

# Capítulo **1**

---

## **Interculturalidad y política: Una perspectiva crítica desde el sur**

*José Romero Losacco<sup>1</sup>*

<https://doi.org/10.61728/AE24003889>



---

<sup>1</sup> Investigador del Laboratorio de Estudios Descoloniales en el Centro de Estudios de las Transformaciones Sociales, Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas.

En la última década el término interculturalidad ha ganado terreno dentro de los discursos políticos en el Norte Global, con dicha palabra se sustituye el anterior debate multicultural. Sin embargo, el cambio de una palabra no significa necesariamente un cambio en los conceptos, es decir, en los términos en los que se enmarca la conversación. Consideramos que a pesar de referirnos inicialmente al Norte Global, desde nuestro sur, resulta imperativo aproximarnos a las cuestiones más problemáticas a la hora de referirnos la diversidad de formas en las que puede realizar la experiencia de humanidad, particularmente porque en el contexto actual la interculturalidad se presenta como una noción que permite orientar de mejor manera la gestión de la diversidad, siendo justamente esto el principal problema a la hora de incorporarlo como herramienta para la gestión política, porque se asume que la diversidad puede gestionarse, y no se comprende que no se puede gestionar aquello es una condición para la gestión, por tanto, propondremos dar poner de cabeza el modo de comprender la interculturalidad desde el Estado, presentando la diferencia entre gestionar la diversidad y gestionar desde la diversidad, esto en un intento de fundamentar la construcción de un horizonte desde donde plantear la necesaria interculturación de la política.

## **1. Antes de la interculturalidad viene la cultura**

Hablar de interculturalidad es preguntarnos por una condición, por la condición de la cultura, es decir, por las condiciones en las que se encuentran y dialogan diversas experiencias de humanidad. En tal sentido, la cuestión intercultural viene atravesada por un cómo se dan, gestionan o producen estos encuentros, por ello es fundamental tener claro qué entendemos por cultura cuando hablamos de interculturalidad.

La noción de cultura tiene una larga y problemática genealogía, desde su formulación como alta cultura, diferenciada de aquello que se entiende como *folklore*, pasando por sus vínculos con el evolucionismo aparejado a la noción de civilización, es decir, lo culto como lo propio del civilizado. Al pasar del singular (de la Cultura a las culturas) la situación no se hizo menos problemática, ya que la empresa antropológica de etnografiar el planeta traía consigo la necesidad de clasificación de las culturas del

mundo, proyecto no muy distinto de la clasificación de la fauna y de la flora de la empresa taxonómica. Por lo tanto, implicó el desarrollo de toda una terminología destinada a ubicar a los grupos humanos en una escala de “complejidad”.

En este punto nos encontramos con un primer relativismo cultural, uno que se usa para jerarquizar las distintas experiencias humanas, teniendo en la cúspide a la experiencia Occidental. Así, la cultura se entiende como una serie de rasgos invariables pertenecientes a grupos humanos homogéneos, se trata de la forma, en especial luego de la Segunda Guerra Mundial, con la que se enmascara el racismo biologicista dándose un maquillaje culturalista. Este es el tipo de relativismo está en la genealogía del multiculturalismo.

Posteriormente encontramos un segundo tipo de relativismo, aquel que tiene que responder ante la interpelación que los movimientos anti-racistas y críticos al euro-occidentalismo fundante del primero relativismo. Este deviene en una noción de interculturalidad que es instrumentalizada por las administraciones de los Estados-nacionales reproduciendo lógicas de guetificación en los barrios populares. Desde el punto de vista de la gestión pública la cultura seguirá siendo entendida como una cosa, se reducirá a meras prácticas o expresiones que son permitidas por la autoridad, siempre y cuando estas se mantengan dentro de los límites que la administración establece siempre desde un punto de vista “técnico”, pero que en lo fundamental se corresponde con una racionalidad instrumental cuya finalidad es ir despolitizando la gestión y domesticando el conflicto.

El problema con la gestión de la cultura no es entonces la gestión en sí, en abstracto, porque de lo que se trata es de pensar aquello que se gestiona y cómo, pero también para qué se gestiona. Así lo que tenemos delante es un problema que comienza por comprender que nos realizamos como seres vivientes, aquí y ahora, en un orden global caracterizado por la fetichización de la autoridad y por la fetichización de las identidades. Esto es claro cuando comprendemos que el Estado-nación es una ficción, que no existe en ninguna parte una autoridad política cuya identidad sea simétrica a la identidad de las poblaciones que habitan el territorio que esta autoridad supone administrar, razón por la cual, por ejemplo, los

pueblos indígenas de las Américas insisten en la necesidad de pensar el Estado como un constructo plurinacional.

Por lo antes dicho afirmamos que la cuestión de la que queremos hablar no es de los problemas de gestionar la interculturalidad, sino de los problemas que la interculturalidad representa para la gestión. Porque, en primer lugar, en un mundo donde los medios se han transformado en fines, a tal punto que amenazan la reproducción de la vida, afirmamos que si la interculturalidad no trae consigo la problematización de la gestión política, entonces no es interculturalidad, será otra cosa.

En segundo lugar, el principio intercultural implica, en consecuencia, comprender que la gestión, y en especial la política pública es un medio para un fin, no un fin en sí mismo. Cuando esto no ocurre el Estado deja de ser un medio para garantizar la reproducción de la vida de la población, transformándose en otra cosa. En tercer lugar, significa que gestión intercultural no es gestión de las culturas, o gestión de la diversidad, porque de lo contrario sería entender que la diversidad es una realidad que puede separarse analíticamente de otros campos de la vida, sería no entender que la distinción y la diferencia son consustanciales a la vida.

Al comprender que la cultura es más que una expresión, que tampoco se trata de un campo homogéneo, sino de territorios históricos y en disputa, preferimos hablar, siguiendo al antropólogo Argentino A. Grimson, de configuraciones culturales, así se enfatiza el carácter contingente y heterogéneo de eso que se llama cultura, decantándose en una aproximación semiótica para la cual la cultura es aquello que otorga sentido a nuestra vida común, es tanto significación como orientación. Así, pensar la cultura como configuración nos permite comprender que el conflicto no le es ajeno, por tanto, la política tampoco y mucho menos la relación que llamamos poder.

En toda configuración cultural tienen existencia multiplicidad de sentidos, la cuestión es cómo algunos se tornan dominantes o hegemónicos. Por ello comprender la realización histórica de una determinada configuración es fundamental para comprender el tipo de conflicto, así como la naturaleza de los procesos de subordinación, dominación y explotación. Hacer este tipo de cartografía permite comprender que la interculturalidad es transversal a la política y a la gestión, porque de lo

contrario nos encontramos frente a un enmascaramiento del racismo estructural del orden configuracional vigente. Nos encontramos ante una forma de comprender lo cultural en donde esta no es un objeto a gestionar, sino el lugar mismo desde donde se gestiona.

Ahora bien, la interculturalidad, como condición de una intervención antiracista, implica comprender que los diversos sentidos atrapados al interior de determinada configuración son, también, mundos posibles. Al comprender esto llegamos a un punto en el que ya podemos afirmar que una gestión política intercultural no es lo mismo que una gestión intercultural de la política, la primera se revela como programas focalizados de gestión “democrática” de las diferencias, siempre y cuando ninguno de los diferentes altere lo fundamental de la gestión política, es decir, sin interpelación del orden vigente. Mientras, por otra parte, la gestión intercultural de la política implica un dejarse llevar por la distinción, por lo distinto y no por lo diferente. Interculturar la política significa ir más allá de las políticas de la diferencia, porque lo distinto es interpelación del orden de los fines, no solo de los medios, por ello se trata de un proceso fundamentalmente pedagógico, donde el sujeto pedagógico es el Estado y la administración, no al revés.

La interculturalidad pasa por abrir la política a un proceso de aprendizaje radical en su sentido primario, es decir, un aprendizaje desde la raíz, no simplemente la puesta en escena de planes instrumentales en lo que cada “cultura” puede “coexistir” dentro de su propio mundo, hacer esto es reproducir la instrumentalización de una noción para seguir reproduciendo el mismo orden que crea y recrea las inequidades. En tal sentido, la interculturalidad no es un instrumento, es un horizonte que guía la gestión técnica, pero también la formulación estratégica de la política. La interculturalidad no es segregación, pero tampoco es integración e inclusión, se trata más bien de un horizonte ético de aprendizaje común donde nuestros más profundos deseos y contradicciones salen a relucir.

El horizonte que abre al abrazar dicho proceso implica por el contrario asumir que estamos hablando de devenires concretos, históricos y no de una abstracción, por tanto, la realidad entendida desde la interculturalidad ha de partir del orden colonial en el que se gestan las estructuras con las que se pretende hacer gestión intercultural. De esta manera, será posible

comenzar a comprender que la gestión intercultural de la política no es cuestión de reconocimiento, sino de reparación, una reparación que no se focaliza exclusivamente en la población migrante o en los excluidos, sino que también aplica a las poblaciones racializadas que llevan siglos habitando esos territorios que los Estados-naciones pretenden gestionar, porque la historia de su persecución es fundamental para comprender la configuración de las estructuras racistas que perviven hasta hoy, porque debe tenerse presente que dicha configuración fue fundada en el proceso de conquista y colonización tanto de las Américas como de África y de la propia Europa.

La gestión intercultural de la política es fundamental como proceso de construcción de aquellas condiciones de posibilidad que serían necesarias en pro de configuraciones de sentidos alejados del totalitarismo integrista, alejados de las políticas basadas en la diferencia, porque para estas políticas el diferente es siempre un otro potencialmente asimilable, es decir, reducible unívocamente a lo mismo, simplificando su sentido-otro como una forma de lo mismo, porque la diferencia es el resultado de la gestión multicultural de la política, una gestión para la que lo distinto es definido como amenaza.

## **2. Interculturar-nos o el lugar del mito en la gestión política**

En el apartado anterior intenté reflexionar sobre los límites que tiene la llamada perspectiva intercultural cuando pasa hacer un programa de gestión política. La interculturalidad, al volverse objeto de la res-pública, pasa a convertirse en una herramienta para administrar la diversidad, incluso llega a confundirse con esta en ciertas ocasiones. Como consecuencia de ello se perpetúa el entendimiento que se hace de la cultura en tanto cosa a gestionar, por ello señalamos la necesidad de ir de una gestión política intercultural a una gestión intercultural de la política. En tal sentido, a continuación trataré de profundizar en algunas consideraciones relativas al significado de dicho postulado, es decir, en los retos derivados de colocar la interculturalidad como un principio para hacer gestión, y no de una cosa a gestionar.

Lo primero que se desprende, al poner de pie aquello que la cosificación de lo cultural ha puesto de cabeza, es el darse cuenta que la sinonimia entre interculturalidad y diversidad es la primera cuestión a resolver, su origen está en colocar lo nombrado como cultura después de la política. En segundo lugar, se debe advertir que para realizar dicha inversión fue primero necesario realizar primero una otra negación, dicha negación parte de las implicaciones que tiene la pretensión de secularización con la que se asume la gestión pública, porque al pretender que el Estado es un aparato/dispositivo desprovisto de toda subjetividad, por tanto, totalmente objetivado del mundo, este termina siendo el fundamento de una política entendida como administración técnico-instrumental del conflicto.

Por lo tanto, entendemos que dicha pretensión supone una domesticación del conflicto tratándolo cómo mera contingencia secular, derivando en un entendimiento del conflicto derivado propio de la convivencia entre lo diferente y lo distinto, donde este se vuelve una cuestión problemática a gestionar, así se pretende que el conflicto es un atentado contra la armonía de la ciudad de Dios en la Tierra. Una vía por medio de la cual el Estado es formalmente objetivado de todo conflicto, mientras es definido como el árbitro de un ámbito que se pretende a su vez ajeno a las fuerzas del mercado.

Una tercera cuestión que nos aparece es la necesidad de mostrar la dimensión mítica contenida en la pretensión secular, fundamentalmente porque es la pretensión por la cual se niega la existencia de dicha dimensión, ya que esta es fundante de una idea de la cultura entendida como una cosa que puede ser gestionada, permitiendo la reducción de la acción de gobierno a una mera cuestión instrumental. Se trata de una cuestión que deviene consustancial de los postulados de totalitarismo de mercado y la subordinación de la economía a cuestiones técnico-instrumentales, lo que por ejemplo ha permitido la emergencia de la llamada economía naranja.

A este punto de la exposición vale la pena recordar lo planteado por Claude Levi-Strauss al inicio de sus clásicas *Mitológicas*. En ellas afirma que durante el encuentro entre personas ocurre mucho más que un contacto entre estas, ya que las implicadas llegan al encuentro cargadas de “cultura”, por tanto, traen consigo los mitos con los cuales construyen y habitan el mundo. En este sentido, cuando se produce el contacto no solo

se “intercambian” cosas, bienes, etc., sino que se intercambian signos y símbolos, se colocan ante cada uno los mitos del otro, llegando a tener influencia entre sí, y no pocos casos imponiéndose uno sobre otro, pero también siendo apropiados por alguno de los agentes participantes. Es decir, lo que ocurre es aquello que describió F. Ortiz en los años cuarenta del siglo XX cuando acuñó la noción de transculturación.

Entendiendo el contacto entre grupos humanos de esta manera podemos comenzar a señalar que una relación intercultural es aquella que se da, en primer lugar, entre personas, para inmediatamente comprender que es también una relación entre los mitos de los que son portadores las personas. Dicho de otra manera, si por cultura entendemos una configuración compleja y situada entre lo que las personas hacen, los que las personas dicen que hacen y lo que las personas piensan de lo que hacen, todo ello operando a partir de marcos míticos determinados, entonces la pregunta por la relación entre interculturalidad y gestión pública requiere, entre otras cuestiones, asumir la relación entre Mito y Política.

Continuemos ahora por dejar caer algunas cartas sobre la mesa, en primer lugar el mito no es una cuestión a despachar instrumentalmente, de hecho la reducción instrumental de la política requiere para su fundamentación de un mito que hace posible con ella el despliegue del totalitarismo de mercado. Es decir, este totalitarismo requiere fundarse dentro de un marco que nos remite al origen de todos los tiempos y le otorga al mercado validez ontológica. Un mito que se funda allá donde existían individuos cuya pulsión fundante era la de intercambiar bienes entre sí, o lo que es lo mismo, el mito de que la economía antecede ontológicamente a la política. En este sentido, los mitos hay que ubicarlos en el plano de la categoría, tal como lo afirma F. Hinkelamert en su libro *Hacia una crítica de la razón mítica*.

Los mitos elaboran marcos categoriales de un pensamiento frente a la contingencia del mundo, es decir, frente a los juicios vida/muerte. No son categorías de la racionalidad instrumental, cuyo centro es el principio de causalidad y de los juicios medio/fin.

Es decir, ya que no existen medios sin fines, los mitos por definición no operan como medios, sino que son el fundamento de estos. Se trata de

un marco categorial que opera como fundamento del mito de la razón instrumental, y esto es trascendental tenerlo en cuenta al momento de hablar de interculturalidad y gestión pública. Primero, porque los mitos desbordan a la racionalidad instrumental. Y de nuevo volviendo a F. Hinkelamert, estos “aparecen más allá de la razón instrumental, en cuanto la irracionalidad de esta se hace notar o es notada”. Por lo tanto, los mitos son el lugar desde donde “es juzgada la racionalidad instrumental”. Como puede inferirse de lo dicho hasta ahora los juicios sobre esta pueden ser o no apologías.

Si los mitos enmarcan los juicios de vida/muerte, podemos preguntarnos, por tanto, qué es aquello que afirma de manera primaria algún marco categorial ya dado, cuáles son los juicios sobre la vida y la muerte que pueden permitirnos hacer ciertos mitos. Porque para afirmar la vida “esta debe afirmarse frente a la muerte” (Hinkelamert). Es decir, los mitos son marcos categoriales de afirmación de la vida, pero ¿pueden existir mitos afirmadores de la muerte?

Intentar responder la anterior pregunta requiere partir de una diferenciación, aquella que permite distinguir entre un mito y un fetiche, porque todo mito es imperativamente una afirmación de la vida siempre y cuando no se torne en simbolismo fetichista, permítaseme mostrar esto con un ejemplo extraído de la filosofía contemporánea. Para algunos pensadores, como Zizek o Agamben, la pulsión de muerte del mundo moderno tiene su origen en un asesinato, se trata de la crucifixión como “mito” fundacional del “cristianismo”, en tal sentido, el mundo moderno se fundaría en la muerte y por tanto no podría afirmar la vida. La cuestión es que dichos filósofos confunden al cristianismo con la cristiandad, esta última sí que tiene la crucifixión como fundamento, es decir, la muerte. Mientras que para el cristianismo primigenio lo central era la resurrección de la carne. Esta inversión/fetichización del mito ocurre a partir del momento en el que Constantino abraza la cruz.

Lejos de lo que plantea Zizek o Agamben, lo que tiene de fundacional la crucifixión radica en ser el gesto por medio del cual ley se muestra capaz de matar al justo, el asesinato de Jesús muestra la cruda injusticia de la ley del imperio. La crucifixión es el acto de afirmación de la vida que muestra hasta dónde es capaz de llegar la razón instrumental, muestra

cuáles son los medios de los que puede hacerse el orden vigente para castigar a quien denuncia la injusticia. Es esto lo que desaparece cuando se abraza la cruz como símbolo de redención, tornándose así en un fetiche que encubre el asesinato. Por lo tanto, un mito puede no afirmar la vida cuando, como se ha dicho arriba, este se ha tornado en fetiche.

En modo similar puede encontrarse en la fundamentación filosófica del Estado moderno un vestigio de la intención afirmativa del mito en el relato que lo fundamenta. El estado de naturaleza de T. Hobbes intenta afirmar la vida, comprende que en la muerte el interés de cada individuo no puede realizarse, por lo tanto, es necesario producir un artefacto (el Estado) que garantice que la vida de cada individuo es afirmada positivamente. Lo que no atiende Hobbes es que el fundamento de su mítico estado de naturaleza (el individuo) es un fetiche.

Entendido así, el mito no es una mera afirmación abstracta de la vida, todo lo contrario, el mito afirma la vida materialmente, su positividad, y si atendemos a las lecciones C. Geertz, y la cultura puede entenderse como una “urdimbre de significación”, o si existe algo como el llamado tejido social, el mito es el hilo con el que se teje dicha urdimbre o tejido. El mito es inherente a cualquier experiencia de humanidad, y estos operan produciendo los marcos a partir de los cuales se establece el reino de los fines, por ello los medios deben ser afirmadores de la vida, en tanto que medios para un fin, el problema emerge cuando estos se convierten en un fin en su mismo. El reino de los medios como fines es un mundo en el que la vida puede negarse frente a la muerte, en tanto el horizonte es afirmar el orden de los medios.

Así, llegamos a un punto donde podemos comprender por qué la derecha y la extrema derecha se siente mucho más cómoda que la izquierda secular con estos temas. Esta (la derecha) no tiene problema en ondear el fetiche, sea la bandera o el crucifijo, porque su proyecto es el reino de los medios como fines. Por su parte, la izquierda secular, acostumbrada a combatir el fetichismo de la cristiandad separa la razón ilustrada de la razón mítica, y por tanto, termina sin armas para contrarrestar el reino de los medios impuestos por el totalitarismo del mercado.

La izquierda secular se encuentra desprovista de herramientas para explicar la legitimidad mítica del conflicto en tanto que violencia ejercida

defensivamente. También le resulta incómodo el populismo, no comprende que este es una fetichización de lo popular, la izquierda secular prefiere el lenguaje de la ciudadanía, por ello es incapaz de explicar que los problemas del populismo de derecha no están en que movilizan la emocionalidad de la gente, sino en que movilizan los fetiches nacionales, raciales, religiosos, etc., porque no se comprende que no se están movilizandando mitos, sino fetiches.

Por todo esto, *interculturalizar la política* es hacerla transcultural, y por lo tanto transmítica. Pero para ello se ha de partir de enunciar de manera explícita el lugar que ocupa el mito en el campo político. Colocar sobre la mesa la fundamentación del marco categorial con el que se piensa la gestión pública. Así, introducir la interculturalidad en la acción política implica revolucionar la acción de gobierno, ya que las decisiones deben fundarse explícitamente en su fundamentación como afirmación de la vida. Esto lo sabe muy bien la extrema derecha, por eso su discurso apunta justamente en dirección contraria, lo hace el Frente Nacional en Francia, Vox en España, así como los críticos de la llamada leyenda negra desde la imperiofilia de cierta intelectualidad a ambas orillas del Atlántico. Aún más claro es el “there is no american dream” de S. Huntington, para quien el *american dream* “se vive en inglés” y es “white, anglo-saxon and protestant” (WASP). En tal sentido, la derecha es más auténtica en relación a su credo, mientras la izquierda secular solo se aproxima a la simbólico como estrategia de propaganda electoral.

Interculturalizar la política es asumir como nos ensaña el filósofo Juan José Bautista que no es lo mismo creer en el pueblo, que creer en aquello en lo que el pueblo cree.

### **3. Interculturalizar-nos (segunda parte) o de la lógica de la diferencia a la analógica de la distinción**

En la sección anterior intentamos desarrollar planteamientos sobre los vínculos entre el mito, la interculturalidad y gestión política, a partir de las siguientes líneas buscaremos mostrar y poner en evidencia las distancias entre las políticas de identidad y lo que hemos llamado la interculturación de la política. En tal sentido, tendremos como punto de

partida los aportes de la filosofía de la liberación en aras de mostrar las posibilidades que esta supone y desde allí se abren.

Comencemos por señalar que la cuestión intercultural y la cuestión de las identidades operan en registros que obedecen a fundamentos distintos. La identidad es lugar de la diferencia, mientras la interculturalidad se ubica en el campo de la distinción. Ambos términos, diferencia y distinción, son definidos en referencia a la noción de totalidad. Por totalidad comprendemos tanto el orden vigente como su fundamento, siendo el fundamento lo que Ricoeur llamó el *núcleo ético-mítico* y que luego es traducido por el filósofo de la liberación E. Dussel como el núcleo ético-ontológico.

En tal sentido, todo orden vigente, si no se ha tornado en fetichista, comienza con la afirmación de la vida de la comunidad, por el contrario, cuando este orden se fetichiza el mito se transforma y en consecuencia lo hace también el núcleo ético-ontológico, siendo este último desplazado por una ontología sin más, como es el caso de la ontologización de la guerra en la modernidad. Al tornarse fetichista, el mito pierde su carácter polisémico, es ahora unívoco y su fundamentación ya no proviene de la comunidad, sino que se impone como única posibilidad. Esta cuestión es evidente al hacer un simple repaso de la filosofía política moderna, ya que desde el *estado de naturaleza* hobbesiano hasta el monopolio de la fuerza en M. Weber, pasando por la inversión del derecho de gentes el *estado de naturaleza* propuesto por J. Locke, ya que para esta tradición el poder es descrito como dominación legítima y la guerra como condición fundante de todo orden social.

En este proceso, la totalidad, la identidad del Ser, deja de ser analógica para hacerse unívoca, tal y como afirma el filósofo de la liberación Enrique Dussel, su “identidad se predica de los entes... Los entes no son el ser, pero son sus distinciones; es decir, modos distintos de expresar lo mismo”. Por ello, la relación entre el Ser y los entes es analógica, mientras que la relación entre los entes es identitaria, la diferencia entre ellos son accidentes del Ser. Por lo tanto, habrá que distinguir la relación analógica entre los entes y el Ser, y la relación de univocidad que establece el Ser fetichista con el absoluto Otro, ya que allí ya no hay analogía, el Otro no es análogo al Ser, es lo distinto.

En tal sentido, interculturalizar la política implica la puesta en marcha del método analógico, porque en este punto ya no se trata de proseguir el monólogo del ser que se realiza en las conversaciones entre identidades que son expresiones accidentales de lo mismo, sino que corresponde a abrirse el paso hacia el encuentro entre distinciones al interior de la Totalidad que mantienen una posición de exterioridad relativa. Por lo tanto, no toca otra cosa sino avanzar hacia el encuentro analógico, es decir, entre relaciones de semejanza y proximidad de los Otros más allá del Ser y ya no centrarse en la relación de semejanza y diferencia entre los accidentes identitarios del Ser.

A diferencia de la política de identidades, propia del multiculturalismo, en el que se confrontan diferencias entre los entes, mientras el Ser, la Totalidad vigente permanece oculta, derivando en relaciones de confrontación entre las identidades de estos con relación al Ser, interculturalizar-nos e interculturalizar la política implica abrirse a posibilidades distintas a la Totalidad vigente, es decir, a la univocidad del Ser en cuanto fetiche. Sin embargo, dejar de lado la política de identidades no es dirigirse al mundo ingenuo de la igualdad universal en el Ser, ya que recordemos que el lenguaje de las diferencias solo es el predicado de la distinción entre la Totalidad y los entes, mientras que desde un posicionarse intercultural la cuestión se sitúa en la distinción entre Totalidades posibles, es decir, la analogía opera a nivel de los núcleos ético-míticos, razón por la cual la semejanza y proximidad, más allá de la Totalidad vigente, ocurre entre horizontes que niegan la fetichización que dicha totalidad realiza en tanto orden fetichista, se trata de un diálogo que parte siempre de la necesidad de afirmación de la vida de los participantes del mismo.

En resumen, establecer espacios analógicos de comunicación requiere ir más allá del Ser, es trascender el orden de las diferencias entre los entes, lo que significa superar el fetichismo de la diferencia. Esto plantea y requiere una transformación profunda de los campos en los que ocurre la comunicación. Debemos comenzar por explicitar que la acción intercultural no puede reducirse al campo llamado de cultural o de la cultura, que además suele no ser lo mismo que la llamada Cultura (con mayúscula). La acción intercultural implica intervenir en los diversos campos de la vida, intervenir en el campo político y, más aún, en el campo

económico, esto último es cuanto más urgente, ya que es justamente el campo económico el que hoy se impone como Totalidad, dejando a los entes hablando el lenguaje del Ser en tanto que mercado.

#### **4. Un cierre temporal y necesario**

Las líneas que hemos desarrollado en este texto son tan solo un intento por desgranar la complejidad que implica comprender y asumir que si la política es gestión de la vida en común, debemos por tanto tener como punto de partida cuáles son los marcos comunes, aquello que nos hace sabernos y sentirnos como parte de algo más grande que nosotros mismos. En tal sentido, se ha querido mostrar que tan solo las puertas de entrada a posibilidades que permiten pensar la acción política más allá de los lugares comunes legitimados por el saber eurocéntrico que de manera sistemática lo objetiva todo, incluso las más íntimas relaciones humanas.

#### **Bibliografía**

- Bautista, J. J. (2007). *Hacia una Crítica Ética del Pensamiento Latinoamericano. Introducción al pensamiento crítico de Franz J. Hinkelammert*. Grito del Sujeto.
- Bautista, J. J. (2014). *Qué significa pensar desde América Latina*. Akal.
- Bautista, J. J. (2017). *Dialéctica del fetichismo de la modernidad*. Editorial Teoría & Praxis.
- Dussel, E. (2020). *Siete ensayos de filosofía de la liberación, hacia una fundamentación del giro decolonial*. Trotta.
- Dussel, Enrique (2015): *Filosofías del sur, descolonización y transmodernidad*. Akal, México.
- Díaz de Rada, Ángel (2010): *Cultura, antropología y otras tonterías*. Editorial Trotta, Madrid.
- Geertz, C. (2005). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
- Grimson, A. (2011). Los límites de la cultura: Crítica de las teorías de la identidad. Siglo XXI.
- Grosfoguel, R. (2004). Hibridez y mestizaje: ¿sincretismo o complicidad subversiva? La subalternidad desde la colonialidad del poder. En C.

- Peñamarín Beristan y W. Mignolo (Coords.), *DeSignis No 6. Comunicación y Conflicto Intercultural*. FELS, Gedisa Editorial.
- Hinkelammert, F. (2008). *Hacia una crítica a la razón mítica: El laberinto de la modernidad, materiales para la discusión*. Fundación Editorial El Perro y la Rana.
- Hinkelammert, F. (2018). *Totalitarismo de Mercado, el mercado capitalista como ser supremo*. AKAL.
- Mignolo, W. (2004). Globalización, doble traducción e interculturalidad. En C. Peñamarín Beristan y W. Mignolo (Coords.), *DeSignis No 6. Comunicación y Conflicto Intercultural*. FELS, Gedisa Editorial.
- Petrilli, S. (2013). *The self as a Sign, the World, and the Other*. Transaction Publishers.
- Romero Losacco, J. (2012). El giro decolonial aportes para una semiótica decolonial transmoderna. *Proceedings of the 10th World Congress of the International Association for Semiotic Studies (IASS/AIS)*, Universidade da Coruña (España), pp. 679-694.
- Romero Losacco, J. (2018). *La invención de la exclusión, individuo, inclusión y desarrollo*. Fundación Editorial El Perro y La Rana.

