

# Integración e Interculturalidad en épocas de globalización

1er. Congreso Virtual de Antropología y Arqueología

Mesa: Identidad y Globalización

Ponencia: Integración e Interculturalidad en épocas de globalización

Ponentes: Raúl Díaz y Graciela Alonso

Facultad de Ciencias de la Educación

Universidad Nacional del Comahue

Neuquén - Septiembre 1998

---

## La dimensión "mundo" de la globalización y las identidades culturales

Queremos incluir aquí algunas reflexiones generadas a partir de la relación globalización-mundialización, universal-particular, local-nacional-, con la intención de inducirnos a captar las luchas y el pensar desde la heterogeneidad y la integración, recuperando otros sentidos de esta relación. Consideramos que desde este lugar es pensable un ideario que despojado de dogmatismos o mesianismos, puede congeniar con otras reivindicaciones (de mujeres, jóvenes, homosexuales, ecologistas, indígenas, marginales, etc.). Pero sobre la base de replanteos muy básicos, que valoricen la pluralidad.

Se trata de rescatar la "diferencia" específica de los movimientos sociales, "el valor de uso por sobre el valor de cambio, la cualidad de los distintos más allá de la cantidad de los contrarios y las exclusiones por sobre la estratificación. Se trata de ver los estamentos socioculturales por encima de las clases socioeconómicas. Sin dejar de valorar el papel de estas últimas, de los estratos, de los de abajo" (Villarreal 1996).

La orientación actual para un "nuevo orden" económico, social y, cultural mundial requiere, según las estrategias planteadas desde el poder, nuevas cosmovisiones del mundo, nuevos mitos fundacionales del orden social que pugnan por instalarse reemplazando "ideologías", con la pretensión de conformar modelos civilizatorios para la sociedad argentina en el contexto de su inserción en este nuevo ordenamiento universal.

La modalidad del cambio civilizatorio hacia el fin de siglo, ocurre, para utilizar la metáfora de Josefina Ludmer (1994), como un "salto modernizador". Así, "América Latina se vería obligada a quemar años de su historia para entrar en un orden y un ritmo, una temporalidad transnacional, diferente. El salto dejaría un resto histórico, un futuro nacional que no fue. La cultura transforma ese resto en temporalidad perdida porque salta a otro futuro, que es el presente de la temporalidad transnacional" (Ludmer, 1994). La autora comenta seguidamente una ponencia de Roberto Schwarz: "La progresiva borradora de la idea (y no solamente de la idea: del imaginario, de la referencia, de la política) de la nación se acompaña, dice Schwarz, de la desintegración de la "modernidad" y sus conquistas: trabajo, racionalidad, ciudadanía."

Para interpretar esta nueva diagramación de los espacios públicos y privados es necesario, dice J. Ludmer, poseer una máquina capaz de leer el fin de siglo, por lo que se pregunta "qué pasado, qué memoria histórica puede servir para un presente que sabe que el futuro ya ha transcurrido". Además los cambios que sobrevienen con el "fin de siglo" no son fáciles de interpretar, implican, como dice Marco Raúl Mejía (1993), deconstruir, reconstruir y reinventar, lo que nos coloca: "frente a un cambio mas global; no un simple cambio de signo político o de período histórico, sino un cambio de época y civilización que nos plantea una nueva manera de ver el mundo y que nos exige, a todos los habitantes del planeta, el abandono de las certezas para interpretar diferente el que-hacer humano."

En la modernidad mundo, según Renato Ortiz "lo que está en juego es la nación en cuanto formación social particular, como estructura capaz de soldar a los individuos y sus destinos en el contexto de un territorio específico". (Ortiz 1997:89). Aún más, en el tercer mundo (que jamás se completó al modo del primero y el segundo), "la nación es una utopía, una búsqueda situada en el futuro". El proyecto nacional carece de sentido con la escenificación de una modernidad mundo. El capitalismo cambió fundamentalmente sus dinámicas, y las coordenadas de tiempo y espacio traslocan los sentidos y vínculos que se establecen entre los individuos y los colectivos sociales. En el aspecto cultural más que de globalización correspondería, según R. Ortiz, hablar de su mundialización: "Lo que significa que la modernidad-mundo radicaliza el movimiento de desterritorialización, rompiendo la unidad nacional" y "Se crea una espacialidad distinta" (Ortiz 1997:92).

Pero en esta cualidad de desterritorialización de la globalización, a diferencia de los modos de construir identidades desde la nación, que se construyen en detrimento de las identidades locales, neutralizándolas o destruyéndolas, se libera a esas identidades del peso de la cultura nacional. Surge en el horizonte cultural mundializado la posibilidad de estructurar identidades transnacionales no sólo de clase, género, sino especialmente en relación al consumo.

Agrega Ortiz que la nación es transferida hacia el plano de la tradición y lo global pasa a ocupar el lugar de la distinción, la universalidad y el cosmopolitismo. Lo universal se separa de lo social, anidando en las filosofías y en las éticas, lo global adquiere estatuto propiamente sociológico. En relación a esto, Ortiz se pregunta: ¿es posible ser provinciano siendo también global?. La desterritorialización no sólo disloca los espacios geográficos sino que trastoca todo el mundo de los sentidos, alcanzando a dislocar la propia subjetividad. Como lo plantea Margulis "existen en cada sociedad códigos culturales superpuestos, tramas de sentido que tienen diferente alcance espacial" y "estas tramas culturales superpuestas están en constante intercambio y transformación, sumidas en procesos de cambio y en luchas por la constitución e imposición de sentidos que, por supuesto, no están desvinculadas de las pujas y conflictos que arraigan en la dinámica social" (Margulis 1997:41/2). A esto se agrega, según lo describe Jean Franco, la percepción deformada, la incompatibilidad entre los sentidos que se conforman en el centro (del globo) y su desfiguramiento en la medida que nos acercamos hacia los márgenes (Franco1997:70).

Con estos avances queremos dejar planteado qué significa en este contexto lo universal y lo particular, lo propio y lo ajeno, la identidad y la cultura, lo básico y lo máximo. Más allá de los usos esencialistas y sustancialistas propios del mundo de la modernidad-nación, hoy estos conceptos/realidades se estrellan contra límites planetarios y los ritmos del ciberespacio.

Cabe como corolario la siguiente pregunta: ¿qué es lo deseable que se enseñe y se aprenda en esta dislocación de mundos de vida y tramas de significado interferidas por la globalización de la economía y la mundialización de la cultura?

Creemos que en parte la respuesta puede seguirse si nos sensibilizamos respecto de los procesos locales de construcción de identidad y diferencia, y especialmente teniendo en cuenta las dimensiones que exceden lo local territorialmente, de modo pan o trans, y como todo esto se articula en apropiaciones indecibles de antemano sino, por el contrario, lanzadas a la búsqueda de tantas verdades como particulares puedan conformar hoy la posibilidad del universal.

Es decir, qué mínimos o básicos culturales debería manejar un colectivo, o un individuo, para poder transitar por esta torre de Babel y adscribirse, cada vez provisoriamente y para siempre a un lugar donde anidar.

Hacia un discurso político, pedagógico y cultural de la integración y la diferencia

Los enfoques multiculturales se posibilitaron a partir de las críticas a la concepción de sujeto centrado, único y universal y a la escuela (estándar del proyecto modernizador) como homogénea y conformadora de identidades esenciales y abstractas. Quisiéramos detenernos en algunos "usos" que el tema de las diferencias está teniendo desde los discursos neoliberales.

Hay dos nociones que están presentes en la mayoría de los documentos oficiales, estas son la de tolerancia y diversidad. A partir del análisis de varios de esos documentos, diríamos que hay una búsqueda de ampliar el discurso sobre lo cultural, al que aparentemente se considera como neutro, exento de asimetrías, y capaz de subsumir en sí a lo político; el supuesto sería que las contradicciones, asentadas en intereses de clases, no pueden superarse pero las diferencias pueden articularse.

¿Qué significa ser tolerante?, ¿qué es la tolerancia?. Sostiene Laclau (1997) que "si las bases de la tolerancia han de ser halladas en la viabilidad de un ordenamiento comunitario, se sigue que la tolerancia -esto es, el respeto por la diferencia- no puede ser ilimitada. Una tolerancia ilimitada sería tan destructiva para el tejido social como una unificación ética totalitaria". De este modo la línea divisoria entre tolerancia e intolerancia nos coloca en un lugar de decisión política y en ningún caso es una definición esencial, única y universal.

Desde estas consideraciones algunos autores, como por ejemplo McLaren (1994), se oponen a tratar el tema de las diferencias como sinónimo de diversidad, dado que, según sostiene, la diversidad es una noción liberal que habla de la importancia de sociedades plurales, pero administradas por los grupos hegemónicos que son los creadores del consenso, en definitiva los que establecen quiénes entran en el "nosotros" y quiénes en los "otros".

Por otra parte consideramos que las diferencias no serían datos o evidencias que están naturalmente dadas y se manifiestan antagónicamente: mapuches contra criollos, chilenos contra argentinos..., sino que son construcciones históricas y culturales, que no pueden disolverse en una negociación entre grupos que piden permiso para entrar en un modelo establecido desde la homogeneidad cultural.

En este sentido partiríamos de considerar la diferencia como una relación y no como una oposición. Una relación en donde, por un lado, los distintos grupos oprimidos insisten en el valor positivo de su cultura y experiencias específicas, resultando, por tanto, cada vez más difícil para los grupos dominantes mostrar sus normas como neutrales y universales; y por el otro lado, esas diferencias nos ayudan a reconocer y reconocernos en nuestra propia identidad.

Al mismo tiempo, pero con una significación más claramente política, esto nos aleja de la noción de imparcialidad, que se maneja desde las órbitas hegemónicas, y que intenta anular sistemáticamente a los grupos con prácticas culturales diferentes, y nos acerca a la de solidaridad, entendiendo que esta no comienza, como sostiene Bonfil Batalla (1993), "cuando la gente piensa de la misma manera, sino cuando tiene la confianza para estar en desacuerdo sobre ciertas cuestiones porque le importa construir un terreno en común".

Quizás sea preciso aclarar que otro efecto que puede tener el discurso hegemónico del respeto por la diferencia, sea el de caer en formas extremas de "relativismo cultural", es decir, el "todo vale" o "todo depende de..."; convirtiéndose en telón de fondo para la resolución de lo válido, el mercado o las pautas y valores de la hegemonía cultural.

En este sentido, entendemos que una práctica de transformación quizás necesite ser pensada desde los márgenes, desde quienes son víctimas del proyecto, recuperando, como sostiene Rebellato (1996), la historia como memoria de "la violencia desatada por la conquista de América, la marginación y opresión de los indígenas, de las mujeres, de los enfermos psiquiátricos, de los homosexuales, de los discapacitados, de los tóxicodependientes, de quienes ya no tienen ni donde vivir ni de qué vivir", de los excluidos social y culturalmente.

Remitiéndonos a la propuesta implicada en este apartado, quisiéramos plantear desde qué lugar entendemos la integración, para que esta no implique una licuación de las diferencias, sino por el contrario una integración que se haga cargo de las diferencias.

Empecemos por el no. No es una integración al estilo neoliberal, en donde las discusiones en el Mercosur son por el reconocimiento de certificados, títulos y estudios. Tampoco una integración en base a una imaginada esencia latinoamericana, que constituya "la patria grande", "la nación latinoamericana", como lo plantea Adriana Puiggrós (1996).

Compartimos la concepción desarrollada por García Canclini de "hibridación", como proceso que da cuenta del cambio de reglas para definir la integración: "la hibridación es la modificación de las identidades en amplios sectores populares, que son ahora multiétnicos, migrantes, políglotas y que cruzan elementos de varias culturas". El proceso de hibridación permite entender la

integración como un campo de lucha. Es decir no creemos que haya que dejar de hablar de integración, sino más bien deconstruir dicha noción analizando los efectos que produjo su inscripción en los distintos discursos político-pedagógicos en que fue históricamente construida.

En síntesis plantearíamos que las identidades no son previas a la integración, sino que "el proceso de integración se define por las identidades que en su trama se constituyen y, viceversa, que las identidades se construyen en el proceso de integración" (García Canclini 1990).

Dos discursos desde donde abordar la integración y la diferencia: la interculturalidad y el género

### **A) La interculturalidad y el "nuevo orden": ¿de lo político a lo cultural?**

"Hoy el estado nos invita a ser parte de un nuevo concepto: Interculturalidad. Nos explica que es una invitación al reconocimiento de la diversidad cultural y a tener una relación de respeto mutuo. Creemos que es una forma modernizada de continuar asimilando culturalmente a los Pueblos Originarios dentro de la llamada cultura nacional".<sup>1</sup>

Con este cuestionamiento preliminar acerca de la Educación Intercultural (EI) intentamos acercarnos a una realidad latinoamericana que lleva más de 30 años de historia. Numerosas reseñas y estudios comparativos dan cuenta de las particularidades por país, e incluso por región. Además, debaten acerca de los conceptos políticos que sustentan los diversos programas y advierten sobre su polisemia, además de su apropiación de parte de los distintos actores sociales, fundamentalmente los Estados y los Pueblos Originarios.

Sin dudas, la EI no sólo es un programa, (por lo demás, incipiente en nuestro país), sino una modelización de lo deseable que la educación logre para la integración y armonía social. En consecuencia, nos parece oportuno, levantar algunas reflexiones de corte político en relación a este discurso emergente: ¿para qué, para quiénes y desde quiénes se plantea esta nueva discursividad, y a qué intereses responde?. También nos preguntamos si este discurso alcanzará a llenar el vacío de un imaginario pedagógico alternativo para la docencia argentina, ante una escuela fuertemente interpelada por la sociedad y en la que el gobierno ha impuesto la idea de la responsabilidad de los maestros en la crisis educativa. Una cuestión sobre la cual reflexionar es precisamente la de la "presentización" de este discurso "emergente" para el caso de nuestro país. Es evidente que el auge latinoamericano (y mundial) del paradigma de la EI se relaciona con la problemática de la globalización como escenario concreto de un nuevo orden mundial, y en el que las reterritorializaciones tanto nacionales y migracionales, como las provenientes de la exclusión social dentro de los países, jaquean su estabilidad.

Nos interesa relacionar la globalización con el tema de las identidades y la construcción de la subjetividad, espacio en el que se propone incidir la EI.

¿Cómo es posible que la tendencia a la desagregación, fragmentación, individualización e incluso disolución de lo social sea centrífuga con el discurso de la tolerancia y la interculturalidad?. Hemos visto que, por un lado, los capitales despojados de sus bases nacionales buscan anidar en todas partes, poniendo de relieve lo regional y lo local como bases para sus operaciones transnacionales;

y que, por el otro, estas dimensiones de nuevo tipo de relaciones (temporal y espacialmente reterritorializadas), no pueden soslayar, de todos modos, un centro que aglutine y haga posible la gobernabilidad y manejo del sistema neoliberal, aún en manos de los estados nacionales, sobre todo, por la concentración en ellos del aparato represivo.

Estas tendencias provocan, por otra parte, el surgimiento y revitalización de identidades de diverso alcance político, social y cultural, incluso en aquellos sectores más excluidos del sistema.

El discurso de la interculturalidad como valor fundamental en el "nuevo orden" intenta el control de lo particular, mediante la conversión de las diferencias en identidades integrables al todo-mundo globalizado neoliberal. Es la centralidad hegemónica de los nuevos modos de acumulación la que posee la capacidad de admitir y dictaminar qué de aquello inter puede ser aceptable y culturalmente aceptable.

Esto se debe a que el neoliberalismo (y nuestra hipótesis es que cierta El le es funcional) choca con los límites de lo tolerable en relación al dominio del mercado, eje instrumental y regulador principal del conjunto de las relaciones sociales, y en consecuencia, debe redibujar el mapa de la diversidad social y cultural. La integración de las diferencias resulta control de los conflictos sociales, mediante la victimización y asistencia del otro, quien ocupará espacios previstos en el nuevo-orden-mundo que no pongan en peligro la estabilidad social para el actual modelo de acumulación.

Para ello, es necesario además reestructurar las coordenadas de "democracia" y "ciudadanía", ya que el "desarrollo sustentable" de la actual modernización globalizada neoliberal deja afuera (de la aldea global) a casi el 30 % de la población, y adentro a un resto, que se desagrega, como siempre (pero más ahora), en los de arriba y los muchos de abajo; estos últimos siempre en riesgo de caerse del sistema.

Ante estos fenómenos, se prevén para la El funciones de máxima eficacia, de las que transcribimos dos ejemplos:

a) "Los Estados nacionales frente al nuevo milenio no tienen otra alternativa que buscar las formas más claras de democratización de sus sociedades a partir de la participación, cada vez más amplia, de todos los sectores sociales, étnicos y culturales tanto en los procesos económicos como en los culturales. Los procesos de integración se generan a partir del establecimiento real de un diálogo intercultural, y la educación intercultural bilingüe (EIB) es el ámbito, por excelencia, donde aquel se construye." (Comboni Salinas, 1996).

b) "Probablemente no exista otra posibilidad para construir una educación más democrática y equitativa, que otorgue no sólo verdaderas oportunidades a los individuos, sino que contribuya decisivamente a la construcción de un orden social basado en relaciones sociales más simétricas que la aspiración que conocemos como educación intercultural. Sólo explorando las asimetrías y las incomunicaciones de cara al desafío de construir relaciones educativas más fluidas, podemos tratar de desmontar de la estructura social las condiciones que restringen la posibilidad de

articular ámbitos de convivencia donde cada una de las personas, independientemente de sus características étnicas, sociales o de género, puede desarrollar su vida en plenitud". (Gastón Sepúlveda, 1995).

Pero, si como dice esta autora, "La EIB plantea un cambio de mentalidad de la sociedad y de las estructuras de poder y un replanteo del sistema educativo vigente" (Comboni Salinas, 1996:124), entonces ¿se piensa en un alcance socioestructural para la interculturalidad?. Para muchos difusores de este paradigma, este es el alcance que le otorgan al poder educativo, en estos tiempos de "revolución pacífica, pero profunda, que viven nuestros países en su proceso de cambio y transformación para entrar en el siglo XXI con mayores posibilidades de desarrollo y bienestar para toda la población..." (Sepúlveda, 1995:124).

Las políticas educativas oficiales, en este caso, las de la Provincia del Neuquén, intentan legitimar el reordenamiento del sistema educativo desde el anadamiage discursivo de la tolerancia, el respeto por el otro, la aceptación de lo diverso, la necesidad de la convivencia entre los distintos, y la necesidad de educación especial para aquellos que poseen las características de la "otredad". Nos interesa mostrar cómo se arman algunos de los discursos de la "inclusión" al servicio de la "transformación educativa".

Hemos caracterizado (Díaz - Alonso, 1997) hasta dónde pueden ser fijados los límites de la discusión "tolerable" sobre la diversidad y el pluralismo desde los organismos del poder actual y hemos analizado críticamente algunos documentos base de reciente divulgación en nuestra Provincia. Intentamos provocar sus argumentaciones a partir de insertar sus discursos en relatos más amplios acerca de lo pedagógico y cultural, y cómo se articulan al poder, ya que es desde esta posición teórica que se puede advertir el trasfondo discursivo desde el cual surgen esas propuestas, y obviamente a qué intereses responden.

En este campo el capital simbólico en disputa es la significación que se le da a la articulación entre desigualdad y diversidad, y como en ella queda atrapada una consideración reproductora de las condiciones de pobreza y exclusión.

Por ello, es que ponemos en cuestión lo que nos parece una apropiación neoliberal de la "diversidad sociocultural", y cómo se arman los nuevos lenguajes de la alfabetización para los sujetos sociales emergentes de la actual exclusión, nombrados como "sujetos diversos", y definidos también como de "alto riesgo". Esto implica abordar los usos de la diversidad y el pluralismo, y las tensiones políticas que se desprenden de los mismos.

Un análisis crítico remite necesariamente a reubicar la apropiación descontextualizada de la lógica del poder de estos "usos de la diversidad" como categoría explicativa de las diferencias devenidas acentuadamente como desigualdad en el marco de las actuales relaciones de producción capitalistas.

Nos parece necesario, en consecuencia, mostrar que esas propuestas basadas en la "multiculturalidad-interculturalidad", resultan funcionales a la transformación educativa en la

perspectiva neoliberal impulsada con los fondos del Banco Mundial. Funcionalidad que resulta del modo en que algunos conceptos claves de las ciencias sociales, en especial de la antropología, se incorporan bastante aceleradamente al discurso educativo con que la Reforma en curso intenta legitimar sus objetivos: cultura, nación, etnia, género, diferencia, diversidad, comprensión, tolerancia, alteridad, son palabras ahora corrientes: verdadera antropologización de la trama argumental de la operación discursiva. El en su apropiación neoliberal. Su "presentización" pareciera dibujar un cambio en el imaginario pedagógico, esencialista y homogeneizante de la Instrucción Pública.<sup>2</sup>

Como decíamos, nos interesa advertir las cuestiones que se implican al reeditar, sin el debate y el consenso, problemáticas teóricas inconclusas en su elaboración, ya sea las referidas a las distintas aproximaciones al concepto de cultura, como a la reaparición de tensiones irresueltas en relación al relativismo cultural que ha caracterizado a la antropología. Los costados esencialistas del culturalismo así como las consecuencias funcionalistas de un relativismo extremo se prestan a este juego, y es objetivo de estas notas salir al cruce precisando los términos del debate pedagógico y cultural.

\* ¿En qué sentidos podemos aceptar que la "educación intercultural" es un modo de discontinuar con el "obsoleto" sistema de instrucción pública, y sus modos de relación pedagógica sostenidos en el autoritarismo y la discriminación de las diferencias culturales?.

\* ¿No estaremos ante la presencia de un nuevo arbitrario para un imaginario pedagógico en cuyo centro ha desaparecido la categoría "pueblo" vinculada a lo "público" y en su reemplazo emerge la de "identidad cultural", como direccionalidad de las finalidades educativas?.

La aceptación de la tolerancia y la consideración de la diversidad no son suficientes a la hora de plantear una pedagogía para la democratización no meramente formal de la sociedad. Es necesario abrir el debate acerca de los sentidos de la interculturalidad, para evitar un cierre funcionalista que contribuya a ocultar su articulación al modelo neoliberal y a las políticas educativas derivadas del mismo. Queremos enfatizar esta dimensión a los efectos de discutir la insuficiencia de la educación intercultural como proyecto innovador, y mostrar cómo puede convertirse en un aliado "espectacular" de esas políticas y en particular del sustento simbólico de las actuales formas de dominación económica, social y cultural.

\* ¿Con el reemplazo del imaginario "educación popular" (centrado en el derecho público/político a la educación y cooptado de modo arbitrario por el sistema de instrucción pública), por el de "educación intercultural o multicultural" no se está conformando un nuevo arbitrario mediante el cual se separa lo político de lo cultural?, ¿de aquella inclusión abstracta, referida anteriormente, a una espectacularización simbólica de las culturas como base de las relaciones sociales, y causas de las desigualdades y diferencias?.

\* ¿De ser así, no estaríamos ante la presencia de un estilo "democrático" para evitar lo político, y un modo "regulador" para desviar el sentido de una educación afirmada en la disputa por los derechos fundamentales de los individuos y los grupos sociales?

Una respuesta posible a estos interrogantes es la de que la educación intercultural puede configurarse como una vía de escape simbólica a la contradicción entre "ajuste" y democracia, en la que se pretende articular la inclusión política formal con la exclusión económica real. En todo caso hay que redefinir al sujeto político de la Educación Intercultural.

## **B) Del feminismo al género**

Al calor de la discusión en torno a lo integrable en terrenos "inter", planteamos otra preocupación teórica y política acerca del aparente corrimiento de la categoría feminismo por la de género, esta última como aquella que podría resultar más tolerable a los discursos de la diferencia. Metafóricamente sería como sacarle el veneno a los conceptos (los domesticamos, podemos convivir con ellos). Género es un término quizás menos agresivo, menos hard, más dietético -se digiere mejor-. Sin embargo, no queremos apostar a una operación de sustitución sino que, recuperado el concepto de feminismo, consideramos importante la profundización y extensión social de la categoría género como posibilitadora de construcción de nuevas relaciones sociales en el entretejido de otro discurso sobre la igualdad y la diferencia, la integración y la exclusión.

Un tanto ingenuamente (o intuitivamente) comenzó a llamarnos la atención el uso dominante de la categoría género, categoría que hegemoniza el discurso, sobre todo en el ámbito académico, y lo poco que se habla de feminismo, como si quedase como categoría, depositada en un lugar residual, o de otra época: antes era feminismo ahora es género.

Esto seguramente responde a una multiplicidad de cuestiones: la preeminencia de estudios sociológicos y antropológicos sobre "la mujer"; las producciones e intereses al interior del movimiento feminista; la historia del movimiento en los diferentes países y las formas de apropiación de ella en otros contextos; el lenguaje que se usa en los ámbitos gubernamentales; etc.

Ahora bien, quisiéramos explorar la relación que puede haber entre este uso preponderante de la categoría género, que involucra las relaciones entre lo femenino y lo masculino y un discurso feminista que surge articulado con otro, que postula el cambio social y habla de clases sociales.

En principio, nos parece que una de las vertientes de esta discusión feminismo vs género, tiene que ver con situar al primero como un discurso más claramente político que alude a las desigualdades y, al segundo como más claramente cultural, que alude a las diferencias. Sostendremos también la importancia de no envolver, o disolver el sentido, de un discurso en el otro.

Es oportuno recuperar algunos elementos históricos que focalizan al feminismo como un movimiento social, enmarcado en la tradición moderna y formando parte del conjunto de las luchas por la justicia de otros sectores sociales subordinados. Plantea Martha Rosenberg (1996) que la representación del fin de las relaciones de subordinación opera -en estos inicios- como mira, e instala una "ética de la disciplina utópica" que consiste en el trastrocamiento de las perspectivas habituales, la libertad estratégica, la independencia frente a las pautas culturalmente

arraigadas, tanto teóricas, como ético-sociales. En este contexto el significante feminismo evoca una tradición política de izquierda, entendida en el sentido amplio como cuestionamiento de las relaciones sociales desde una propuesta igualitaria. Afirma la autora que es justamente esto (la posibilidad de una sociedad igualitaria, los proyectos emancipatorios radicales) lo que va a caer con la sustitución de este significante por el de género, dado que en realidad el proyecto de una sociedad transparente no es posible y que por otra parte estamos instalados en un escenario individualista y fragmentado antidemocráticamente.

Introduciendo en este análisis el concepto de género podemos decir que se define (dentro de las varias definiciones existentes), "como la red de creencias, rasgos de personalidad, actitudes, sentimientos, valores, conductas y actividades que diferencian a mujeres de varones. Tal diferenciación es producto de un largo proceso histórico de construcción social, que no sólo genera diferencias entre los géneros femenino y masculino sino que, a la vez, esas diferencias implican desigualdades y jerarquías entre ambos. ...El concepto de género en cuanto categoría de análisis tiene como cualidad interesante que siempre es relacional. Otro rasgo que destacamos en el concepto de género es que las relaciones que analiza entre varones y mujeres están enraizadas históricamente de forma cambiante y dinámica. Esto significa que el género es una categoría histórica que se construye de diversas maneras en las distintas culturas" (Burin, Mabel 1996).

Sin considerar que las corrientes anteriores se opongan o que hablar de feminismo o de género constituyan per se discursos de oposición, nos parece importante incorporar la advertencia que hace M. Rosenberg (1996)<sup>3</sup>: "Para el concepto de género, a pesar de haber sido elaborado como herramienta política para la teoría feminista, no es necesario ni evidente que haya un sujeto político en juego. Sujeto político se refiere al término utilizado en ciencias políticas para denominar a agentes de acciones públicas colectivas, que disputan el poder de la formulación de las normas que regulan la convivencia. Para hablar de sujeto político es imprescindible que su acción desplace las relaciones de poder existentes entre los sexos. En muchos casos, sin embargo, el discurso de género se enuncia desde posiciones que confirman los dispositivos de saber-poder instituidos por la cultura androcéntrica dominante".

El planteo de esta autora explicita un eje que viene recorriendo este escrito y que es el tema del poder. En los primeros párrafos referíamos al movimiento feminista articulado a la lucha de clases, donde el poder se concibe como un aparato de opresión encarnado en el sistema capitalista y patriarcal, al que hay que abolir. Desde otra concepción de poder, más entonada con lo planteado por Rosenberg, lo que hay que deconstruir/desmontar son estos dispositivos discursivos que han construido, piedra por piedra, la relación hombre-mujer, público-privado, como Racional, Abstracta, Universal -con mayúsculas- y que le dan legitimidad política, jurídica y cotidiana.

En este sentido, entendemos el poder como "...siempre presente (en) cualquier tipo de relación en la que uno intenta dirigir la conducta de otro. Estas son por tanto relaciones que pueden encontrarse en situaciones distintas y bajo diferentes formas; ...son relaciones móviles, es decir pueden modificarse, no están determinadas de una vez por todas..." (Foucault, M. 1994). Siguiendo a este autor sólo pueden existir relaciones de poder en la medida que los sujetos son

libres. Esto no significaría que los estados de dominación no existen, a veces los márgenes de libertad son muy limitados, pero este estado de dominación puede desaparecer o cambiar si revierte la situación que lo origina<sup>4</sup>. Para el tema que nos ocupa interesa rastrear desde dónde se van formando, coyunturalmente, las resistencias (a la integración/exclusión): desde la lucha de clases, desde el movimiento feminista, desde la ocupación de puestos públicos por parte de las mujeres, desde la abolición de la institución familia, desde un cambio educativo, desde la articulación de diferentes movimientos sociales, etc., etc.

Quisiéramos sintetizar que hablar de género puede no ser lo mismo que hablar de feminismo, significado en términos de conciencia feminista, como una interpretación política, polémica y de lucha que de ninguna manera es universalizable a todas las mujeres. Esto es así dado que "lo femenino", puede y suele ser lo que de la mujer se representa en las culturas dominadas por las representaciones hegemónicas del imaginario masculino. En este sentido, retomamos nuevamente a Martha Rosenberg en cuanto sostiene que "la perspectiva de género corre el riesgo de cristalizar a las mujeres al ocuparse de "sus cosas", definidas como tales por este imaginario compartido"; y pone un ejemplo que es la cooptación de gran cantidad de "cuadros" feministas en estructuras de gobierno y organismos o agencias nacionales e internacionales, ante lo cual habría que analizar, "si su inserción constituye subjetividad política de género (femenino) o se limita a aumentar el poder de algunas mujeres para la imposición de políticas (¿de desarrollo?) que requieren apoyo y participación femenina, pero que reproducen las actuales relaciones de dominación".

Si nos situásemos desde la hermenéutica de la sospecha, en el sentido de Ricoeur, cabría que nos preguntásemos, como la hace María Antonia García de León (1994), acerca de ¿por qué la desigualdad de género es constantemente reconocida, analizada -la menos en ciertos ámbitos- y es plataforma para una acción social bien vista tanto por parte de los gobiernos, como por parte de la población en general y, lógicamente, por parte de las mujeres?.

Podríamos decir que hablar de lucha de clases sigue siendo subversivo, en cambio, la confrontación femenino versus masculino parece no ser subversiva en la actualidad, no es radical. Puede ser una confrontación incómoda, agria, ridiculizada, etc., pero es una polémica tolerable, admitida, transparente, al gusto de los tiempos.

Sostiene la autora que es un tema para el que los gobiernos crean una amplia red burocrática y gastan muchos recursos tanto económicos como sociales. y se pregunta ¿Por qué?: ¿Es una conquista de las mujeres? ¿Es un oportunismo del establishment?; y continúa diciendo: "El llamado orden mundial puede tener una ingente masa de población muriendo de hambre en el Tercer Mundo, pero parece que no le es funcional tener una masa de población femenina, el cincuenta por ciento de la población, fuera de las pautas del sistema (racionalidad, consumo, etc.)", resulta bastante claro que valorar más a la mujer resulta funcional al aumento del consumo.

Consideramos que una forma de resistencia es siempre recuperar la historia de las luchas, de los movimientos, de la construcción social de las categorías, para darnos cuenta que los conceptos,

además de históricos, suelen "tener alas" y se refuncionalizan en tramas discursivas diferentes a las que surgieron, que muchas veces fueron contrahegemónicas.

Por otra parte, como muchas autoras y activistas han advertido, hay que estar en guardia contra el feminismo difuso (y generalmente confuso) que forma parte del signo de los tiempos (incluso entre ciertos hombres, está de moda decir soy feminista) y hay que estar asimismo en guardia para no admitir que los cambios de género han sido cambios per se. De lo contrario una vez más, se estaría haciendo el juego a la invisibilidad de las implicancias políticas del concepto "feminismo".

Para finalizar diremos que la disyuntiva entre feminismo en términos de clase y género en términos culturales, puede ser falsa, dado que la identidad de género y clase están indisolublemente unidas y son las prácticas básicas y constitutivas del habitus. Pero apostamos a profundizar analítica y prácticamente ambas construcciones conceptuales, porque los reemplazos, los recubrimientos, suelen ser efecto de luchas por la hegemonía que luego se visualizan como naturales, es decir se invisibilizan y agotan su potencialidad subversiva.

### **Bibliografía**

BONFIL BATALLA, Guillermo. (1993). Por la diversidad del futuro. En Bonfil Batalla, G. comp. "Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales". Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México.

COMBONI SALINAS, Sonia (1996). La Educación Intercultural Bilingüe. Una perspectiva para el siglo XXI. En Nueva Sociedad N°146.

Díaz Raúl y Graciela Alonso (1996). Cultura, pedagogía y política. Algunas reflexiones acerca de los cruces entre interculturalidad y educación popular. En Cuaderno de Pedagogía Rosario. Rosario.

FOUCAULT, Michael (1994). "Hermenéutica del sujeto". La Piqueta, Madrid.

GARCIA CANCLINI, Néstor (1990). "Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la posmodernidad". Grijalbo-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

GARCÍA DE LEÓN, María Antonia (1994). "Élites discriminadas (Sobre el poder de las mujeres)". Anthropos. Colombia.

LACLAU, Ernesto (1997). Deconstrucción, Pragmatismo, Hegemonía. En Revista Ágora N° 6. Buenos Aires.

MARGULIS Mario y Marcelo URRESTI (Comps.). (1997). "La cultura en la argentina de fin de siglo. Ensayos sobre la dimensión cultural", Oficina de Publicaciones del CBC, UBA.

McLAREN, Peter (1994). La vida en las escuelas. México-Madrid. Siglo XXI.

MEJÍA, Marco Raúl (1993). "Fundamentos para una nueva agenda latinoamericana". La Piragua, N. 7. CEAAL, Santiago.

PUIGGRÓS, Adriana (1996). Refundamentación político pedagógica de la Educación Popular en la transición al siglo XXI. En Revista La Piragua Nº 12-13. Santiago de Chile.

REBELLATO, José Luis (1996). La dimensión ética de los procesos educativos. En Revista La Piragua Nº 12-13. Santiago de Chile.

ROSENBERG, Martha (1996). Género y sujeto de la diferencia sexual. El fantasma del feminismo. En BURIN, Mabel y DIO BLEICHMAR, Emilce (compiladoras). "Género, Psicoanálisis, Subjetividad". Buenos Aires. Paidós.

SEPÚLVEDA Gastón (1995). Interculturalidad y construcción del conocimiento. En Primer Seminario Latinoamericano de Educación Intercultural Bilingüe. Universidad Católica de Temuco. Temuco Enero de 1995.

VILLARREAL, Juan (1996). Los de afuera. En Revista El Caminante. Buenos Aires.

## NOTAS

1 Norgylamtuleayin (Educación Autónoma Mapuche) 1997. Documento de la Coordinación de Organizaciones Mapuche. Confederación mapuche Neuquina - Newén Mapu.

2 En efecto, una de las innovaciones de la reforma curricular es la incorporación a los Contenidos Básicos Comunes aprobados para la E.G.B. de la problemática denominada "cultura" (Bloque 3). Desde un punto de vista histórico y comparativo ésta cuestión se introduce también con la denominación de "diversidad cultural" (Bloque 2). Estos temas se relacionan, a su vez, con algunos considerandos del art. 5º de la Ley Federal de Cultura y Educación en los que se refiere al "fortalecimiento de la identidad nacional".

3 Al comenzar el capítulo, que ya hemos citado, la autora comenta que al presentar un artículo para una revista de psicología, la editorial cambia en el título el término feminismo por el de género, a partir de lo cual realiza esta reflexión: "la caída del término feminismo, que tiene tan clara connotación política, y la sustitución por el de género -categoría de análisis sociológico y antropológico impuesto y difundido en el medio académico e intelectual- es testimonio y consecuencia paradójica de la práctica política y teórica feminista, que ahora parece tener que borrarse del título para darle cabida en nuestra "actualidad psicológica" (nombre de la publicación). Rosenberg, Martha (1996).

4 Foucault, en el texto citado anteriormente, pone un ejemplo que dice que en la estructura conyugal tradicional de la sociedad de los siglos XVIII y XIX, no puede decirse que sólo existía el poder del hombre: la mujer podía hacer toda una serie de cosas: engañarlo, sustraerle con maña el dinero, negarse a tener relaciones sexuales. Subsistía sin embargo, dice, un estado de

dominación, en la medida en que todas estas resistencias constituían un cierto número de astucias que no llegaban nunca a invertir la situación.

**Fuente:**

**1er Congreso Virtual de Antropología y Arqueología**

Ciberespacio, Octubre de 1998

Organiza: Equipo NAYA - [info@naya.org.ar](mailto:info@naya.org.ar)

<http://www.naya.org.ar/congreso>