos limitaremos a señalar la tendencia actual a considerar las redes como cartografías en relieve (no en un solo plano), con pendientes y depresiones que actúan como embudos de intereses; además, son cartografías afectadas por tectónicas que, al plegar la superficie, como la masa del pan, modifican las distancias entre los nodos y sus posibles interacciones (Domènech; Tirado, 1998; Prigogine; Stengers, 2004). Por decirlo con pocas palabras, las redes que intervienen en las ciencias sociales son las de un pescador que hace su faena en plena tormenta. Al recurrir a ellas para pensar la interculturalidad, nos estamos decantando por modelos no sólo dinámicos e inestables, como de hecho se acepta, sino también estocásticos e impredecibles. Wenders traduce esta complejidad a un lenguaje cinematográfico que, desde un punto de vista estrictamente técnico, quizá sea lo más valioso del film. Al respecto merecen señalarse los diversos *flashbacks* que muestran imágenes oníricas del pasado de Hirayama (introducen significaciones retroactivas en la cadena narrativa) y, sobre todo, el baile de sombras que hace el protagonista con un desconocido para saber si las sombras de ambos, cuando se cruzan en el suelo, alcanzan a superponerse (responden con sus cuerpos a la pregunta de si pueden darse interacciones reales en un mundo virtual).

Perfect days es la botella con mensaje que lanza al mar un director de culto comprometido con su tiempo; constituye una voz de alarma y a la vez un llamado a regresar al mundo de las cosas, que parece ser el único en el que pueden darse interacciones significativas. Wenders viene a decir que este cambio de rumbo será posible mientras existan personas que, como Hirayama, resguardan la memoria de otros mundos posibles; por tal razón, subraya la importancia del diálogo intergeneracional. Apuesta a través del cine por una interculturalidad que no se corresponde con el “multiculturalismo revolucionario”, ni con la interculturalidad blanda ni tampoco con la crítica. La vía que explora no es nueva y tiene sus propios referentes intelectuales, entre los que se encuentran algunos de los autores ya citados, como Byung Chul-Han, David Le Breton y Clément Rosset, y otros como Georges Didi-Huberman, François Jullien, Franco Berardi, Giorgio Agamben, Giacomo Marramao y, si alargamos la lista, Foucault, Lévinas, Nietzsche, Spinoza, Lucrecio, Demócrito... Ninguno de ellos se refiere directamente a la interculturalidad, pero todos aportan ingredientes que se suman y generan sus condiciones de posibilidad. El riesgo de dedicar toda nuestra atención a la interculturalidad es el mismo que enfrenta un biólogo que logra recuperar en el laboratorio un pez en extinción y no puede echarlo a los lagos porque están contaminados. ¿Qué significados adquiere la interculturalidad en un aula en la que los niños padecen el TDAH (Trastorno por déficit de atención con hiperactividad), o se relacionan con los demás de manera virtual, o padecen la violencia del crimen organizado? Sin quitar valor a las contribuciones que se centran en la didáctica intercultural, parece que ha llegado el momento de afrontar el problema en sentido inverso, es decir, generando las condiciones necesarias para que la interculturalidad pueda darse. A esta forma de interculturalidad, que llamaremos “en resistencia”, dedicaremos el siguiente apartado, que se nutre de algunas reflexiones derivadas de nuestro trabajo de campo en comunidades indígenas de México.

LA INTERCULTURALIDAD EN RESISTENCIA Y LAS COMUNIDADES INDÍGENAS DE MÉXICO

México es un país megadiverso (nos lo repiten por todos los medios) y desde hace unas dos décadas apuesta por la interculturalidad; con la Nueva

Escuela Mexicana, la palabra se puso además en un lugar visible en los planes de estudio. Todas las iniciativas dirigidas a promover el respeto hacia el otro deben ser celebradas; en las circunstancias actuales, que como mínimo podemos calificar de inquietantes, resultan además urgentes. Hagamos un breve recuento: el 60% de las 68 lenguas nativas de México se encuentra en riesgo de desaparecer; el mundo rural vive el momento más crítico de la historia; cada día doce mujeres son víctimas de feminicidios; las personas desaparecidas ascienden a 130 mil; el asesinato de activistas y defensores de los derechos humanos crece exponencialmente, y la violencia provocada por el crimen organizado se halla extendida por todo el territorio. En otro orden de cosas, el 82% de la población mayor de seis años tiene un *smartphone* y el tiempo promedio que se dedica a internet supera las cinco horas diarias; en los parques y en los restaurantes lo habitual es ver a familias enteras con las miradas fijas en las pantallas electrónicas. En esto último no se diferencia de cualquier otro país.

Vale preguntarse qué función puede desempeñar la educación intercultural ante este panorama. Armados de optimismo, podemos decir que es un factor de cambio, la manera de sensibilizar a la población y de promover interacciones sociales más sanas; ciertamente, peor sería fomentar el racismo y la xenofobia. Ahora bien, no hace falta caer en el pesimismo extremo para desconfiar de esta interculturalidad de urgencias. Puede ser, por ejemplo, una manera de cargar sobre los hombros de los educadores una responsabilidad que está muy por encima de sus posibilidades: muchos hacen su trabajo en localidades sometidas por bandas criminales, en las que los jóvenes han perdido a parientes cercanos, emulan la narcocultura y se inician en el camino del “dinero fácil”. Puede ser también una forma de tapar el sol con el dedo o de desviar la atención de las cuestiones más acuciantes. ¿No sería preferible trabajar desde la educación el problema del narcotráfico y atender las situaciones de violencia, dado que la infancia constituye el sector más vulnerable? Curiosamente, son contadas las iniciativas, interculturales o no, que van en este sentido; los educadores deben improvisar: ni siquiera se cuenta con mecanismos para compartir experiencias o acumular saberes.

Tal parece que la interculturalidad alcanzó nuestras orillas como una moda que, a juzgar por los resultados, no ha logrado atender los desafíos prioritarios de México. Ante una población y unos gobiernos que tienden a mirar para otro lado para evitar confrontaciones traumáticas, la interculturalidad

esquiva el conflicto y queda por lo general reducida a su versión más blanda (suele referirse a tradiciones folclorizadas y a contextos lejanos en el tiempo y el espacio). A nadie se le ha ocurrido hasta ahora, por ejemplo, aterrizar la interculturalidad en Villas de Pedregal, uno de los fraccionamientos más grandes de América Latina, ubicado en la periferia de la ciudad de Morelia. Su población está integrada por personas de bajos recursos y por familias de numerosos pueblos de Michoacán y de otras partes de México (Oaxaca, Chiapas, Guerrero, Veracruz, etc.) que, de un día para otro, tuvieron que abandonar sus hogares por ser víctimas del crimen organizado. Se trata, en definitiva, de un territorio de desplazados forzados (un término convertido en tabú), con altos índices de marginación y de violencia, pero también con una extraordinaria diversidad cultural.

Los grandes protagonistas de la interculturalidad en México son las civilizaciones ancestrales, por supuesto idealizadas, con sus indumentarias, danzas, lenguas y gastronomías tradicionales; construyen el imaginario a partir del cual es medida la “indigenidad” de los indígenas actuales. Esto supone una forma de violencia hacia las comunidades indígenas, que están siempre sometidas al escrutinio; si alcanzan una buena valoración, pueden disponer de ciertos beneficios, como el gozar de recursos propios para no depender de las cabeceras municipales, que casi siempre son mestizas. Por decirlo brevemente, se ha pasado gradualmente de una política indigenista, surgida tras la Revolución, que impulsaba el mestizaje, a una política que tiende hacia las “reservas”, ya que por mucho respeto que susciten los pueblos nativos, a lo sumo reciben protección: rara vez se considera que pueden aportar ideas o soluciones a los problemas generales del país. Esto último no deja de resultar curioso, pues precisamente las comunidades indígenas han mostrado habilidades especiales, por ejemplo, para sostenerse dignamente con pocos recursos, cuidar el medioambiente, asimilar con moderación las tecnologías digitales y proteger sus territorios de los grupos armados.

Los pueblos indígenas no son reliquias del pasado, participan de manera activa en la actualidad; se reinventan y, desde sus propias coordenadas culturales, generan saberes para atender los desafíos del presente (Olivé, 2004). La interculturalidad forma parte de estos saberes, y no es extraño, pues para los indígenas siempre ha sido una cuestión de supervivencia: al menos en los últimos cinco siglos se han visto en la necesidad de tender puentes intercultural-

rales para nutrirse de lo nuevo, pero sin perder su idiosincrasia. En otras palabras, su interculturalidad se expresa en un sincretismo que no quedó subsumido en la cultura dominante. Esto plantea un escenario tenso en el que lo intercultural queda anudado a otros saberes que tienen que ver con las formas de resistencia social y con el manejo de los conflictos. La interculturalidad no es una estrategia o un proyecto, ni siquiera una acción dirigida deliberadamente a favorecer el encuentro con los demás; los otros siempre están ahí, ya sea como parte de la comunidad, o como individuos ajenos que se acercan para apoyarlos, estudiarlos o desplazarlos de sus territorios. La “interculturalidad indígena” (es el término que utilizan cuando presentan, por ejemplo, una iniciativa educativa en medios oficiales) hace referencia a la cohesión de la comunidad, pues sólo desde la unidad podrán defender sus posiciones, hacerse escuchar, generar alianzas con otros grupos sociales, y aportar conocimientos y experiencias. Se trata de una interculturalidad en resistencia, de acuerdo a lo ya expuesto en el apartado anterior, pues pone su atención en asegurar (o en generar, si es necesario) las condiciones de posibilidad para que la interculturalidad pueda darse; estas condiciones, aunque son variadas, para el caso convergen en un punto: los vínculos comunitarios.

La última reflexión nos asoma a uno de los procesos sociales más complejos y también más difíciles de asimilar, al menos para los que crecimos en la modernidad capitalista; pero por tal razón resulta particularmente interesante, ya que a la vez que amplía los horizontes de la interculturalidad, la compromete con formas alternativas de modernidad o, como dicen los zapatistas, con otros mundos posibles (Echeverría, 2004, p. 116). ¿Cómo se generan los vínculos comunitarios? No se trata de reivindicar de palabra la voluntad de estar juntos, sino de defender el manantial del que brota la comunalidad, es decir, de comprometernos en el cuidado de los dispositivos que producen y recrean el nosotros (la etnogénesis). Para explicar esto recurriremos a un ejemplo, pero antes dejaremos un breve comentario. La etnogénesis está estrechamente ligada a los rituales, que actúan en sentido inverso a la virtualización digital, es decir, capturan lo virtual mediante “escenificaciones corpóreas”, lo arrastran hacia el mundo de las cosas (Han, 2024, p. 23); si esto es así, el término “comunidad virtual” entraña una contradicción. Puede ser que las redes digitales permitan interacciones sociales, pero no generan comunidad.

Vamos con el ejemplo: las fiestas. ¿Qué es, y qué puede, una fiesta? Resul-

ta más fácil decir lo que no es: una iniciativa surgida desde arriba con el objetivo de fomentar el comercio y el entretenimiento (ferias, festivales, tianguis, *parties*, etc.); por el contrario, las fiestas implican una compleja organización horizontal, plagada de rituales y que involucra a toda la comunidad. Primera conclusión: las fiestas mantienen engrasados los mecanismos que garantizan la organización comunitaria; por la misma razón, el mapa de las comunidades que celebran fiestas importantes coincide con el mapa de los pueblos que destacan por sus formas de resistencia. Las fiestas suponen además un cambio de temporalidad: se pasa de un tiempo *cronos* (lineal, medido por el reloj), en el que prevalecen las prisas y la lógica de la productividad, a un tiempo *kairós* (cíclico, pausado), que posibilita las interacciones sociales significativas (Marramao, 2008). Y suponen también una reapropiación del territorio, ya que incluyen recorridos colectivos por toda la comunidad que sirven para integrar simbólicamente a los nuevos barrios y para producir lugares con memoria. Segunda conclusión: las fiestas son “cunas de tiempo y espacio” que permiten el cuidado mutuo y momentos de intimidad comunitaria.

Por otra parte, las fiestas incorporan mecanismos que ayudan a tramitar simbólicamente la violencia (representaciones satíricas, personajes con máscaras que hacen travesuras, etc.) y a equilibrar las economías para evitar las diferencias de clase (cada familia aporta recursos en función de sus posibilidades). Tercera conclusión: las fiestas sirven para atenuar las tensiones y los conflictos, y producen contextos seguros que facilitan el restablecimiento de las relaciones y la generación de alianzas con los pueblos vecinos. En la cultura p'urhépecha (estado de Michoacán), para esto último existe una festividad especial, que coincide con el inicio de las lluvias, en la que los comuneros se juntan para recibir con comida y regalos a las personas de afuera; en un momento de la celebración, propios y extraños recorren con música las calles, bailando, echándose harina y gritando a la par: “arhixista”, que significa “estamos todos presentes, aquí estamos”. Sin nombrarla, la interculturalidad se hizo.

CONCLUSIONES

La interculturalidad no es un término neutro con una significación y una función precisas; puede ser contemplada como una aliada para promover transformaciones sociales (incluso revolucionarias) o, por el contrario, cons-

tituir una forma de obstaculizar las interacciones significativas con los otros cuando participa como palabra plástica en la producción de discursos huecos, no operativos. El dominio que ejerce en nuestros días la virtualidad digital inclina la balanza hacia esta “interculturalidad blanda”, que no consiste en una interculturalidad discreta, pero genuina, sino en la manera más eficaz de negarla. Para que la interculturalidad pueda adquirir un valor performativo, parece necesario, por una parte, cuidar el uso de la palabra y, por otra, fijarla en el mundo de las cosas. Esto, que se dice tan fácil, supone en la práctica enfrentarse no sólo a la inercia social, sino también a los principales dispositivos de poder que operan en la modernidad capitalista. Se debe intentar, pero no de manera ingenua ni desprovistos de estrategias.

Una estrategia consiste en hurgar en las maquinarias del poder, que hoy actúan de manera modular y difusa (no hay “castillo”), para advertir de los usos ficticios de la interculturalidad y a la vez poner en evidencia las nuevas formas de opresión y de exclusión social, cada vez más sofisticadas. Se trata de una vía que goza de cierta tradición (y reputación) en el pensamiento occidental, que se nutre de la teoría crítica y que hace frente común con otras iniciativas de carácter disruptivo, como la decolonialidad, las epistemologías del sur y las pedagogías transfronterizas; se le ha llamado, por tal motivo, “interculturalidad crítica”. Sin duda resulta conveniente insistir en esta vía y cruzarla con apuestas más recientes, como la “crítica de la crítica”, que intentan comprender por qué esta estrategia, que cuenta con fundamentos teóricos sólidos, ha tenido tantas dificultades para producir prácticas alternativas.

Otra estrategia, por la que se apuesta en este artículo, consiste en voltear la mirada hacia los pueblos indígenas que, con pocos recursos y en circunstancias francamente adversas, llevan tiempo defendiéndose de los procesos de colonización y que han logrado sostener formas de vida comunitarias sin descuidar el diálogo con otras culturas. Resguardan saberes muy complejos sobre las formas de resistencia social que se apoyan en varios siglos de experiencias; por esta razón, para referirnos a esta estrategia proponemos el término “interculturalidad en resistencia”. Estos saberes nos muestran una interculturalidad producida desde abajo y que se inscribe en una cotidianidad en la que cobran particular relevancia las fiestas; más que reafirmar la interculturalidad mediante el discurso (rara vez se refieren a ella), preservan o generan sus condiciones de posibilidad. Nos parece que esta interculturalidad en resistencia,

que se vincula estrechamente con los procesos de etnogénesis y que pasa por un “estar presentes” (*arhixista*) en el mundo de las cosas, constituye una aportación de los pueblos de México y de América Latina que merecería ser tenida en cuenta en los debates actuales.

REFERENCIAS

- BARTHES, Roland. *Mitologías*. México: Siglo XXI, 2010.
- BENETTON. *United by Half*. Disponible en: https://es.benetton.com/inside/article_united-by-half.html. Consultado en: 14 jun. 2025.
- BRUCKNER, Pascal. *La tentación de la inocencia*. Barcelona: Anagrama, 1996.
- DELEUZE, Gilles. *Post-scriptum* sur les sociétés de contrôle. *L'Autre Journal*, n. 1, mayo 1990.
- DOMENÈCH, Miquel; TIRADO, Francisco Javier (comp.). *Sociología simétrica. Ensayos sobre ciencia, tecnología y sociedad*. Barcelona: Gedisa, 1998.
- DOSIL MANCILLA, Francisco Javier. El sonajero aristotélico. Repensar la educación histórica en el siglo XXI. *Devenires. Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura*, v. 26, n. 51, p. 131-151, 2025.
- ECHEVERRÍA, Bolívar. Chiapas y la conquista inconclusa. En: AGUIRRE ROJAS, Carlos Antonio (coord.). *Chiapas, en perspectiva histórica*. Querétaro: Universidad Autónoma de Querétaro, 2004, p. 99-119.
- FANJUL, Sergio C. David Le Breton, antropólogo: Las redes sociales reducen el placer de vivir [entrevista]. *El País*, 21 abril 2025. Disponible en: <https://elpais.com/ideas/2025-04-22/david-le-breton-antropologo-las-redes-sociales-reducen-el-placer-de-vivir.html>. Consultado en: 10 mayo 2025.
- HAN, Byung-Chul. *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder, 2012.
- HAN, Byung-Chul. *La desaparición de los rituales. Una topología del presente*. Barcelona: Herder, 2024.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia: Pre-Textos, 2001.
- MARRAMAO, Giacomo. *Kairós. Apología del tiempo oportuno*. Barcelona: Gedisa, 2008.
- MARX, Karl. *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. Madrid: Fundación Federico Engels, 2003.
- McLAREN, Peter. *Multiculturalismo revolucionario*. México: Siglo XXI, 1998.

- OLIVÉ, León. La exclusión del conocimiento como violencia intercultural. *Polylog. Foro para la filosofía intercultural*, n. 5, p. 1-14, 2004.
- PETERS, William. *A Class Divided: Then and now* [Documental]. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=7JEwKNsIDBQ>; Consultado en: 14 junio 2025.
- PÖRKSEN, Uwe. *Plastic Words. The Tyranny of a Modular Language*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1998.
- PRIGOGINE, Ilya; STENGERS, Isabelle. *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*. Madrid: Alianza, 2004.
- ROSSET, Clément. *Lo real y su doble. Ensayo sobre la ilusión*. Santiago de Chile: Hue-ders, 2016.
- WALSH, Catherine. Interculturalidad crítica y educación intercultural. En: VIAÑA, Jorge; TAPIA, Luis Tapia; WALSH, Catherine Walsh (coords.). *Construyendo interculturalidad crítica*. La Paz (Bolivia): Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, 2010, p. 75-96.
- WOLFE, Tom. *La izquierda exquisita & mau-mauando al parachoques*. Barcelona: Anagrama, 1973.



Submetido em: 30 de junho de 2025.
Aceito em: 05 de março de 2025.