

# KABUYA

*En la lucha ideológica  
es absolutamente necesario  
emplear el arma de la crítica*

## LA EDUCACION INTERCULTURAL: UN CAMINO HACIA LA INTEGRACION

*“La educación no es una mera cuestión de escuela y métodos didácticos. El medio económico social condiciona inexorablemente la labor del maestro”*

José Carlos Mariátegui:  
*7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Biblioteca Amauta, Lima,  
1973, p. 43.

*Este artículo fue escrito para la revista de educación del CRIC, C'AYU'CE, por solicitud de una de sus editoras. El Comité Editorial de la revista rechazó su publicación.*

Desde hace 18 años, un equipo técnico del Ministerio de Educación, como respuesta a la reivindicación indígena de una educación propia, importó de México, en donde los había propuesto el antropólogo Guillermo Bonfil Batalla, los conceptos de Etnodesarrollo y Etnoeducación y con base en ellos planteó las características que debería tener esta última. Entre ellas y como una consecuencia necesaria que se derivaría del carácter heterogéneo de la sociedad colombiana desde el punto de vista cultural, este equipo propuso que uno de los principios o lineamientos de la educación indígena debía ser la interculturalidad, describiéndola así: “En el proceso educativo, el punto de partida es la cultura propia de cada comunidad, pero es indispensable realizar el aprendizaje de los elementos culturales nacionales y universales. Por ello, el educando indígena, además de conocer a fondo la cultura de la comunidad en la que se desempeña, debe tener conocimiento de lo que es la cultura nacional y universal” (*Lineamientos generales de educación indígena*, Ministerio de Educación Nacional, 4ª ed., Bogotá, agosto de 1985, p. 47).



Estos lineamientos fueron acogidos por la ONIC y sus organizaciones regionales durante el Primer Seminario de Etnoeducación, que se realizó en Girardot en 1985. En una de sus conclusiones se plantea al respecto: “Llevar a cabo seminarios sobre etnoeducación a nivel regional, que permitan apropiarse e internalizar la política y el marco conceptual, reconocidos durante el seminario de etnoeducación y expuestos en los ‘Lineamientos Generales de Educación Indígena’” (*Primer Seminario de Etnoeducación. Memorias*, Ministerio de Educación Nacional/ ONIC, 1986, p. 136).

En los últimos años, el concepto de interculturalidad ha sido extendido, reforzado y aplicado en forma amplia por distintas entidades internacionales —como la GTZ alemana, por ejemplo—, a través de diversos proyectos en diferentes países de América y con un cuantioso aporte presupuestal que garantiza su acogida. Así, entre los lineamientos de la educación indígena, el de interculturalidad se ha convertido en eje central de la misma, sea en las propuestas de la EBI (educación bilingüe intercultural) o en las de la EIB (educación intercultural bilingüe), al tiempo que tales entidades ocultan a los “beneficiados” por los proyectos los sustentos ideológicos y políticos de estos.

En estos términos, las sociedades indígenas han ido aceptando la interculturalidad en sus proyectos educativos bajo el supuesto de que la cultura propia y otras culturas interactúan y se enriquecen de manera dinámica y recíproca, contribuyendo a plasmar en la realidad social una coexistencia en condiciones de respeto y valoración mutuos, “de equidad e igualdad, fundamentadas en el intercambio de saberes, conocimientos y en el reconocimiento del otro como diferente más no inferior”, por lo que la interculturalidad aparece como el camino que ha de conducir a la tolerancia y ésta a la solución pacífica y concertada de los conflictos que existen entre los indígenas y la sociedad nacional colombiana, así como aquellos que se dan entre sociedades indígenas en algunas regiones del país.

La interculturalidad aparece también como la alternativa educativa para dar solución a la situación del pasado, en la cual la educación que recibían los indígenas por cuenta de los distintos agentes externos a sus sociedades negaba su propias culturas e imponía la de la sociedad colonial, primero, y la colombiana, posteriormente; cosa más notoria, pero no exclusiva, en la enseñanza impartida por misioneros, en especial en los internados. Hoy, se dice, la etnoeducación presenta e informa de una manera equilibrada a sus alumnos indios, tanto lo que se refiere a la cultura nacional y mundial como lo que tiene que ver con la propia de las sociedades a las que ellos pertenecen. De esta manera, se postula que el egresado de este sistema educativo será una persona que se mueva con igual soltura en las dos culturas: la occidental y la propia; y que, además, será capaz de manejar y controlar los efectos negativos de la primera sobre la segunda, y de seleccionar los aspectos “positivos” que aquella puede aportar a la suya para enriquecerla, puesto que la diversidad cultural se caracteriza como un factor enriquecedor.

Se plantea que la interculturalidad desarrolla la mutua comprensión entre las culturas y la valoración de cada

una de ellas en un plano equitativo. Así, se dice, se establecerán nuevas formas de convivencia entre culturas diferentes. Correspondería a la educación intercultural “asumir el reto de contribuir a una relación igualitaria y de intercambio entre los pueblos en contacto” (Francesco Chiodi: *La educación intercultural bilingüe en Chile y la reforma educativa: un diálogo que construir*; Santiago de Chile, 1998, p. 8).

La interculturalidad vendría a ser algo distinto a la multiculturalidad, pues ésta solamente describe las peculiaridades de cada cultura y corresponde a una simple coexistencia entre ellas, pero sin que se plantee su relación en forma dinámica y positiva. Si se acepta este sentido, la interculturalidad diferiría del criterio que se adoptó en la constitución colombiana de 1991, que sólo reconoce a Colombia como una nación con diversidad étnica y cultural, pero que no plantea la interrelación activa entre estos grupos étnicos y culturas.

Pero, miremos cual es el marco dentro del cual se viene planteando la interculturalidad. Desde la llegada misma de los europeos, las sociedades aborígenes se vieron enfrentadas a un choque brutal, el de la conquista, y en ese enfrentamiento también se enfrentaron sus respectivas culturas. Más tarde o más temprano, los aborígenes fueron derrotados y sometidos, subordinados a la Corona española y a la religión católica, y hechos objeto de una dura explotación. Se estableció, pues, un conjunto de relaciones estructurales entre la metrópoli española y las sociedades americanas, en las cuales éstas fueron colocadas en una posición por completo subordinada. La educación —entendida como castellanización y cristianización— fue una herramienta clave en todo ese proceso y uno de los mecanismos para formar a los alumnos indígenas en la cultura “occidental”, dejando de lado las suyas propias o, peor aún, negándolas.

Pese a los cambios que se introdujeron con la nueva constitución, son relaciones de esta clase las que continúan normando la situación subordinada de los indígenas respecto de la sociedad nacional colombiana. En la vida cotidiana de las comunidades se vive una permanente confrontación con diversos agentes y niveles de esta sociedad y, en este marco, se da también un constante choque cultural, a veces abierto, a veces soterrado. No hay allí equidad, valoración positiva, aceptación ni respeto por las culturas indígenas. Así lo manifiestan muchos acontecimientos de la vida nacional, como los casos recientes de los embera del Sinú y los u’wa, para no ir muy lejos.

¿Cómo, entonces, podría ocurrir algo distinto en la educación indígena, cuando esta sigue siendo normada por las instituciones oficiales nacionales y regionales y por las ONGs?, ¿cuando depende del presupuesto nacional y de los fondos de gobiernos extranjeros y ONGs?, ¿cuando muchos de quienes participan en ella son productos de la educación misionera y nacional? Y, en caso de que en ella, por algún extraño fenómeno, pudiera darse la interculturalidad tal como se viene definiendo, ¿no sería ésta flor de invernadero, recluida entre las estrechas paredes de la escuela, destinada a marchitarse al choque brutal con lo que ocurre en la vida diaria de las comunidades? ¿Cómo podrían allí, en ese supuesto oasis de igualdad y respeto entre culturas, prepararse los estudiantes para afrontar, una vez terminados sus estudios y en su vida diaria, el profundo y permanente choque entre sociedades y culturas que opera en todos los niveles por fuera de la escuela?



Volvamos atrás para considerar la interculturalidad como supuesto factor de enriquecimiento social y cultural para los indígenas a través del intercambio de saberes que se propicia con la diversidad. Lo primero que llama la atención es que la educación intercultural haya sido propuesta y desarrollada exclusivamente para los indígenas. ¿Acaso la sociedad colombiana no desea enriquecerse con este intercambio que resulta de la diversidad cultural? Sería ésta la primera forma de enriquecimiento que los sectores sociales dominantes de nuestra sociedad no buscarían apropiarse en su beneficio, dejándola para su disfrute por parte de los indígenas. Tanto desprendimiento y generosidad resultan por lo menos extraños, mucho más cuando no ocurren en otros espacios, como es el caso de los recursos naturales, para citar sólo uno. Claro que se dice que la interculturalidad debe ser de “doble vía”, pero esto es sólo un discurso que no se da así en

la realidad. Esto indica que se parte de la base de que las culturas indígenas son deficitarias y deben enriquecerse con el aporte de la occidental, pero que, al mismo tiempo, aquéllas no tienen nada que aportar a ésta. Es claro que la valoración que se hace de ambas no es de equidad sino de desigualdad y que las culturas indígenas son concebidas como inferiores. Si fuera de otra manera, la interculturalidad en la educación se plantearía como una necesidad para todo el sistema educativo colombiano, que de este modo debería enriquecerse con lo mejor de las culturas indígenas.

Por otra parte, se dice que en la escuela intercultural se busca crear nuevas formas de convivencia entre culturas diferentes, así como relaciones igualitarias entre los pueblos en contacto. Pero, ¿acaso son los indígenas quienes han implantado el tipo de relaciones de explotación, dominación y desprecio que existen hoy? Al contrario, les han sido impuestas y son ellos quienes las sufren. Entonces, en las zonas de contacto entre pueblos y culturas, allí en donde la sociedad nacional penetra y agrade a las sociedades indígenas, ¿no habría que implantar la interculturalidad en la educación de los colombianos mestizos — como se dice ahora — para que éstos aprendan a valorar las culturas indígenas, para que se enriquezcan con su aporte, para que aprendan a convivir en equidad e igualdad con ellos y sin explotarlos ni dominarlos? Resulta de una claridad cegadora que esto no es lo que sucede y que no hay el menor intento por lograrlo.

Una situación tan unilateral resulta por lo menos sospechosa y hay que preguntarse qué se oculta tras el discurso de la interculturalidad y de sus pregonadas bondades. Y también por la coincidencia entre el auge de las luchas indígenas, que buscaban cambiar las relaciones sociales de despojo y dominación a que los someten los sectores que ostentan el poder en la sociedad nacional, y la propuesta oficial de la etnoeducación con su carácter de intercultural, que propone la educación y la escuela como el lugar en donde puede darse dicha transformación.

Considero que lo que hay tras de todo esto hace parte de una estrategia oficial, que alcanzó su punto culminante con la Constitución del 91, para desmontar las luchas indígenas y desplazarlas, como en lo fundamental ocurrió, por un escenario de diálogo y concertación. No es la educación la que puede transformar esencialmente el sistema de relaciones sociales entre Colombia y los indígenas, es el cambio en este sistema el que puede llegar a producir una nueva forma de educación, una nueva relación entre las respectivas culturas. Y, para ello, la educación debe ser parte de una lucha más amplia, un escenario más de

la lucha indígena, un lugar en donde sus propias culturas se enfrenten, se contrapongan con aquella que predomina en la sociedad nacional.

Se supone que comprender la pluralidad permitiría una convivencia armoniosa entre las culturas en una sociedad multicultural. Pero lo que se da en la vida real no es un choque entre culturas sino entre sociedades o grupos sociales en busca del poder, aunque algunos de ellos se cubran con la bandera de la cultura para soportar o justificar su dominio sobre otros, o la lucha de éstos contra aquéllos. La base de la confrontación no es cultural. Las culturas no son los sujetos sociales que se enfrentan, son grupos sociales, algunos de los cuales buscan desviar hacia la escuela la solución de la confrontación, limitándola a la interculturalidad.

Así, los currículos dobles, aditivos o yuxtapuestos, aunque comparen entre sí las distintas culturas, no pueden constituir la base de la confrontación. Tampoco el trabajo educativo meramente teórico puede serlo. No se trata de presentar los elementos de una y otra cultura unos al lado de otros y en el mismo plano, sino de hacer conciencia explícita del significado económico, social y político de la propia cultura, de confrontar las bases de pensamiento y conocimiento que la subyacen y fundamentan con los que corresponden a la otra cultura, de mostrar y comprender la manera como en la realidad material de la vida indígena aquellos de la sociedad nacional dominan y niegan a los propios de los indígenas, introduciendo en sus sociedades y en sus mentes los elementos de la dominación. Pero, sobre todo, hay que confrontar también las diferentes prácticas, los distintos modos de vivir, lo cual debe constituir la base de toda la confrontación y, para conseguirlo, la educación indígena tiene que centrarse sobre los problemas de la propia vida de las comunidades.

Fue así como surgió la consigna de la educación propia, como una necesidad derivada de la lucha por recuperar el territorio y la autoridad propios. Fue así como se desarrollaron las primeras experiencias en algunas comunidades del Cauca, en la época en que había que avanzarlas contra la oposición y el no reconocimiento por parte del gobierno.

La práctica educativa en Colombia se realiza sobre la base de considerar la cultura como discurso y no como práctica de vida, como código y no como vivencia. Sólo en esas condiciones, y así se ha venido dando en lo fundamental en las escuelas indígenas, ha sido posible sostener y desarrollar de algún modo y en cierto grado la interculturalidad como forma de diálogo, como intercambio igualitario, cuando en la realidad no es posible vivir de dos maneras distintas al mismo tiempo, cuando los fundamentos esenciales de las culturas indígenas, con su base comunitarista, son incompatibles con los oficiales de la sociedad nacional, basados en el individualismo y en la ganancia. Una interculturalidad de esta naturaleza hace de las culturas indígenas un mero discurso y las conserva encerradas entre las estrechas paredes de la escuela como en vitrinas de museos, mientras en la realidad de la vida la cultura dominante avanza cada vez más y ocupa todos los espacios, adelantando velozmente los procesos de integración. Este respeto meramente teórico por la diversidad resulta finalmente en su desaparición. Eso es lo que se contiene oculto en la estrategia oficial de la etnoeducación. La interculturalidad en la escuela, sin la confrontación, sin la lucha de la cultura propia contra la impuesta, sin la relación de esta lucha cultural con aquella económica, social y política que se adelanta entre las sociedades, se convierte, como lo eran las formas de la educación anterior, en un mecanismo uniformador con base en los parámetros y elementos de la “cultura occidental”, en un medio para la integración cultural; así lo determinan las relaciones de dominación económica, social, política y cultural que continúan existiendo en la vida real y diaria de la gente indígena. La interculturalidad en la educación, desarrollada en las condiciones que he descrito, sólo consigue desarmar a la cultura indígena frente a sus enemigos y, por consiguiente, prepara el camino para su derrota y su desaparición.

---

---

## DIVERSIDAD ES RIQUEZA

Este es el título de un libro publicado por el Instituto Colombiano de Antropología hace algunos años, pero, a la vez, esta frase recoge lo fundamental de las posiciones más recientes de muchos antropólogos en relación con la “cuestión étnica” así como el sustento de las políticas oficiales frente a las nacionalidades indígenas, en especial a partir de la Constitución del 91. De lo cual se suelen derivar conclusiones sobre la necesaria promoción del respeto de tal diversidad y, sobre la base de ella, del camino para la convivencia y la

paz. Así se ocurre, por ejemplo, como puede verse en el artículo que publicamos más arriba, con las fundamentaciones de la interculturalidad, uno de los lineamientos básicos de la actual educación indígena en Colombia. Pero veamos que subyace en el fondo de este aserto, al parecer indiscutible y obvio en su formulación más general y abstracta.

En principio, ubiquémonos en nuestro país, cuyo carácter es el de una sociedad basada en lo fundamental en la producción de mercancías. Ya en el primer párrafo de su obra cumbre, Marx nos dice que la riqueza en esta clase de sociedades “se nos aparece como un ‘inmenso arsenal de mercancías’ y la mercancía como su *forma elemental*” (El Capital: tomo I, Fondo de Cultura Económica, 3a. ed., México, 1964, p. 3).

Es decir, que en una sociedad como la nuestra, ver la diversidad como riqueza, hace necesario entender entonces que ella constituye un conjunto de mercancías, de productos que tienen utilidad para la satisfacción de necesidades de algún tipo y, al mismo tiempo, valor de cambio, o sea valor de uso para otros diferentes de sus productores. De la lectura del libro mencionado resulta claro que la aseveración que lo encabeza se refiere a la diversidad cultural de los múltiples grupos que conforman el país, como así lo reconoció la nueva constitución aprobada en 1991. O sea, que debemos leer que la pluralidad cultural que existe en el territorio de Colombia se constituye en una amplia gama de mercancías. O que, si no lo es aún, debe llegar a serlo.

Así lo muestra el exámen de procesos que han venido teniendo lugar desde tiempo atrás y que se han acelerado de algo más de una década para acá. La conjunción de las diversas políticas del gobierno con la acción de múltiples ONGs y aún con la de distintos grupos, en especial indígenas, negros y sectores

campesinos, tiene como uno de sus propósitos claves la transformación de la producción cultural de tales agrupaciones sociales en mercancías, es decir, convertir sus procesos de producción de bienes culturales en tanto que valores de uso, orientados a satisfacer las necesidades propias derivadas de su vida cotidiana, en productos valores, dirigidos a llenar las necesidades, ya existentes o las nuevas que se crean, de otros sectores de la población nacional o internacional, transformando las condiciones de su producción e incorporándolos al creciente mercado de una industria de productos culturales.

Desde hace varios años, entidades como Artesanías de Colombia han emprendido la tarea de “rescatar” objetos de la producción cultural indígena. Para conseguirlo realizan diversas actividades, como talleres con los ancianos “maestros sabedores” para que ellos enseñen los procesos de fabricación a los jóvenes, pero también se llevan a cabo procesos de modificación que se centran sobre el



trabajo de diseñadores y otros profesionales, que cambian formas, diseños, tintes, etc., en la búsqueda de “mejorar o perfeccionar” las diversas técnicas de trabajo para conseguir “mejoras” en los productos, pero que en realidad lo que buscan es la adecuación de estos objetos a las demandas, gustos, modas y exigencias del mercado y de los compradores. En este campo cabe destacar principalmente las cada vez más frecuentes ferias artesanales, en las

cuales la participación de los indígenas es central y creciente, y el impulso a la exportación de estas artesanías.

En realidad, todos estos procesos tienen como objetivo central la transformación de los antiguos valores de uso, que los indígenas empleaban dentro de economías básicamente de subsistencia, en artesanías, es decir, en mercancías que se destinan para los mercados nacionales y del exterior. Es decir, que con estos procesos los objetos materiales se conservan o se recuperan, al tiempo que se cambia "su alma". Esto aparece más claro cuando se trata de productos cuyo uso ha sido abandonado por los propios indígenas y que retoman de la memoria de los mayores para elaborarlos otra vez, ahora exclusivamente para venderlos. Como uno de los resultados de esta modificación, un número creciente de los productores ya no tiene su trabajo artesanal como una actividad económica complementaria de la agricultura, la ganadería u otras, sino que lo ha convertido en su trabajo principal y en ocasiones el único del cual deriva la satisfacción de sus necesidades de vida.

Procedimientos semejantes y con la misma repercusión desarrolla el Ministerio de Cultura a través de los llamados encuentros COLOMBIA CREA, que se desenvuelven a partir de los niveles local y regional hasta culminar con un gran encuentro nacional que se centraliza en Bogotá. En un artículo que publicamos en el Kabuya No. 7 se decía: "Se trata de buscar 'talentos' y de recoger las manifestaciones que se consideran artísticas y convertirlas primordialmente en espectáculos, en algo para presenciar, para ver y oír,

mientras las condiciones, las formas de vida y los problemas de los grupos sociales que las originan permanecen en la sombra y no se los reconoce; el espectador permanece ajeno a estas situaciones conflictivas por ocultamiento".

Para llegar a la presentación del espectáculo final en el encuentro de Bogotá se hizo necesario realizar todo un trabajo de preparación, que comenzó desde las primeras presentaciones locales, para que "el acto guste" al espectador, para que no se haga monótono ni cansón. Mediante este trabajo, nucleado por los distintos asesores del ministerio, los elementos de las diferentes culturas, aquellos que juegan papeles diversos en su vida cotidiana, son descontextualizados, separados de tales papeles, de sus significados, de todas sus relaciones con la vida del grupo social en que se originan, y se convierten en algo para ver, para oír, para satisfacer una necesidad a la vez estética y de diversión en grupos sociales diferentes. Cuando esto se consigue, están listos para ser apropiados por otros distintos de sus creadores, pues han revestido una forma particular de mercancía, haciéndose folclor. Es lo que pasa de una manera más notoria con presentaciones de espectáculos que muestran trabajos de curación o de "limpieza" efectuados por sabios propios de las comunidades, aquellos que la antropología suele llamar médicos tradicionales, como pasó con el de los te'wala nasa en el último encuentro CREA hace casi dos años. O con otras actividades sociales, como la "pedida de mano" de una muchacha wayúu con la amplia intermediación de un palabrero, en el mismo festival.

Más significativos son hechos de los últimos años en los cuales el carácter económico de los procesos que vengo analizando se hace más visible. Así los relacionados con la valoración, rescate y conocimiento de lo que tiene que ver con el llamado "chamanismo" o "medicina tradicional". Aquí, las actividades académicas se ligan estrechamente con las comerciales en el establecimiento de los canales que garanticen el acceso a tales conocimientos, pues es conocido que en la bioprospección y la biopiratería los saberes indígenas son el blanco principal, incluso más allá de los propios elementos curativos (plantas, etc.),

pues son aquéllos los que indican su uso y dan las bases para la obtención de las patentes de comercialización.

Este es el fondo asordinado que se mueve detrás de la actual oleada de reconocimiento mundial hacia actividades y conocimientos que durante mucho tiempo se tuvieron por supersticiones, fraudes, hechicerías o, al menos, como no científicos. Los grandes laboratorios de la industria transnacional de productos farmacéuticos invierten en revisar las revistas científicas y otras publicaciones de los países del llamado Tercer Mundo, para buscar pistas que los encaminen hacia nuevos productos y, sobre todo, hacia nuevas formas de empleo de la biodiversidad que, luego de obtener sus patentes, se convierten en la base de fármacos que les producen anualmente millones de dólares.

O financian directamente, o en forma indirecta a través de fundaciones o



instituciones académicas, proyectos de investigación en este campo, los cuales se presentan como una reivindicación y reconocimiento de este aspecto de la vida indígena, cuando se trata de desarrollar los procedimientos que terminan por convertirlos en mercancías. Es lo que ocurre con simposios como el realizado hace alrededor de dos años

en la Universidad de los Andes, a donde se convocó a quienes hubieran trabajado sobre el tema, con la cobertura de su organización académica por antropólogos, algunos vinculados al Departamento de Antropología de la Nacional, para que los asistentes terminaran por descubrir que en el transfondo todo giraba centrado sobre intereses de profesionales escoceses de la química farmacéutica, quienes desde hace tiempo vienen obteniendo muestras y conocimientos a través del puente establecido por investigadores, los cuales, además, contribuyen para que los abuelos detentadores de estos conocimientos viajen al exterior para entregar directamente sus saberes, con lo que el reconocimiento de esta amplia diversidad acaba por convertirla en mercancías.

Pero también algunos individuos y organizaciones indígenas participan en estos procesos de producción de mercancías de la industria cultural. Es lo que ocurre cuando elementos

importantes de las cosmovisiones de sociedades indígenas, en particular aquellos que se refieren a sus relaciones con la naturaleza y que giran alrededor de la idea de que “la tierra es la madre”, se incorporan en discursos que se insertan al mercado mundial en la forma de identidades-mercancías, lugar en donde se cambian por el dinero representado por las financiaciones y auxilios que se reciben de parte de gobiernos y ONGs extranjeros, deseosos de “proteger la biodiversidad” a través de los indígenas, los “naturales guardianes de la tierra”.

Así lo denuncia el exconstituyente, exsenador y exterrajero guambiano Lorenzo Muelas: “Como indígena, a mí me afecta profundamente y me hiere de fondo, cuando veo que estamos en camino de lesionar mortalmente el futuro de los Pueblos Indígenas del mundo..... Ya en Buenos Aires (en la reunión de la COP) sentí yo el interés saqueador presente en todas las

discusiones de los gobiernos, encubierto por discursos de defensa de la biodiversidad, pero también advertí una fuerte tendencia negociadora en muchos de los representantes indígenas que allí estuvieron..... Sin embargo, en el proceso de desarrollo del Convenio de la Diversidad Biológica he visto con enorme preocupación que a los representantes indígenas, como conjunto, les ha faltado firmeza, que se dan por vencidos y parecen alejarse de esos principios con gran facilidad, acercándose peligrosamente a lo que pareciera ser un proceso de acomodamiento a lo impuesto por las leyes del comercio y de la privatización de la vida, que exigen la aceptación de sistemas de derechos de propiedad intelectual y hacen primar el tema de la distribución de beneficios económicos.”.

Hace menos de un mes que los Cabildos Embera-Katío de los ríos Sinú y Verde firmaron con el gobierno un acuerdo que puso fin a su ocupación de varios meses de los jardines externos del Ministerio del Medio Ambiente, según habían declarado para impedir que el llenado de la represa de Urrá arrasara con su cultura y dañara la región del Sinú, pues denunciaban que la represa produciría un desastre ecológico en esta zona y afectaría irreparablemente al Parque Natural de Paramillo. Con esta reivindicación en defensa de la madre tierra convocaron en su apoyo a numerosos grupos de ecologistas nacionales y extranjeros.

Ahora, uno de los puntos principales del acuerdo dice: “1. La Empresa Urrá S.A. - E.S.P. anticipará a los Cabildos Mayores Embera-Katío de Río Verde y Río Sinú, y comunidad de Beguidó, el total de la suma que resulte de proyectar a cincuenta (50) años y traer a valor presente, el monto anual estipulado en la Resolución 838/99 del Ministerio del Medio Ambiente como sustituto de participación en beneficios correspondiente a dichos Cabildos Mayores (subrayado mío). Es decir, que ahora los embera-katío del Sinú han aceptado participar en los beneficios económicos alcanzados por la Empresa Urrá con el llenado de la represa y su puesta en marcha para la generación de energía eléctrica, a cambio de aceptar que su madre tierra sea afectada por dicha empresa.

En el capitalismo, cuando se participa en los beneficios de una empresa, eso significa que se recibe una parte de la valorización del capital y se obtiene cuando el beneficiario es a su vez aportante de capital. Y, ¿cuál es el capital que los embera aportan a la empresa de generar energía en Urrá? Es evidente que se trata de la tierra, de la madre tierra, que de este modo se transforma en capital-mercancía y generador de nuevas mercancías.

El doble proceso resulta claro: por un lado, se reconoce y respeta la diversidad, por el otro, esto se hace para transformarla en mercancías que se vinculan al mercado mundial. La aparente contradicción no es tal, precisamente el desarrollo de dicho mercado en las condiciones de la globalización requiere la más amplia diversificación de las mercancías pues, como ya lo estableció Marx, nadie cambia un producto por otro igual. El desarrollo del mercado a escala mundial exige que todo se convierta en mercancía y así está ocurriendo con la diversidad. Es cierto: la diversidad es riqueza. Pero, ¿para quién?

— — — — —

## **EL PUNTO DE VISTA MAOÍSTA**

### **GLOBALIZACIÓN: LO QUE ES Y NO ES**

#### **Sobre el significado e importancia de la globalización.**

Con el ascenso del imperialismo, los circuitos de divisas, bienes y capital productivo se internacionalizaron bajo el dominio del capital financiero. Pero en los últimos 20 a 25 años, ha habido un aumento sustancial del grado de integración de la economía mundial, en particular de actividades de producción dispersas.

Esta “integración funcional” se basa en redes de comercio y producción muy entrelazadas, y la facilitan los mercados financieros mundiales, nuevas tecnologías de producción y transporte, y los grandes avances de las comunicaciones instantáneas. Esta mayor capacidad de dividir, repartir y vincular los procesos de producción, de servir a diferentes mercados, de diversificar la producción en todo el mundo y encontrar el lugar de producción de “menor costo” para productos específicos, de aprovechar ventajas comparativas regionales (la capacidad de dar un “vistazo mundial” en busca de la inversión y reinversión más rentables del capital) es una tendencia de importancia cualitativa.

Más que nunca, el proceso de trabajo capitalista se está integrando, abaratando y transformando a nivel mundial.

Una indicación de lo que está pasando es que los cambios de la división internacional de trabajo están virando el centro de gravedad de las actividades de producción de algunas industrias globales hacia las naciones oprimidas. (Se ha dicho que São Paulo es la segunda ciudad industrial de Alemania.) Hace solo una generación, el desplazamiento de la actividad industrial se daba principalmente en la costura y los productos electrónicos. Ahora se ha globalizado una gama mucho más amplia de actividades industriales, agrícolas y de servicios. Por ejemplo, hoy las empresas automotrices estadounidenses pueden alcanzar los mismos niveles de productividad y calidad en sus plantas mexicanas que en sus operaciones nacionales (pagando a los obreros mexicanos un séptimo de lo que pagan en Estados Unidos).

La globalización se ha acelerado tras el derrumbamiento soviético, y se ha fomentado mediante tratados, acuerdos y políticas imperialistas. Hay tendencias mundiales hacia la desregulación y liberalización. Hay una rebatiña de “derechos de

propiedad intelectual”, en que el monopolio reclama la “propiedad” de todo lo que tenga a la vista: tecnología, insumos agrícolas y variedades de semillas, farmacéuticos y ahora material genético.

El proceso de globalización tiene tres elementos: la mayor globalización de la producción, que es el aspecto principal; la mayor globalización de las finanzas; y la globalización de la “política macroeconómica” en las naciones oprimidas (el manejo directo de las economías nacionales del tercer mundo por el FMI y el Banco Mundial, y la imposición de políticas neoliberales y de reestructuración).

La globalización es un fenómeno más reciente que la internacionalización, pero no representa una nueva fase del desarrollo capitalista (como lo fue el imperialismo con respecto al capitalismo). No elimina la rivalidad entre las firmas monopolistas ni entre los Estados nacionales-imperialistas. Más bien, la globalización representa la intensificación de elementos esenciales del imperialismo.

Muchos teóricos de la globalización sostienen que la “nueva economía mundial” está sujeta al control consciente de las transnacionales. A diferencia de ellos, nosotros sostenemos que la contradicción entre la organización de la producción al nivel de propiedad privada y la anarquía de la producción social se está intensificando a escala mundial.

#### **La globalización, la nacionalidad del capital y el Estado-nación imperialista**

En la época del imperialismo, los circuitos del capital se internacionalizan, y el alcance y el proceso de acumulación son cada vez más globales. Pero el capital imperialista sigue anclado en mercados nacionales y formaciones estatales nacionales. En AID, analizamos que esta es una profunda contradicción de la época. Pero, ¿ponen en tela de juicio dicha tesis las nuevas formas de globalización y sus rápidos avances?

Muchos teóricos de la “globalización” sostienen que la base territorial-nacional del capital ha perdido buena parte de su validez (el “capital no tiene país”). He aquí su argumento: Los gigantescos movimientos de capital transfronterizos, el surgimiento de la “línea de montaje global” y la “transnacionalización” de los mercados financieros han generado un capital “suelto”, cuyas estructuras operan fuera del control o autoridad del Estado-nación.

Para maximizar sus ganancias, según esos teóricos, el capital no tiene lealtad a ningún Estado; y al globalizar sus operaciones, el capital ha aventajado a los Estados nacionales y ha socavado la capacidad del Estado nacional imperialista de regular y administrar la economía. En pocas palabras, la movilidad del capital y la globalización de los mercados financieros están erosionando las formaciones nacionales estatales como unidades básicas de la economía mundial imperialista y le están restando validez a la nacionalidad del capital.

Sin duda alguna la globalización se está acelerando. En un día promedio, el volumen de transacciones de divisas es de aproximadamente 1,5 trillones de dólares; los flujos de inversión directa extranjera nueva en 1990 eran diez veces su nivel de 1975, y aumentaron más de dos veces y media entre 1990 y 1995; el 40% del total de los activos de las veinte mayores corporaciones estadounidenses están en el extranjero. Así que, ¿cómo contestar los argumentos sobre el “fin del Estado-nación”?

Pese a su movilidad, el capital no se ha desligado de su base en el mercado nacional (interno), ni se ha desligado de la expresión superestructural e institucional de esa base (el Estado nacional imperialista). ¿Por qué?

- La porción más significativa de los activos y operaciones de los capitales internacionalizados individuales tiende a asentarse en su “base interna”, o sea en sus respectivos mercados nacionales, y sus ganancias tienden a generarse en tal base o a repatriarse a ella.

En los mercados nacionales hay grandes emplazamientos de capital fijo (fábricas, centrales eléctricas y de otros energéticos, etc.); no vivimos en un mundo posindustrial ni en una sociedad pos-planta física y el capital no puede alzar sus cosas y trasladarse tan fácilmente de un país a otro. La investigación y desarrollo, y las operaciones corporativas de comando y control del capital globalizado, están situadas en el “mercado interno” por razones estratégicas.

- La “base interna” juega un papel vital en la actividad del capital internacionalizado y más aún en una era de intensificación de la competencia mundial. Esto es verdad aunque haya una creciente tendencia hacia la formación de diversas alianzas transfronterizas de las grandes transnacionales.

Un creciente mercado interno es una fuente de fuerza y ventaja competitiva internacional. Importantes empresas basadas en el mercado interno pueden aprovechar economías de escala (reducir sus gastos produciendo en mayor escala para un mercado grande). Desarrollan redes estratégicas de clientes, proveedores y subcontratistas. Obtienen reducciones de gastos usando grupos complementarios de industrias que surten insumos y elevan el nivel tecnológico del capital nacional. El capital japonés ha institucionalizado redes interindustriales en lo que se llaman keiretsu.

Hay tanto alianza como rivalidad entre las diversas unidades de capital nacional y dentro de estas alianzas, pero la existencia material de una “base interna” integrada le da coherencia y competitividad al capital nacional.

Las transnacionales están fuertemente atadas a sus mercados internos. Cuando bajan las ventas brutas, los mercados internos tienden a protegerse a expensas de los mercados externos; cuando las empresas se expanden en el extranjero, continúan confiando fuertemente en sus proveedores nacionales; los países imperialistas tienden a oponerse a las adquisiciones de importantes industrias y sectores económicos por empresas extranjeras. Es difícil hallar un ejemplo de una transnacional en que la mayoría de las acciones estén fuera de su base (país) nacional.

- El capital requiere que el Estado nacional-imperialista tome medidas económicas y superestructurales para garantizar las condiciones generales en que se puede llevar a cabo la producción y el intercambio: la infraestructura (puertos, sistemas de comunicaciones, etc.) e insumos básicos (como energéticos), educación y entrenamiento laboral, y nueva capacitación para la fuerza de trabajo, administración de la economía (por medio de erogaciones presupuestarias, políticas deficitarias y demás), sistemas de banca central, y así sucesivamente.

De hecho, el capital no puede funcionar como capital internacionalizado sin estos apoyos y puntales. Por ejemplo, la expansión de los capitales japonés y alemán de la posguerra no puede separarse de los papeles que desempeñaron el Ministerio de Comercio e Industria japonés y el Bundesbank alemán.

- El Estado imperialista sigue siendo el garante indispensable de la producción capitalista y de las relaciones sociales capitalistas (mediante coerción, represión y cooptación). El capital tiene que mantenerse y fortificarse en su base nacional. La estabilidad en el mercado nacional es una condición necesaria para su actividad internacionalizada, que en general entraña mayor riesgo, y los capitales nacionales tienden a ponerle más atención a la estabilidad en su mercado interno que en otras partes.

Por otra parte, el capital necesita un aparato (el Estado imperialista) y medios militares (una industria militar) para asegurar el ambiente internacional en que puede prosperar. Los capitales individuales en general no pueden

obtener estas condiciones de dominación, ya sean programas de austeridad, terror contrarrevolucionario o ambos (como en Perú), o una guerra abierta, como en el golfo Pérsico.

- El Estado imperialista es el guardián de los intereses del capital como un todo: organiza rescates para impedir quiebras, negocia tratados como el TLCAN/NAFTA, resuelve disputas entre capitales y forja consensos de clase por encima de intereses individuales.

Los Estados imperialistas establecen políticas comerciales, industriales y tecnológicas “estratégicas” para realzar o proteger la competitividad internacional de capitales nacionales. Apoyan y protegen a industrias importantes, como la aeroespacial, alta tecnología, etc. Las modernas instituciones financieras, a pesar de sus rápidas transferencias electrónicas de dinero a través de fronteras, siguen atadas a Estados nacionales específicos y a sus sistemas de banca central (como el Banco de la Reserva Federal) como “prestamistas-de-último-recurso”.

La realidad material de los distintos mercados nacionales en que se basan los capitales individuales tiene otra consecuencia importante. Los capitalistas procuran influir directa e indirectamente en las políticas, cuestiones de gobierno, etc., de su Estado nacional cualitativamente más que en otros países (aunque son conocidos los casos de compañías, como la United Fruit o los gigantes del petróleo, que dominan el Estado en naciones oprimidas). Por estas razones, las formaciones de capital y los Estados nacionales tenderán a reproducirse. Es posible que un capital individual se desligue de una base en determinado país y mercado nacional. Pero: a) otros capitales (que recién se generan o que migran hacia el mercado nacional) ocuparán su lugar; y b) aquellos que se desliguen de una base y Estado tendrán que cobijarse, por todas las razones citadas, bajo la sombrilla de otro Estado nacional (basado en otro mercado nacional).

Pero si el proceso de desligamiento de capitales individuales de su base nacional continuara en una escala masiva, una formación de capital bien podría desintegrarse pero la actual globalización no está disolviendo capitales y Estados nacionales.

- No existen instituciones mundiales que sean equivalentes prácticos de Estados “internacionales”, con la correspondiente autoridad, recursos y poder; no existen instituciones mundiales “supranacionales” (por encima de las naciones imperialistas). El Fondo Monetario Internacional, por ejemplo, no asume las funciones generales del Estado imperialista. Realiza funciones más limitadas y especializadas (si bien, como instrumentos del imperialismo, el FMI y el Banco Mundial se desempeñan como juntas de gobierno económico en muchas naciones

oprimidas, en especial imponiendo fuertes requisitos cuando dan préstamos a países del tercer mundo).

El FMI no es, en esencia, una institución “por encima de naciones” ni en que los capitales imperialistas se hayan fusionado. Más bien, representa una “cofradía de imperialistas”, en que domina un capital nacional: el del imperialismo yanqui. La Organización Mundial del Comercio (OMC) es un instrumento para forjar y organizar las reglas de comercio e inversión imperialistas; pero también es una arena de rivalidad entre imperialistas.

No queremos decir que la globalización no tenga relación con las formaciones de capital y los Estados nacionales. La producción, el comercio y las finanzas tienen menos amarras. Existe una contradicción entre la “regulación” nacional por el Estado imperialista y la organización económica mundial de las transnacionales.

Además, en una economía mundial que se ha “globalizado” más y que obliga a las economías nacionales a ajustarse y reorganizarse a fin de mantener su competitividad y eficiencia, las políticas económicas del Estado imperialista están sujetas a diversas presiones y constreñimientos mundiales. Puede que se reduzca su radio de efectividad. (Desde luego, el control institucional que ejerce el Estado imperialista sobre la economía nacional es relativo; en verdad, la producción social no se regula.)

Por otra parte, la economía imperialista mundial no tiene instituciones reguladoras del mismo nivel y capacidad que su alcance y complejidad.

En resumen, la anarquía inherente a los procesos mundiales de crecimiento capitalista crea nuevos problemas de “control”. La contradicción entre la acumulación internacionalizada y el carácter nacional del capital, lejos de superarse, se intensifica.

La economía mundial imperialista es una “unidad diferenciada”; no es una economía capitalista mundial homogénea. La acumulación capitalista es internacionalizada. La exportación de capital es la punta de lanza de la búsqueda de rentabilidad. El capital compite a nivel mundial: por medio de la introducción competitiva de tecnologías de punta en ramas internacionalizadas de producción, del movimiento competitivo del capital de un país a otro dentro de la misma rama de producción, del movimiento competitivo transfronterizo del capital de una a otra rama de producción.

Así que hay tendencias hacia normas mundiales de producción (para conservar su competitividad, el capital tiene que producir a cierto nivel de eficiencia)

y hacia la fijación de valores mundiales y precios internacionales de producción promedios, es decir, hacia la “universalización” del trabajo social (valor), hacia el establecimiento del tiempo socialmente necesario de trabajo a nivel mundial. Pero estas tendencias no se han plasmado en su totalidad. No han llevado a la creación de una formación mundial de capital única (en que los mercados nacionales no tengan importantes particularidades) ni a un sistema de valores y precios único (aunque existen complejos procesos mundiales mediante los cuales se determina el valor a nivel mundial).

¿Por qué? Por la diferenciación cualitativa en la economía imperialista mundial, por las barreras y divisiones que se reproducen, y por los “modos de existencia” del capital internacionalizado.

En AID, explicamos que la acumulación se da por medio de monopolio, específicamente por medio del papel dirigente y estimulante del capital financiero y la existencia de relaciones de poder monopolistas mundiales en tecnología, finanzas, control de recursos naturales, comunicaciones y armamento; por medio de rivalidad entre corporaciones, bancos, etc., y entre Estados nacionales imperialistas; y por medio de la división del mundo entre países opresores y oprimidos.

Estos tres “por medio de” no son vestigios históricos de los albores del imperialismo o del capitalismo; son parte integral de la estructura y funcionamiento del capital internacionalizado, a pesar de que la producción capitalista se esté globalizando más. La acumulación mundial no puede desligarse de las relaciones de poder.

La economía imperialista mundial dista mucho de ser completamente homogénea. Existe significativa diversidad en las condiciones nacionales y locales. Las relaciones de producción de la economía mundial están diferenciadas: la semifeudalidad y las relaciones precapitalistas todavía existen en la economía mundial, la mano de obra se reproduce en diferentes condiciones, y el imperialismo aprovecha todo eso. En el sector capitalista, varían las condiciones de producción y productividad, condiciones laborales y salariales, etc., en especial entre las economías de los países opresores y oprimidos.

Por todas esas razones, las economías imperialistas nacionales tienen una cohesión relativa y manifiestan variaciones importantes, a pesar de la existencia de un mercado mundial. Por eso, a pesar de la circulación de bienes de capital y mano de obra en todo el mundo, no existe igualamiento de salarios y tasas de explotación. El salario mínimo en Manila es aproximadamente 5 dólares al día; en Estados Unidos es un poco más de 5 dólares la hora. Esta superexplotación del tercer mundo no se podría explicar si la globalización, el movimiento de capital y de mano de obra hubieran nivelado las diferencias.

Es obvio que la globalización no ha erradicado esas diferencias. Además, la diferenciación de los circuitos nacionales de capital se refuerza por medio de la superestructura; por ejemplo: ciertos sectores de la fuerza de trabajo reciben privilegios en los países imperialistas, mientras que en los países oprimidos el FMI ordena recortes salariales.

La expansión mundial del capitalismo no es un simple proceso de homogeneización; incluye igualamiento y diferenciación (de procesos de producción, etc.) y desintegración y preservación (de modos precapitalistas de producción, etc.). El capital constantemente busca explotar, y también engendra nuevas diferencias: esto es parte de su dinamismo, su fluctuación y su violencia.

Tomado de OR, No. 1047, 19 de marzo de 2000