



DE LA CIUDADANÍA NACIONALIZADA A LA CIUDADANÍA GLOBALIZADA: EL RETO DE LA FORMACIÓN INTERCULTURAL

Alfonso Ríos Sánchez
Docente de aula IE El Carmelo
Candidato a doctor en Educación
Universidad Católica de Manizales
alriosan@gmail.com
<http://orcid.org/0000-0002-2084-6906>

Resumen

Las manifestaciones sociales de inconformismos en América Latina y en otros lugares del mundo tienen como factor común las expresiones de colectividades no representadas en los canales de la política partidista, y recurren al germen del pacto social, la movilización y participación (y en algunas ocasiones llegando a las vías de hecho), como forma de representatividad política. La ciudadanía amplía gradualmente su representatividad normatizada en el ámbito legislativo nacional para abordar nuevos cuestionamientos a partir de referentes transnacionales. Pero a su vez esta expansión referencial sirve de fondo para el fortalecimiento de prácticas políticas contextuales que se concretizan en la acción local.

Para proponernos caracterizar dichas ampliaciones tomando como punto central las muy diversas nuevas ciudadanías se requiere aplicar metodologías integradoras que favorezcan despliegues e implicación de sentidos. Ampliar las conceptualizaciones de las ciudadanías implica poner límites a la noción tradicional comprendiendo sus exclusiones. Este ejercicio asume el reconocimiento de las consideraciones históricas que nos lleva a desplegar imposiciones transculturalizadas, por ejemplo, formas de sociabilidad a las que llamamos modelos de ciudadanía. Por ello, el reto que asumimos de forma reflexiva implica ampliar las referencias como también deconstruir las conocidas.

Este ensayo, como parte de las reflexiones de un proyecto de fundamentación teórica¹, avanza dando tres pasos principales. El primero, que se mueve de la teoría del conocimiento social a la teoría social del conocimiento, busca enfatizar la relevancia que tiene anteponer el sujeto

¹ Estas reflexiones surgen de la fundamentación metodológica del proyecto de formación doctoral en Educación titulado “La educación para la ciudadanía intercultural en comunidades aprendientes del Huila”, desarrollado en la Universidad Católica de Manizales (Colombia).



cognoscente, en su doble dimensión personal/comunitaria como actor/constructor del entramado de lo social; por ello se propone la práctica de una gnoseología transformante por sobre una epistemología de las formas. El segundo paso propone la necesidad de abrir espacios para la construcción social del conocimiento a través de un enfoque interseccional, de forma que, asumiendo los núcleos cognoscitivos, sea posible considerar a su vez los márgenes del conocimiento. Y como tercer paso, una formulación de la práctica de la hermenéutica diatópica en la dimensión intercultural, para que logrando lugares comunes, no equiparables, sea posible otra forma de estimar lo social en sus múltiples expresiones y configuraciones institucionales. Se cierra discutiendo sobre el potencial que puede tener para la formación ciudadana la interculturalidad como dimensión metodológica, como proyecto ético-político.

1. Las limitaciones de la ciudadanía nacionalizada

Las expresiones de indignación ciudadanas, entendidas como manifestaciones sentidas ante las inconformidades, se quedan cortas al expresar todas las necesidades que diferentes colectivos reclaman ante las prácticas de injusticia, la falta de garantías de seguridad por los gobiernos, y las tendencias ultraconservadoras que acentúan las diferencias clasistas. Estas expresiones ciudadanas son el motor de la manifestación social, origen de la capacidad *protolegislativa*. El escenario de la protesta social no está circundado por las fronteras de lo nacional, este escenario toma forma transnacional en razón de las necesidades compartidas por los ciudadanos que se expresan de muy diversas maneras. La ciudadanía, bajo las dimensiones de la expresión social, toma un realce transnacionalizado, por lo que la participación social internacional crea nuevas dimensiones para el despliegue de la ciudadanía mundial.

El paradigma del proyecto del Estado nacional

La etapa de creación de fronteras fue necesaria para la construcción de identidades. Era necesario crear acervos culturales que diferenciaron los grupos poblacionales, y las fronteras consolidaron la normatización de las formas de vida colectiva. Las identidades nacionales favorecieron a su vez las diversas expresiones del ingenio humano. Los contratos sociales que cada colectivo formuló para el desarrollo de sus conocimientos y capacidades se convirtieron en el modelo de estructura social. Pero muchas de estas construcciones identitarias se convirtieron en absolutismos, en totalitarismos, en idiosincrasias necesariamente emulables.



De la pluralidad de expresiones potencial, se pasó a la exclusividad y la diferenciación como mecanismos de creación de identidad.

Esta etapa puede estar siendo desplazada discretamente por una transnacionalización de la ciudadanía justamente en razón de las limitaciones fronterizadas que implica la proyección del Estado-nación. La globalización de las localidades es el movimiento más fuerte que tiene lugar en estos momentos de riesgo de la democracia, evidenciado a través del auge de diversas tendencias ultraconservadoras.

Es por ello que, en las actuales y transformativas circunstancias geopolíticas, emergen diversas formas de ciudadanía para promover mayor participación social. El sujeto político crea una condición relacional intersubjetiva para entablar acuerdos conducentes al encuentro y la asociación ciudadana. Pero son los sujetos, las personas en continua relación quienes deben estar en el centro de las decisiones, de las normativas, de las instituciones, de las legislaciones.

Ejemplos acontecidos en las últimas semanas facilitan observar el predominio de la institucionalización normativa sobre la naturalización del acontecer humano. Las instituciones ahogan el desarrollo humano siempre que no la protejan: el 7 de octubre de este año, una mujer muere con su hija al tratar de pasar la frontera entre México y EE. UU. (*Semana*, 2021). Una militar coreana se suicidó tras su expulsión del ejército ante su cambio de sexo (M.News, 2021). La desbordada situación migratoria en Necoclí (ciudad costera colombiana) evidencia la inabarcable problemática de las nuevas migraciones (CNN Español, 2021).

Estos casos evidencian que la ciudadanía no es un concepto que se restrinja a la esfera de lo nacional; por el contrario, sus referencias se amplían hacia situaciones problemáticas globales. Las instituciones sobre las cuales creamos modelos culturales adquieren sentido en la medida que acogen las necesidades sentidas por cada uno de sus miembros y son proclives a la integración de otros miembros. La migración evidencia la dramática situación de exclusión que nuestros modelos de configuración social sustentan, que replican y en muchas ocasiones justifican las acciones excluyentes. El peso de las instituciones que niegan la diversidad en razón de conservar su identidad evoca la conservación de las formas para mantener estilos de vida. ¿Nuestra existencia en el planeta Tierra podrá seguir dependiendo de estas instituciones y de estos estilos de vida?



Las formas de mundialización

Pueden considerarse dos acercamientos descriptivos sobre las formas de mundialización para entender el problema de la ciudadanía, en el cual la interculturalidad puede ser el factor relacionante necesario. El primer acercamiento está formulado por la distinción entre la globalización de la economía y la mundialización de la cultura, propuesta por Ortiz (2004b). La fase del capitalismo en que nos encontramos desborda lo nacional para imponerse transnacionalmente, la globalización es aceptada como la transmigración de capitales que, obteniendo extraordinarias ganancias de la explotación laboral, garantiza estilos de vida cómodos. Para que esta globalización pueda desarrollarse es necesario que se mundialicen modelos culturales que soporten estas condiciones, por lo que los esquemas de configuración se trasplantan social fácilmente copiando esquemas de sociedad, instaurando instituciones, modelando sociedades. El colonialismo en América Latina, África y Asia deja una huella indeleble en muchas instituciones que acogen las nuevas fases del globalismo en un esquema imperialista. Es por ello que la acción contrahegemónica está vinculada con la decolonización de las formas institucionalizadas para poder promover las relaciones colectivas, nacionales e internacionales desde nuevas simetrías.

Un segundo acercamiento es el descrito por Santos (2010), quien diferencia entre la globalización de las localidades y las localidades globalizadas. Bajo la pretensión de participar de la esfera-mundo, muchas naciones han apostado por la participación en el libre mercado como fórmula para el desarrollo. Esta participación cumple los modelos de referencia establecidos bajo el orden de los dinamizadores del mercado. Se impone la idea de la globalidad, pensada en una participación simétrica, cuando en efecto se establecen modelos localizados con pretensión global. Los órganos transnacionales crean las condiciones para que las localidades que privilegian exclusivamente sus finalidades orienten los intereses participativos. Así se imponen localidades con ideas de globalidad. El segundo momento es cuando la influencia de las acciones de la primera globalización hace que las localidades pierdan sus ejes de centralidad y las imposiciones centrífugas que imponen los modos globalizantes. La pérdida de capacidad de las economías locales para asumir modos de producción globalizantes desplaza y destruye las condiciones de sustentabilidad que por décadas favorecieron las circularidades económicas locales.

La mundialización de la cultura, como también de las localidades globalizadas, urge respuestas que favorezcan la relacionalidad para emprender cambios hacia las simetrías



participativas. El cosmopolitismo subalterno se propone como ejercicio metódico que favorece la decolonización de prácticas que, partiendo de las instituciones y organizaciones, enfatizan las diferencias clasistas, ahondan las condiciones de explotación laboral, y fundamentan una visión-mundo angloeurocentrista.

En este orden de ideas, un desplazamiento hacia una práctica diferencial requiere de plantear un horizonte de posibilidades. La planetarización de la ciudadanía puede convertirse en este horizonte de posibilidades en cuanto apertura a condiciones que creen desplazamientos favorecedores para acoger alteridades con todas sus implicaciones.

De la mundialización a la planetarización

En esta creación de horizontes es posible plantearnos unas transiciones conceptuales que favorecen este ejercicio. Las diferencias connotadas entre mundialización, globalización y planetarización pueden crear espacios para practicar los desplazamientos necesarios, a fin de lograr nuevas prácticas cosmopolitas.

La mundialización, retomando la definición conceptual de Ortiz (2004a), favorece la construcción de unas formas culturales superiores a los posibles esquemas identitarios nacionales, colectivos, entre otros. Estas referencias basadas en la expansión de las comprensiones, de los modos de asumir la vida, de crear condiciones para ella, se estructuran mediante esquemas englobadores y visiones-mundo. La historia de la colonización demostró cómo los modelos de imposición de visiones-mundo se difunden de forma bélica, cuyas estrategias toman formas muy diversas, que en conjunto podemos observar que la colonización, desde la expansión imperial romana hasta el dominio europeo sobre África, evidencia la subyugación, la explotación, el espolio. Se impusieron visiones mundo basadas en la razón instrumental.

Una segunda etapa para este tránsito puede establecerse desde la globalización, oxímoron que requiere de más críticas que favores. Entendida como la localidades globalizadas (Aguiló Bonet, 2010) evidencia las muy específicas formas como se consolidan estructuras de poder que establecen la primacía de una localidad sobre otras. La idea de lograr la globalidad es contradictoria en forma y fondo con su pretendido significado, puesto que evoca una cierta idea de universalización, cuando lo que se imponen son forma localizadas de visión mundo. El desplazamiento de localidades sobre otras localidades concretiza cómo el poder cultural, político, militar y social de unas localidades se impone al de otras de forma contundente. El



ideal de la globalización, en la perspectiva planteada, no es la consolidación de una red que incorpora principios de participación simétrica. Muy por el contrario, la expresión global impone unas localidades sobre otras. Signos de estas imposiciones están muy vinculados con intereses consolidados culturalmente y estructurados mercantilistamente.

Ante lo anterior, un nuevo horizonte de posibilidades puede surgir a partir de la planetarización, entendida como el sentido compartido entre los diversos vivientes, no exclusivamente la especie humana, sino que incorpora, amplia y diversifica el sentido de la participación relacional acogiendo todas las formas vivas y no vivas que coexistimos en relación simbiótica. Por ello esta nueva forma de considerar nuestra percepción cosmopolita se concretiza con la ciudadanía planetaria (Morin *et al.*, 2002). Un tipo de ciudadanía que requiere de dos hechos contundentes: biomimetizar nuestras formas de comprender sentidos y perspectivas, como también replantear nuestros modelos de pensamiento en ejercicios metacognitivos. En consecuencia, pasar de modelos de pensamiento basados en las racionalidades instrumentalizadas hacia formas de considerar el pensamiento como construcciones colectivas favorece esta planetarización.

2. De la teoría del conocimiento social a la teoría social de conocimiento

La racionalidad instrumentalizada fundamenta diversos dispositivos de control para que la localidad dominante despliegue las estrategias necesarias que favorezcan sus modos de vida. Las diversas colonizaciones poseen en común que su imposición cultural estructura condiciones para subyugar los territorios colonizados. La superación de estas formas instrumentalizadas de la racionalidad puede enraizarse en los desplazamientos planteados anteriormente.

Del cosmopolitismo estoico al cosmopolitismo subalterno

La *oikeiosis* estoica que favorece la estimación de la familiaridad a partir de la contracción de círculos de referencia en la modernidad tomó como vehículo de familiarización la racionalidad centrada en el *logos* cartesiano. Esta familiarización se consolidó con el modelo de un tipo de ciencia que edificó una ordenada taxonomía con la cual se validó el descubrimiento de un mundo ordenado, sistémico, con una alta probabilidad de ser previsiblemente controlado. Pero este mismo pensamiento gradualmente encuentra ciertos límites para abarcar las explicaciones generales, las teorías unificadas, las comprensiones



universales. Las imposiciones jerárquicas que sostenían un modelo de mundo angloeurocéntrico encuentran límites para asumir desplazamientos. El cosmopolitismo subalterno que contra hegemonía propone formas diversas aboga por simetrías en todas las formas relacionales, tanto en las fundamentaciones sobre el conocimiento, las formas de hacer ciencias, las maneras de comprender y construir significados, como sobre las formas de emplear nuestras referencias para construir visiones-mundo.

La ruptura propuesta con las formas institucionalmente aceptadas y consideradas válidas puede favorecer la acogida paulatinamente de diversidades epistemológicas, puesto que se favorece estados de veracidad construidas socialmente. Por esta causa resulta fundante que las propuestas cosmopolitas acojan epistemologías diferentes.

Factores asociados a una teoría social sobre el conocimiento

El paso de una teoría del conocimiento social hacia teorías sociales sobre el conocimiento es el gran giro que las prácticas cosmopolitas subalternas pueden proponer para facilitar la planetarización de la ciudadanía. La teoría del conocimiento sobre lo social se basa en la consolidación de una forma específica de comprender la realidad, como una entidad ontológicamente aprensible. La realidad, desde esta orientación, es comprensible, aprensible, y el entrenamiento para entenderla estructura niveles del saber, jerárquicas de instituciones. Los debates históricos que diferenciaron a empiristas y racionalistas fueron subsanados por la razón empírica kantiana. Estos apriorismos son presupuestos que escalonan los niveles de conocimiento, jerarquizan las prácticas científicas (duras y blandas).

Las limitaciones de esta forma de racionalidad instrumental le hacen encontrar cada vez más barreras para el desarrollo de su pretensión. El propósito omnicomprensible impide la acogida de diversas formas (las otras formas) de asumir posicionamientos diversos, por la lógica del tercer excluido.

Asumir el reto de decolonizar estos modos de comprender implica reunir y acoger una amplia diversidad de formas, sentidos y posibilidades de construir conocimientos socialmente implicados. El factor común de estas perspectivas es que se abordan en un tránsito colectivo entre la dimensión social, que es teóricamente compartida, y los sentidos de conocimiento que tienen importancia por su dimensión cocreativa. Una teoría social sobre el conocimiento



desborda las posibilidades de jerarquización afianzándose en la horizontalidad; podríamos decir que pasa de la arborización al rizoma, promueve la espiralidad frente a la linealidad.

Condiciones para el diálogo de saberes

En este sentido, el diálogo de saberes toma fuerza y se encamina hacia la creación de espacios para que este tenga forma cocreativa. Santos (2010) nos propone algunas consideraciones sobre este diálogo a través de la ecología:

Es una ecología porque está basado en el reconocimiento de la pluralidad de conocimientos heterogéneos (uno de ellos es la ciencia moderna) y en las interconexiones continuas y dinámicas entre ellos sin comprometer su autonomía. La ecología de saberes se fundamenta en la idea de que el conocimiento es interconocimiento. (p. 53)

La vitalidad de esta ecología se centra en la dimensión cocreativa en la medida que cada uno de los saberes locales parte del doble reconocimiento de igualdad y diferencia, condicionado por la base relacionante de la incompletud.

Es por ello que la ecología de los saberes recurre a la traducción intercultural. “Imbuidas en diferentes culturas occidentales y no occidentales, esas experiencias usan no solo diferentes lenguas sino también diferentes categorías, universos simbólicos y aspiraciones para una vida mejor” (Santos, 2010, p. 61).

En este sentido, la interculturalidad se concibe como el espacio en el cual cocrear las condiciones necesarias para aportar hacia una construcción cosmopolita subalterna. Este espacio se establece bajo las formas de limitación que corresponden al reconocimiento de nuestras limitaciones, favoreciendo aperturas hacia la confianza en otras formas, valorando las emancipaciones de los rezagos de la colonialidad. La interculturalidad en este sentido sobrepasa las acepciones costumbristas sobre la aceptación de la diversidad y el reconocimiento de la riqueza, para encaminarnos hacia la tarea crítica. Walsh (2009) nos convoca a considerar la interculturalidad crítica como una tarea por desarrollar, en la medida que desvela las estructuras excluyentes que se requiere deconstruir. Esta tarea convoca a participar en un desarrollo pedagógico que puede hilvanarse con las diversas formas de ciudadanía.

3. La interculturalidad como proyecto interseccional para la ciudadanía mundializada

Lo planteado hasta ahora ayuda a cuestionar las características que posee la ciudadanía vinculada al proyecto de Estado-nación para desplazarse hacia un modo de ciudadanía



planetaria. Para lograr esta ampliación, tomando como base la *oikeiosis* estoica, cuestionada por el cosmopolitismo subalterno, la interculturalidad como proyecto ético-político establece algunas líneas de acción que requieren una metodología diferencial. El marco decolonial, en perspectiva pedagógica, puede favorecer la dinamización de esta tarea.

Límites para el desarrollo de la interculturalidad

El encuentro intercultural no es por sí mismo una condición para la comunicación de saberes. La diversidad de sentidos que construyen los colectivos, aún más si estos se basan en la relación poder-saber, impide que estos encuentros se desarrollen. La interculturalidad como tarea es paradigmática, y está problemáticamente limitada por las diferencias. Establecer un lugar común para que se de este *encuentro entre culturas* puede favorecer el cosmopolitismo subalterno, y puede realizarse desde la inversión de sentidos.

Fornet-Betancourt (2006) propone algunas tesis para evidenciar las limitaciones que implican las prácticas interculturales. En su undécima tesis valora los tiempos que corren y formula algunas dificultades para llevar a cabo la valoración equilibrada de las alternativas. La imposición mercantilista de una tendencia o modelo económico crea condiciones profundamente limitantes. Las formas institucionalizadas de control del saber replican estas tendencias. El capitalismo cognitivo es expresión de esta tendencia-fuerza, definida por Mejía (2010) como el control comercial del conocimiento, reproductor de modelos jerárquicos condicionados a las leyes mercantilistas orientadas por un lado de la situación. La interculturalidad/barbarie constituye escenarios donde principalmente se impone la barbarie.

En este sentido, resaltamos la prevalencia que tiene la interseccionalidad como espacio para el encuentro intercultural, que diatópicamente favorece el despliegue del cosmopolitismo.

El espacio interseccional para la significación diatópica

La hermenéutica diatópica propuesta por Santos (2010), entendida como la relación comunicativa entre la identificación del *topoi* cultural e individual, se basa en el reconocimiento de las condiciones de incompletud. La cultura, en este sentido, no se establece en la relación de identificación, por el contrario, es una hibridación de costumbres que congregan colectivos. El *topoi* se descubre en la relación con otros *topois*. La relación diatópica busca “elevar la conciencia de la recíproca incompletud a su máximo posible



entablando un diálogo, como si fuera con un pie en cada cultura. Aquí reside su carácter diatópico” (Santos, 2010, p. 13).

Este espacio de encuentro se puede profundizar por medio de la interseccionalidad como método de reconocimiento de las diversas formas categoriales de desglose que favorecen el desvelamiento de las condiciones de clasificación social que no permiten que la igualdad se estime como factor de integración social, por el contrario, la diferencia se privilegia como factor de ordenamiento por capas sociales.

La interseccionalidad puede ser entendida a partir del planteamiento de Kimberlé Crenshaw (1991),

quien acuñó el término interseccional para poner de manifiesto cómo las luchas feministas o antirracistas podían producir el efecto perverso de aumentar la opresión en los casos en que distintos ejes de diferenciación social operaban conjuntamente, como en el caso de las mujeres negras. (Sánchez Melero & Gil-Jaurena, 2015, p. 145)

Estos desvelamientos requieren, por tanto, el reconocimiento de evidentes formas de exclusión social que suceden al interior de las sociedades, como también de las formas sofisticadas de separación por las tendencias clasistas.

Estas dos acciones, el doble reconocimiento tanto de diferencias e igualdad en sentido diatópico, como de las formas de clasificación clasistas propias de las estructuras sociales jerárquicas, requieren de consideraciones metódicas para que se desarrolle una propuesta cosmopolita subalterna, entre las cuales la interculturalidad se convierte en el acervo comunicativo por excelencia.

Consideraciones para la interculturalidad

Retomando la advertencia de Fernet-Betancourt (2010) sobre las limitaciones que implica el desarrollo de la interculturalidad, es necesario reconocer que esta ofrece su valor específico para el desarrollo de ejercicios metódicos que dinamicen prácticas pedagógicas para que el cosmopolitismo subalterno pueda desplegarse. Es así que proponemos cuatro grandes retos para esta dinamización. El primero estará relacionado con las *intenciones* que subyacen en la interculturalidad: estimando el alcance de la intencionalidad es posible establecer los modos en que pueda desarrollarse. El segundo está asociado con las *condiciones* que favorecen o limitan dicho diálogo, dado que la recurrencia de la puesta en práctica de las intencionalidades no necesariamente supone las condiciones. El tercer reto es la *forma de participación* en este diálogo, condición que propone el establecimiento de condiciones simétricas. El cuarto reto se



orienta a la creación de *una nueva forma relacional* asociada con dicho espacio creado, favoreciendo la reestructuración de las propias formas culturales. Empezar estos retos, implicativamente, permitirá desplegar condiciones de transformación *interculturalizantes* y promotoras de *interculturalizaciones*.

4. Hacia una metódica interculturalizante

Hasta el momento, el recorrido realizado ha trasegado por aspectos que pueden favorecer una metódica intercultural, en la medida que se generen los desplazamientos necesarios. Los retos enumerados pueden convertirse en itinerarios relacionales que, bajo condiciones pedagógicas, en su amplio sentido —es decir, en la relación aprendiente-enseñante propia de la circularidad gnoseológica freireana—, puedan acoger y encaminar nuestra búsqueda por consolidar un cosmopolitismo subalterno.

La gnoseología freireana se fundamenta en una relación circular *dodiscente*, que expresa el desplazamiento continuo entre la docencia y la discencia, y así dinamiza y vitaliza el sentido del conocimiento en la medida que pasa de la praxis a la teoría y de la teoría a la praxis, dinamizándose en un bucle generativo dinámico. Esta circularidad parte de la conciencia crítica que toma como base el análisis del contexto en el proceso de facilitar la creación de herramientas y conocimientos teóricos y prácticos para sensibilizar los reencuentros entre las personas como sujetos de derechos, en relaciones históricas, favorecedores continuos de emancipación. “La ‘dodiscencia’ (docencia-discencia) y la investigación, indivisibles, son así prácticas requeridas por estos momentos del ciclo gnoseológico” (Freire, 2004, p. 14).

Tomando como fondo relacional la gnoseología freireana, es posible considerar los retos como desplazamientos que la interculturalidad propone para el desarrollo del cosmopolitismo subalterno.

Desplazamiento como retos de la interculturalidad

El primer reto consiste en la formulación de intenciones para establecer evidencia de los alcances que pueden lograrse hacia la comunicación entre los aspectos culturales. Estas intenciones no buscan únicamente validar las referencias normativas, legislativas o constitucionales que emanan de los acuerdos sociales, sino que evocan la base en que se origina el contrato social, la movilización social, para continuamente transformarlo. En muchas ocasiones, las normas legislativas para la convivencia se convierten en presupuestos



limitantes y desalentadores para el desarrollo de los acuerdos entre los colectivos. Los contratos sociales pueden seguir siendo instrumentales en la medida que sigan acogiendo las diversas formas de integración, las necesidades sentidas de todas las personas, el reconocimiento de los colectivos. Esto implica considerar las intenciones profundas y estructurales que llevan a miles de personas a trasegar por terrenos llenos de problemáticas esperanzados en la “libertad”. ¿Cuántos migrantes seguirán buscando el dorado en tierras lejanas a las propias?

El segundo reto nos lleva a considerar las condiciones para el encuentro intercultural, las cuales evocan equilibrio, asimetría de relaciones. Este reto enfrenta un gran obstáculo para su desarrollo por las formas aceptadas como nos relacionamos en un mundo con perspectiva angloeurocentrista. Las epistemologías del Sur (Mignolo, 2015; Santos, 1998) nos advierten sobre las grandes diferencias en la participación de las culturas en una ecología de saberes, donde se sobreponen unos criterios sobre otros. Es por ello que este reto presupone buscar como referente de participación no la validación únicamente, sino la profundidad en el reconocimiento del otro, el totalmente otro. Las dinámicas diatópicas, el doble reconocimiento de diferencias/similitudes, se concretizan así creando condiciones para este encuentro.

El tercer reto está relacionado con las formas de participación. Cada encuentro intercultural requiere unos dispositivos que favorezcan la participación. Estas formas acogen, además de la ética en el sentido de costumbres, las capacidades de desplazamiento y de acogida que cada una de las personas dinamiza para conformar esta nueva relacionalidad. Es aquí donde emerge significativamente la ética del cuidado como metódica de las formas de participación:

Una ética femenina del cuidado es una ética del mundo relacional tal como ese mundo aparece dentro de un orden social patriarcal: es decir, como un mundo aparte, separado política y psicológicamente de un ámbito de autonomía y libertad individual que es el ámbito de la justicia y obligación contractual. (Gilligan, 2003, p. 157)

Las anteriores condiciones favorecen la acogida hacia nuevas formas de relacionalidad que dinámicamente pueden superar nuestras formas regulares de acoger lo diverso, lo otro, desde la diferencia. Frente a esta pregunta planteada por H. Becker (Foucault, 1994, p. 273): “¿por qué se debería tener hoy acceso a la verdad, en sentido político, es decir, en el sentido de la estrategia política contra los diversos puntos de ‘bloqueo’ del poder en el sistema relacional?”, la respuesta de Foucault evoca la necesaria atención que se debe prestar a los sistemas de verdad, a pesar de los cuales es posible superar sus modos de dominación y control para lograr desplazamientos necesarios y urgentes:



Siendo las cosas lo que son, nada ha podido mostrar hasta el presente que se pueda definir una estrategia exterior a ellas. Es en ese campo de la obligación de verdad que uno a veces se puede desplazar, de un modo u otro, contra los efectos de dominación que pueden estar ligados a las estructuras de verdad o a instituciones encargadas de la verdad. (Foucault, 1994, p. 273)

Estos retos nos devuelven a recordar los intereses de este ejercicio de reflexión cuestionando los alcances de un cosmopolitismo subalterno. ¿Cuáles son los presupuestos que movilizan a millones de migrantes a arriesgar su propia vida para mejorarla? ¿Es la institución militar una entidad que defiende la vida (la de algunos) sobre otras vidas, negando a su vez las diversas expresiones de la vida?

Eje gravitacional de la metódica

Los retos para el desarrollo de una interculturalidad favorecedora del cosmopolitismo, que parten de las intenciones subyacentes, crean condiciones para que las formas de participación incentiven los desplazamientos hacia nuevas relationalidades. Es por ello que, desde la ética del cuidado como forma básica de relacionamiento, es posible crear condiciones para que estas prácticas se expresen en interculturalizaciones, nuevos modos de ampliar los retos hacia nuevas experiencias de encuentro.

Los ejes gravitacionales que emergen de estas consideraciones se centran en la ética del cuidado, que engloba las diversas formas de despliegue de sentidos. En esta perspectiva, Boff nos propone una definición amplia del cuidado:

Cuidado significa, entonces, devoción, solicitud, diligencia, celo, atención, buen trato. Es, como puede verse, una actitud fundamental. Como dijimos antes, el cuidado implica un modo de ser a través del cual la persona se abandona y se enfoca en el otro con desvelo y solicitud. (Boff, 2005, p. 29)

Instituir el cuidado como eje gravitacional para el desarrollo de una metódica crea un horizonte de posibilidades, sobre todo porque favorece los desplazamientos que requiere la práctica del cosmopolitismo subalterno. Estos desplazamientos serán favorables en la medida que puedan practicarse los saberes necesarios del cuidado: a) el autocuidado; b) el cuidado del espíritu; c) aprender a cuidar a los cercanos; d) aprender a cuidar a los lejanos; e) aprender a cuidar a los extraños; f) el cuidado del intelecto; y en conjunto g) aprender a cuidar el planeta (Toro & Boff, 2009).

Desde estas coordenadas, es posible seguir apostando por modos alternos en la medida que se emprendan las transformaciones que requiere una interculturalidad crítica, que se enraíce en las distopías que movilizan nuestras formas regulares de *aprendencia* para favorecer su



acogida. La interseccionalidad puede favorecer la denuncia de las diversas maneras como sobreponemos formas clasistas/segregacionistas para dinamizar una circularidad del conocimiento en el cual racionalidades hegemónicas puedan participar de otras formas de construir sentidos y sentires.

5. A modo de conclusión

El recorrido desarrollado en este ejercicio, con pretensión de presentar declaraciones metódicas, evoca la práctica de una aspiración cosmopolita subalterna que dinamice las transformaciones necesarias para que las nuevas participaciones ciudadanas desplieguen todo su potencial integrativo. Para que dicho despliegue pueda darse es necesario convertir la interculturalidad en un eje recurrente para que la relación sujeto-colectivo pueda equilibrarse dinámicamente.

La expresión social que reclama reconocimiento, la movilización ejercida por los colectivos, consolida todo su valor estructurante en la medida que, horizontalizadas sus formas de relacionar, favorece siempre la acogida de lo diverso, de lo plural, de lo desconocido. Es por ello que la interculturalidad, como dinamizador para que la integración social pueda desplegarse, requiere ser expresada desde los retos planteados: intenciones, condiciones, formas de participación y creaciones de nuevas formas de relacionamiento que dinamicen las interculturalizaciones como tarea dinámica y activa.

Ampliar los sentidos de las ciudadanías implica acoger lo totalmente otro. Para ello, la ética del cuidado se nos propone como articuladora de esta acogida a través de las prácticas de los saberes de cuidado necesarios. Por tal razón estas prácticas, fundadas en la gnoseología freireana, favorecen la condición concientizada y promotora de cambios de la interculturalidad.

La metódica intercultural que con la cual se ejerce el traslado desde *la ciudadanía* hacia unas nuevas *cuidadanías* evoca los desplazamientos y las transformaciones, como también las condiciones que estas nuevas prácticas requieren para garantizar el aseguramiento de vidas convividas con todas y cada una de las formas de vida en la biosfera.

Quedan muchas líneas no abordadas en este ejercicio, que asumió la tarea de considerar las metódicas necesarias para el desarrollo de las aspiraciones de ciudadanizar la vivencia mundializada y fomentar el movimiento hacia la planetarización de la ciudadanía.



6. Referencias

- Aguiló Bonet, A. J. (2010). Hermenéutica diatópica, localismos globalizados y nuevos imperialismos culturales: orientaciones para el diálogo intercultural. *Cuadernos Interculturales*, 8(14), 145–163.
- Boff, L. (2005). O cuidado essencial: princípio de um novo ethos. *Inclusão Social*, 1(1), 28–35.
- CNN Español. (2021). La situación de migrantes en Necoclí ha mejorado, pero aún es una “tragedia humanitaria”, dice Colombia. <https://cnnespanol.cnn.com/2021/08/11/migrantes-varados-necocli-colombia-orix/>
- Fornet-Betancourt, R. (2006). Raúl Fornet-Betancourt La interculturalidad a prueba. In *Daneprairie*.
- Fornet-Betancourt, R. (2010). Teoría y praxis de la filosofía intercultural. *Recerca, Revista de Pensament i Anàlisi*, 10, 13–34.
- Foucault, M. (1994). La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad. *Dits et Écrits*, IV(0), 257–280.
- Freire, P. (2004). *Pedagogía de la autonomía* (Paz e Terra SA (ed.); pp. 1–66).
- Gilligan, C. (2003). Hearing the difference: Theorizing connection. *Anuario de Psicología/The UB Journal of Psychology*, 34(2), 155-161–161. <https://doi.org/10.1344/anuario.any.volum.numero>
- M.News. (2021). Tribunal surcoreano da razón a militar transgénero que se suicidó. <https://mnews.world/es/news/tribunal-surcoreano-da-razon-a-militar-transgenero-que-se-suicido>
- Mejía, M. R. (2010). Las pedagogías críticas en tiempos de capitalismo cognitivo. Cartografiando las resistencias en la educación. *Aletheia*, 2(2), 58–101. <http://aletheia.cinde.org.co/>
- Mignolo, W. D. (2015). *Habitar la frontera: Sentir y pensar la decolonialidad (Antología 1999-2014)* (F. Carballo (ed.); CIDOB Barc).
- Morin, E., Ciurana, E., & Motta, R. (2002). *Educación en la era planetaria. El pensamiento complejo como método de aprendizaje en el error y la incertidumbre humana* (L. Autores (ed.)).
- Ortiz, R. (2004a). Cultura-mundo: panoramas. In *Diversidad Universalidad* (p. 301).
- Ortiz, R. (2004b). Mundialización y cultura. In *Andrés Bello*. Andrés Bello. <https://doi.org/10.38056/2001aiccviii174>
- Sánchez Melero, H., & Gil-Jaurena, I. (2015). Análisis Interseccional Y Enfoque Intercultural. *Diálogo Andino*, No. 47, 143–150.
- Santos, B. (2010). Más allá del pensamiento abismal. De las líneas globales a una ecología de saberes. *Para Descolonizar El Occidente. Mas Allá Del Pensamiento Abismal*, 11–44.
- Santos, B. de S. (2010). Hacia una concepción intercultural de los derechos humanos. In *Construyendo las Epistemologías del Sur Para un pensamiento alternativo de alternativas*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. <https://www.jstor.org/stable/j.ctvt6rkj7.9>
- Santos, B. de S. (1998). De la mano de Alicia. In *Journal of Chemical Information and Modeling* (Vol. 53, Issue 9).
- Semana. (2021). Colombiana que murió junto a su hija en desierto de Arizona había sido amenazada en Tunja. <https://www.semana.com/nacion/articulo/mujer-que-murio-junto-a-su-hija-en-desierto-de-arizona-habia-sido-amenazada-en-tunja/202134/>
- Toro, B., & Boff, L. (2009). *Saber cuidar: el nuevo paradigma ético de la nueva civilización. Elementos conceptuales para una conversación*. www.lenardoboff.com/articulo
- Walsh, C. (2009). Interculturalidad crítica y educación intercultural. *Seminario*



VII Encuentro Latinoamericano de Metodología de las Ciencias Sociales
Migración, diversidad e interculturalidad:
Desafíos para la investigación social en América latina

Interculturalidad y Educación Intercultural. <https://doi.org/10.1063/1.527899>