

# Diversidad social en perspectiva de Trabajo Social intercultural

## *Social diversity in Intercultural Social Work perspective*

Esperanza Gómez- Hernández<sup>1</sup>

Recibido: 6-8-2014 / Aprobado: 22-04-2015

### Resumen

La diversidad social se refiere a todas aquellas manifestaciones humanas de variedad y ruptura frente al sujeto único y la sociedad unidimensional moderna. Su amplio reconocimiento en América Latina por parte de los gobiernos de la región, desde la segunda mitad del siglo XX y lo que va del XXI, le ha transformado en una evidencia social incuestionable y en categoría de análisis académico. Asistimos, por tanto, a una naturalización e institucionalización de esta, como expresión de singularidad y ruptura con lo social dentro de la perspectiva occidental. En este momento histórico de apogeo, la cuestión por preguntar es: ¿Hacia dónde conducirá tanto reconocimiento? Este artículo se propone reflexionar acerca de la complejidad que reviste el reconocimiento social y político de la diversidad social, advierte sobre <cabos sueltos> o asuntos por resolver en lo que atañe a nuestra subjetividad humana ya que objetivamente parece estar resuelto su reconocimiento y realiza un análisis crítico de la interculturalidad como ámbito para el Trabajo Social latinoamericano.

**Palabras claves:** diversidad social, reconocimiento social, políticas multiculturales, interculturalidad crítica, Trabajo Social intercultural.

### Abstract

Social diversity refers to all human manifestations of variety and rupture against the single subject and the unidimensional modern society. Its wide recognition in Latin America by governments of the region, from the second half of the twentieth century to today, has transformed it into unquestionable social evidence and a category of scholarly analysis. We are therefore, helping its naturalization and institutionalization as an expression of uniqueness and rupture from society within a Western perspective. On this historical moment, the question to ask is: Where will so much recognition lead? This article aims at reflecting on the complexity associated with the social and political recognition of social diversity, warning us about <loose ends> or issues to be resolved in relation to our human subjectivity given that objectively it appears its recognition is resolved, and presenting a critical analysis of interculturality as a horizon for Latin American social work.

**Key words:** social diversity, social recognition, multicultural policies, critical interculturality, intercultural social work.

## 1. La diversidad social sus comprensiones e institucionalización

Las diversidades presentes siempre en la historia humana, han pasado por procesos de ocultamiento y visibilidad según, la estructura y las relaciones sociales de la época, generando así, múltiples escenarios de interpretación y apropiación. Las diversidades incorporan de entrada un elemento *histórico* del cual son proceso y resultado, por ejemplo, en América Latina, la vivencia de la diversidad no ha sido igual en la Colonia, la República y la Contemporaneidad.

Es en la modernidad, cuando se amplía la *visibilidad e invisibilidad* de lo diverso porque se abren posibilidades para los individuos, desde una dimensión temporal sincrónica en la cual, el ayer siempre será pasado y el futuro siempre será lo posible; entonces «los caracteres actuales de la modernidad no son los de ayer ni los de mañana» (Luhmann, 1998: 133) pero a su vez «reprime los instintos vitales, los redirecciona, reprograma, explota y manipula» (Marcuse, citado por Pachón, 2008: 18) Así, las realidades que configuran la diversidad social son mucho más complejas de lo

---

(1) Trabajadora Social, doctora en Estudios Interculturales, docente/investigadora de la Universidad de Antioquia, Colombia. Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Departamento de Trabajo Social. Miembro activa del Grupo de Investigación «Cultura, Política y Desarrollo Social» y del Centro de Estudios Latinoamericanos y del Caribe. Correo electrónico: rubyesperanza@gmail.com

que a simple vista parecen, porque están marcadas por *relaciones de poder*: intra e intergeneracional, condiciones de clase, territorialidades, opciones personales, formas de socialización, ciclos vitales, valores ancestrales, entre otros. Por ello la diversidad, más que clasificación, supone revisar las *opciones de vida* que hay allí inmersas (Anderson, 1996).

Decir que la sociedad moderna genera sus propias diversidades no es descabellado, si se tiene en cuenta que un pilar es la individualización progresiva o capacidad que va logrando el sujeto para auto reflexionar y establecer sus formas de ser hombre o mujer. Este proceso de *individualización* es, asimismo, un proceso civilizatorio (Elias, 1987) bastante conflictivo, porque es una libertad controlada y autorregulada en sus relaciones con la naturaleza y los otros individuos. En su yo interior, la diversidad emerge como reacción de desencanto con el ser unidimensional, planteado según Herbert Marcuse, como aquel que actúa confiando en la promesa de ser feliz. Lo paradójico es que, aunque viva la marginación, confía en que logrará «satisfacer sus necesidades objetivas y subjetivas» (Pachón, 2008: 19). Por eso, la diversidad sustentada en el plano individual, sexual, de género y de edad, entre otros, no es un proceso de adaptación, es una reacción de ruptura con lo establecido, justamente porque quienes viven en la sociedad aspiran a participar en ella y, por lo tanto, requieren afirmarse positivamente (Martuccelli, 2006). Pero, esta dimensión individual de la diversidad requiere ser matizada, puesto que no existe una identidad puramente individual; esta se construye en identidad con «otros» y en las prácticas sociales se construye «sobre la base de un origen común o unas características compartidas con otra persona o grupo o con un ideal, y con el vallado natural de solidaridad y lealtad establecidas sobre este fundamento» (Hall y Du Gay, 1996: 15) y el vínculo intersubjetivo entre quienes se identifican configura la identidad colectiva.

Ahora bien, hacer ruptura con un rol, con una identidad establecida a nivel hegemónico, es

profundamente difícil, porque implica afirmarse en la *identidad negativa* existente, vivir en ella y sufrirla, para luego valorarla y construirla en su versión *positiva*. Reconocer que la identidad negativa es impuesta, es un constructo social y, por lo tanto, cobijarse en la posibilidad de que no todo depende de mi yo interior, sino que existen procesos externos que le configuran. Así, las feminidades, masculinidades, opciones de vivir la sexualidad, identidades étnicas, familiares, entre otras, cuestionan los valores dominantes «Afirmarse es molestar a otros, es reclamar un reconocimiento; es decir, que su identidad colectiva amerita un lugar» (Wieviorka, 2003: 25).

La identidad no es entonces un proceso meramente racional o de elección, como cuando se va al mercado. Es también el resultado de la *sociabilidad* porque implica relacionamiento, leyes, normas, valores, costumbres y jerarquías (Todorov, 2009), no es para nada un asunto heredado biológicamente, ni es una condición natural; depende de los contextos socioculturales en que ocurren las relaciones. En las diversidades étnicas, familiares y grupales «la ruptura no es con el colectivo como tal, sino con los preceptos de la sociedad dominante, cuando esta es lesiva, por eso se pasa del vínculo con otros a la ayuda y de allí al acto político» (Carballeda, 2012: 22). En tal sentido, las diversidades familiares, son igualmente rupturas con la imagen única, robusta e idealizada de familia nuclear, propia del capitalismo. Las familias unipersonales, sin relaciones de parentesco, monoparentales, recompuestas y plurisexuales, entre otras, dan cuenta de la necesidad de incorporar análisis más profundos de los *contextos socioculturales* en que se desarrollan. Cuestiones como la actividad productiva, migraciones, roles, poder entre sexos, transiciones demográficas, globalización, relaciones entre géneros y formas alternativas de unión, plantean diferentes enfoques de análisis sobre su valor institucional en la sociedad moderna (Rodríguez, 2005).

Estos contextos suelen ser adversos cuando

las diversidades se les confinan a la *minoría*. Esto es clara muestra de una ubicación de inferioridad y subalternidad. Las comunidades indígena, afro, campesina y rom<sup>1</sup>, se han visto afectadas en su fuerza reivindicativa por la influencia tan marcada que ha tenido la violencia social y epistémica, el folclorismo con su constante reducción al pasado, al espectáculo, a lo estático y al abuso de la tradición que, se traducen en rasgos exóticos, los cuales en primera instancia conducen a la visibilización, pero luego los despojan de su fuerza política y aporte a la sociedad en tanto esa diferencia cultural es una producción social (Wieviorka, 2003b); por ejemplo, los migrantes recurren a la identidad nacional para conservar la cohesión, como medida de protección contra los Estado-nación etnocéntricos.

La diversidad surge de rupturas con estigmas frente a quienes por algún nivel de restricción – auditiva, motora, visual, cognitiva u otra– le son negadas sus potencialidades «todavía se sigue valorando a la persona con discapacidad como incapaz, minusválida, incompleta, permisible, inocente, enferma, etc.» (García, 2009: 3) por ser inapropiada para la prisa de la vida moderna. La reivindicación se encamina hacia la «posibilidad» e integralidad de lo humano.

De lo anterior surgen identidades múltiples, que no son simplemente un cambio de ropaje racional o resultado de *elecciones* e hibridación, sino que, son la complejidad de la vida humana y sus manifestaciones en la sociedad moderna, generadas por tránsitos comunicacionales, existenciales, políticos y culturales que, esconden asimetrías de diversa índole. Este reconocimiento de lo diverso ha llevado a su institucionalización; es decir, su implantación en la sociedad como hecho visible, inevitable y natural, con discursos y prácticas que la configuran en sus particularidades por varias vías:

(1) Se trata de una población principalmente urbana, se encuentra distribuida en kumpanias, que son unidades variables de coresidencia y cocirculación asentadas en barrios o dispersas en familias entre las casas de los habitantes no gitanos en los sectores populares de las ciudades y en grupos familiares de tamaño variable que de todas maneras mantienen vínculos culturales y sociales con alguna de las kumpanias.

1) Como hecho social por parte de quienes la encarnan porque le han dado visibilidad social y sentido político. Si no fuese por las luchas históricas de mujeres, hombres, pueblos indígenas, comunidades afroamericanas, jóvenes, inmigrantes y quienes en la cotidianidad han comprometido sus vidas, sería imposible que esa diversidad fuese visible, reconocida por los Estados, los organismos internacionales y la academia se estuviese ocupando de su estudio.

2) Dentro del Estado, los Gobiernos y organismos internacionales se ven abocados a un reconocimiento y control político de esta visibilidad social. Mediante la hegemonía mundial del liberalismo, la democracia se impone en el mundo como forma única e ideal de gobierno, apoyada en constituciones, derechos, leyes y un soporte ético de igualdad que justifica la intervención. El reconocimiento de lo diverso en el siglo XX con el asunto judío, fue una disculpa para recuperar el control mundial de Occidente y los organismos internacionales se han dado a la tarea de generar declaraciones, informes y directrices que suponen la seguridad mundial.<sup>2</sup> Por su parte, los informes mundiales de las Naciones Unidas -Desarrollo Humano 2004, libertad cultural en el mundo diverso, Diversidad Cultural y Diálogo Intercultural 2009 de la Unesco- entre muchos otros, otorgaron reconocimiento, defensa, naturalización e institucionalización de la diversidad social. Como resultado, desde la segunda mitad del siglo xx, asistimos a una *condensación histórica* de las diversidades, esto es, visibilidad de existencias milenarias y centenarias, identificadas con rasgos diferenciables e identidades particulares y múltiples. Su reconocimiento, conduce a la desagregación y colectivización para reafirmarla.

(2) La Declaración Universal de los Derechos Humanos, de 1948; la Resolución 1514 de la Asamblea General de las Naciones Unidas, en 1960; la Convención Internacional para la Eliminación de Toda Forma de Discriminación Racial, de 1965; la Declaración Sobre los Derechos de las Personas Pertenecientes a Minorías Nacionales o Étnicas, Religiosas y Lingüísticas, de 1992; el Informe de la Comisión Mundial de Desarrollo y Cultura de la Unesco, en 1996.

Los «ismos» hacen su aparición y la diversidad «Conoce toda suerte de tensiones internas. Por un lado, puede estar tentada por el fundamentalismo, el integrista o el comunitarismo, que tienden a encerrar al grupo sobre sí mismo» (Wieviorka, 2003a: 25). Estas tensiones son aprovechadas por el liberalismo multicultural para subsumirla en la sociedad hegemónica.

3) Las Ciencias Sociales se encargan de clasificar, particularizar y relacionar socialmente la diversidad desde una supuesta neutralidad y objetividad, lo cual no es cierto, porque los fenómenos sociales han sido interpretados por sujetos y disciplinas que cumplen roles en la configuración de las estructuras sociales, han aportado a la expansión hegemónica de los idearios de la sociedad y el sujeto unidimensional moderno, como también han realizado críticas a la expansión universalista de la modernidad. Los estudios interdisciplinarios de área sobre género, etnicidad, masculinidades, entre otros, han encontrado mucha resistencia en la academia unidisciplinaria que se afianza con los sistemas de acreditación.

Para capturar la diversidad como objeto de estudio, la Antropología ha empleado variedad de métodos para mostrar cómo opera la identidad «esa inmensa variedad de modos en que los hombres y las mujeres han tratado de vivir sus vidas» (Geertz, 1996: 68). Desde diferentes escuelas –evolucionista, difusionista, particulturalista, funcionalista y estructuralista– representadas por figuras como Lewis Morgan, Lévi-Strauss, Friedrich Ratzel, Franz Boas, Bronislaw Malinowski, Radcliffe Brown, Herbert Spencer, Edgar Tylor, Clifford Geertz, y muchos más, la diversidad se ha vuelto multicompreensiva y ha dejado su sello en lo que es la geocultura del mundo. El paralelismo cultural justificó la imposición de una civilización sobre otras basada en etapas evolutivas –salvajismo, barbarie y civilización–, bajo el supuesto de historia acumulativa en virtud de la necesidad de progreso. El particulturalismo histórico, tanto como el relativismo cultural, han generado una

concentración desmedida en el análisis de la singularidad, desplazando el análisis del marco global en que el etnocentrismo occidental ha transitado<sup>3</sup>. Bajo premisas de adaptación, diferencia e inconmensurabilidad, el evolucionismo social ha mantenido vigente la idea de progreso humano como algo incuestionable e inevitable.

Los estudios culturales intentaron y lograron introducir la comprensión de este culturalismo. Colocaron el debate sobre fenómenos económicos y políticos, principalmente como variadas respuestas al capitalismo, la sociedad burguesa, los fenómenos del consumo de masas, etc. Evidenciaron la existencia de subculturas en la sociedad de clases, e instaron a que las pertenencias plurales y diversas no se confundieran con el multiculturalismo, sobre el cual alertaron de su totalización, cosificación de las divisiones sociales canonizadas por la burocracia estatal, el populismo desde el cual todos parecen quedar incluidos, un moralismo como debate sin fin y cuestionaron que la desigualdad se volviera simplemente, un problema de acceso a sistemas educativos, empleo, atención médica, etc. (Mattelart y Neveu, 2003). A fuerza de querer homogenizar y asimilar lo diverso, «parece abrumadoramente claro que el mundo va pareciéndose cada vez más a un bazar kuwaití que a un club de caballeros ingleses» (Geertz, 1996: 90), entonces, ¿hacia dónde conducirá este reconocimiento, que por fuerza de su condensación histórica es a su vez profundamente volátil?

Los estudios sociológicos, en términos de diversidad social, han hecho contribuciones a los debates dicotómicos entre individuo y sociedad, sociedad y comunidad. Desde el funcionalismo y el evolucionismo, lo que emerge en primera instancia como inevitablemente dado son las mezclas que a lo largo de la historia se van produciendo en una fase de modernidad tardía y la diferencia cultural, (3) La teoría de que existe una sola cultura válida y superior –la europea– en sus logros y manifestaciones, y de esta manera, de forma directa o indirecta, se califican las manifestaciones y creaciones de los pueblos no occidentales como bárbaras, en estadios de evolución inferior, subdesarrolladas o en «vías de desarrollo». Esto es una expresión de lo que se denomina etnocentrismo occidental (Quintero, 2003).

aparece suscrita al desenvolvimiento y desarrollo de la sociedad occidental (Wieviorka, 2003b). Los fenómenos de la exclusión y la inclusión en el marco de la globalización son asuntos de injusticia social y la crítica social está encaminada hacia lo diverso como condición de desigualdad en asuntos como el desempleo, la pérdida del bienestar y la precariedad en las formas de inclusión social.

Desde el constructivismo sistémico, las situaciones de inclusión y exclusión varían según la evolución social y las formas de diferenciación social que van emergiendo. La posición social y la diferenciación social se definen por las oportunidades de acceso a los diferentes subsistemas y la sociedad no ofrece primacía a ninguna de ellas (Luhmann, 1998). De esta manera, «la sociedad se evita el considerar que la otra cara de la inclusión, es decir, la exclusión como fenómeno que obedece a factores radicados en su estructura» (García, 2012: 52), lo que puede conducir a legitimar el sistema social, porque no habría sociedades que excluyen sino sujetos que se autoexcluyen.

## 2. La diversidad social como asunto de políticas públicas

La discusión de la diversidad en el plano político ocurre en primera instancia al interior de los movimientos sociales. Allí se gesta el poder de la identidad como asunto de reivindicación dentro de la democracia justamente, porque fue la conformación de la nación política que se impuso sobre la nación cultural (Díaz, 2006). La creación del estado-nación desde el siglo XVII se fundamentó en lo unitario: una historia, una cultura, una religión, una literatura, un sistema jurídico, una ciudadanía, una educación, un grupo dominante y una definición del poder parlamentario desde lo partidista. Inscrito en el sistema capitalista, el Estado se ha enfrentado siempre, y en forma contradictoria, con los valores liberales modernos de igualdad, fraternidad y libertad, frente a estructuras sociales profundamente estratificadas. Busca conciliar igualdad jurídica con desigualdad

social, puesto que «el Estado es un producto, el resultado de la producción capitalista, y vendrá a asegurar condiciones que permitan la re-producción del capital» (Chinchilla, 2011: 118). Realizar giros frente a ese papel histórico, implica rupturas de las que pueden dar cuenta, con avances y dificultades, solo algunos Estados latinoamericanos (Bolivia, Ecuador y Venezuela, entre otros).

Como se sabe, el Estado intenta generar medidas de compensación y reparación a las víctimas de la exclusión. Para tal fin, la justicia se impone como principio en sus múltiples versiones: reparadora o restauradora, compensatoria y distributiva (Wabgou y Roth, 2009). La inclusión entonces, será buscada mediante la agregación de segmentos de la sociedad, de escalas menores a escalas mayores. Las *acciones afirmativas*, o acciones de discriminación positiva, tendrán como finalidad contrarrestar su versión negativa y serán aplicadas en calidad de política pública, para «garantizar la igualdad de oportunidades para poblaciones tradicionalmente excluidas, y proteger el patrimonio cultural que entraña su historia y su presencia en la vida del país» (Wabgou y Roth, 2009: 26).

En su carácter neutral el estado como institución moderna, busca prevalecer y asumir los conflictos y desequilibrios como problemas de intereses y racionalidades. El derecho individual, por lo tanto, se constituye en la base del contrato social y, gracias a los aportes de Immanuel Kant, Thomas Hobbes, John Locke, Baruch Spinoza, John Rawls, Ronald Dworkin y Bruce Ackerman, entre otros, es el liberalismo procedimental, o liberalismo igualitario, el que sostiene los principios de acción estatal. Diferencia y desigualdad se resuelven apelando a la *igualación de oportunidades*. Según Rawls, «la distribución del ingreso y de las riquezas no necesita ser igual y, por lo tanto, no hay nada de injusto en la existencia misma de la desigualdad, mientras ella sea ventajosa para todos» (Díaz, 2006: p. 93), el sistema prima y la cuestión es de acceso.

Este liberalismo individual igualitario ha sido confrontado por una franja igualmente

liberal, pero comunitaria y colectivista del siglo xx, motivada por las luchas independistas de los pueblos aún colonizados en África; también con la reivindicación de los indígenas como pueblos y su derecho a la libre autodeterminación, lo cual marca un cambio de estatus, abre las posibilidades a la existencia de Estados plurinacionales e interculturales e incorpora diferentes visiones frente a lo que significa la buena vida moderna. La política de la diferencia se constituye así en el sello de la afirmación de la identidad en su carácter público, y toma lugar el carácter *distintivo* (Taylor, 1993). La política pública entra así a corregir comportamientos -política reglamentaria- y a incorporar cuestiones de índole socioeconómica -política re-distributiva- (Roth, 2002)

Los principios de estas dos franjas del liberalismo frente a la diversidad, robustecen el Estado y confluyen en las políticas sociales. Ambas - liberalismo igualitario y liberalismo comunitarista-, incorporan la diferencia, solo que, mientras en el primero el punto de confluencia final es la sociedad única, no metafísica, el segundo reconoce la existencia de la sociedad multicultural como asunto de administración pública en la perspectiva de facilitar el consenso, sin dar un estatus debido al «Otro»; o también para tolerarla, sin que ello signifique cambio en las estructuras de relacionamiento e interacción social y del marco histórico discriminatorio que las sustenta. Esta articulación lograda por el multiculturalismo entre los ámbitos de lo público y lo privado, el encontrar en la diferencia un factor de cohesión social importante<sup>4</sup>, la prevalencia de una noción de equidad que no es exactamente dar más a aquellos que menos tienen, sino instalar un lenguaje diferencial con algunas prácticas incluyentes, como por ejemplo: otorgar cupos en las universidades para las poblaciones afro e indígena,

(4) Porque se reconoce la injusticia histórica frente a las poblaciones indígena y afro, y se han dispuesto políticas de derecho territorial, autogobierno, representación, derechos lingüísticos, y el apoyo financiero ha estado presente para las actividades culturales.

cuotas parlamentarias para mujeres en la estructura estatal, subsidios a grupos de adultos mayores, trato preferencial y campañas contra la discriminación a conducido a « la pacificación y la domesticación de la política étnica» (Kymlickap, 2007: 180) con el riesgoso predominio de la diferencia como déficit y del esencialismo como lugar seguro para la sobrevivencia en nombre de la libertad individual (Martuccelli, 2006).

Otro aspecto crítico para el multiculturalismo es su marcado énfasis en la diferencia porque conduce a la yuxtaposición cultural -modelo multicultural maximalista- aprovechado por el capitalismo a través de la corporativización. Las particularidades identitarias se fijan y como objeto de mercado las multinacionales las convierten en industria cultural, inteligencia cultural y competencias culturales. En este contexto multiculturalista el Estado genera políticas neoliberales para responder a conflictos sociales (Fernández y Rozas, 1988) y cuestiones de índole relacional «en la medida que su consecución se da entre actores sociales que construyen y redefinen poder» (Chinchilla, 2011: 123)

Un rastreo por el comportamiento de las políticas sociales en trece de los veintiún países que conforman América Latina, a través de sus páginas web nacionales, permite decir que efectivamente las diversidades sociales hacen parte de la agenda pública en todos los países y allí confluyen tendencias desde el liberalismo clásico, igualitarista, universalizante y multicultural, hasta las corrientes del materialismo dialéctico y de la interculturalidad crítica decolonial.

Con mayor o menor medida, los Gobiernos han dispuesto una base institucional para la diversidad, compuesta por políticas, programas e instituciones con responsabilidades específicas en este sentido. Leyes de protección a la infancia, a la población afroamericana, inclusión étnica, migratorias, derecho hereditario matrimonial, contra la violencia doméstica de la mujer, protección a las poblaciones adultas y niñas en situación de calle, familia, jóvenes y personas en

situación de discapacidad. Políticas integrales para adultos mayores, leyes contra la discriminación racial, acciones afirmativas mediante cuotas para poblaciones nativas, políticas de promoción de los derechos, equidad de género, políticas plurilingüistas y misiones, entre otras, conforman un abanico de reconocimiento político importante para las diversidades sociales. También se encuentran políticas sociales del orden local por ejemplo, Medellín cuenta con una política de diversidad sexual (Acuerdo 329 de 2011). Los objetivos apuestan por una inclusión y un desarrollo pleno de las potencialidades de todos los grupos poblacionales: salvaguardar el patrimonio cultural, rescatar a los jóvenes de la violencia, participar plenamente en la vida económica, social y cultural del país que, configuran un escenario esperanzador para el reconocimiento de la diversidad social.

En resumen, las políticas sociales en América Latina parecen desenvolverse entre la integración de las diversidades culturales con perspectiva de inclusión individual y su reconocimiento colectivo. Nos encontramos así en una sociedad de hecho y derecho multicultural, con unas políticas públicas que nutren desde la diversidad los ideales modernos representados en el estado-nación que se fortalecen en su neutralidad con el liberalismo igualitario y comunitarista dejando al mercado la liberalización de las identidades diversas.

### 3. La diversidad social como ámbito intercultural

Los avatares del reconocimiento político se ponen en entredicho frente al reconocimiento social porque en la cotidianidad opera la subjetividad y allí se manifiestan u ocultan «cabos sueltos» que son idearios, concepciones históricas instaladas en nuestras subjetividades y formas de comprender y vivir en el mundo. Por tanto, la discriminación social puede ser resultado de la exclusión económica, pero, así mismo, cobrar sentidos moralistas, p.e., la homofobia. A su vez, los miedos sociales que suscita la diversidad social responden

a los ismos y prejuicios históricos que se traducen en riesgos a los que se enfrenta la diversidad en la subjetividad personal y la acción profesional. El *segregacionismo*, por ejemplo, puede llegar a ser vivido como encapsulamiento, porque cada grupo quiere tener sus instituciones laborales, sanitarias, culturales, educativas, pero en el contacto con los otros grupos es prácticamente ninguno. A su vez puede ser generado por quienes sienten miedo de los discriminados cuando estén en el poder.

El *integracionismo válido* cuando se trata de agrupar protegerse del imperio, o cuando lo nacional surge de la diversidad, pero cuando esta postura de reconocimiento tiene un punto de partida de igualdad que no existe, en el largo plazo conduce a la homogenización, es decir, a la prevalencia de una cultura dominante. Esto es un riesgo, porque afianza las jerarquías internas y promueve la diversidad en condición de déficit y minoría.

La lógica *particulturalista* también ha mantenido su fuerza, porque ha estado muy relacionada con la ruptura de la unificación. En su carácter local, cada diversidad construye su propio sentido de lo universal pero eso es muy distinto al universalismo, porque opera como verdad absoluta y tiene un carácter ideológico. El problema del *particulturalismo* es que pasa muy fácilmente el límite hacia el universalismo, porque se vuelve imposible construir desde varios universos.

El *universalismo*, o verdad universal, incorpora en su lógica consciente o inconsciente el poder, para emitir juicios más libres sobre los «otros» e imponerles sus ideales (Todorov, 2009). Confiamos en los derechos humanos pero poco reflexionamos acerca de qué tan abstractas y universalistas se han vuelto la política y la moral, que permiten su aplicación como orden mundial para reprimir a países bajo supuestos «actos violatorios» –por ejemplo Irak, Libia, Siria–; poco se explora la violación de los derechos en los propios países de quienes los «promueven» –Francia, Estados Unidos, Inglaterra–. Desde el universalismo se promueve la «buena vida», es decir, se establece cuál debe

ser el marco de las realizaciones humanas, y nos identificamos sin descubrir en esta concepción, la validación del capitalismo como economía, la razón ilustrada como única forma de comprender el mundo, y en general los valores de la burguesía que hemos interiorizado.

Es pertinente recordar que el *etnocentrismo* es la fuente del universalismo, se constituye en un lugar seguro desde el cual todo lo demás debe pasar por nuestro criterio y ser evaluado. Bajo la afirmación de autenticidad, las diversidades se pueden llegar a negar, desde una posición etnocentrista, lo cual es, indudablemente, miedo a la pérdida. Recordemos que el etnocentrismo ha justificado en gran medida la violencia histórica a que han sido sometidos pueblos, naciones, personas, etc., y además no permite el aprendizaje mutuo ni la transformación social.

Otro cabo suelto es el del *racismo*. En el siglo XXI pareciese absurdo hablar de su pervivencia, cuando existen tantas normas y políticas que apuestan a lo contrario. Quizás la prevalencia en sentido biológico haya salido del lenguaje académico y político, pero tal vez como constructo ideológico siga vigente (Quijano, 2003). El racismo, como comportamiento excluyente, y el estudio científico de las razas, que nació en Europa en el siglo XVIII como doctrina biológica para justificar la superioridad de unas sobre otras, impulsados por pensadores que en su época naturalizaron algunos principios de análisis social, como son: las escalas en la variedad de la especie humana (Conde de Buffon), los niveles de in-civilización (Ernest Renan), la extrapolación de jerarquías de razas en la relación entre sexos (Gustave le Bon), y la pureza de las razas (Joseph A. Gobineau), pareciera haberse superado en el siglo XXI. Sin embargo, asistimos quizá a un racismo encubierto, porque ha quedado asociado «no solo a la materialidad de las relaciones sociales, sino a la materialidad de las personas mismas» (Quijano, 2006: 355). Si nos horroriza el genocidio, poco nos atemoriza el etnocidio practicado por los Estados-nación contra las diversidades contradictorias. Por ejemplo, lo

que ocurre con el despojo de tierras a los pueblos indígenas, los proyectos de desarrollo que arruinan nuestro ambiente y nos dejan sin agua y sin aire para respirar; pero también aquellos programas sociales que niegan a los sujetos en lo que son y luego pretenden transformarlos en mujeres y hombres idénticos a «nosotros», o en lo que el sistema requiera, porque en la globalización hay evidencias del reconocimiento a las diversidades sociales, pero el riesgo está en la relación que se establece entre cultura y comercio (Petit, 2012). La diversidad puede constituirse así en objeto con valor de cambio, en mercancía con entrada en la libre competencia, como supuesta vía para superar la pobreza y los ingresos que el sistema laboral formal no logra organizar.

Todavía no sabemos cómo salir de los bloques homogéneos en que nos han clasificado: indígenas, negros, mujeres, discapacitados, etc. El Estado-nación encubrió, y encubre aún, el racismo social, que pervive en el dominio de los medios de producción, el trabajo y la tecnología, bajo ideales de progreso e igualdad social y de oportunidades individuales. El racismo, como ejercicio de poder para nombrar, clasificar y transformar, sigue vigente mientras no exploremos otras racionalidades, otras comprensiones del mundo, de la vida y del vivir.

Desde la institucionalidad internacional preocupados por la “paz”, propone la interculturalidad, como *conducta* o *comportamiento* en cada uno de sus informes. La perspectiva intercultural, abierta desde la Unesco en su informe: *Invertir en la diversidad y el diálogo intercultural* (2009), y el Informe de Desarrollo Humano: *Libertad cultural en el mundo diverso de hoy* (2004), da cuenta de una perspectiva liberal y multicultural en que, el reconocimiento es prioritario e ineludible; luego la identidad aparece mediada por la elección individual. La interculturalidad se define entonces como intercambios multiculturales, en un contexto de mundialización y globalización donde el diálogo pretende resolver antagonismos y conflictos. El punto de análisis crítico está en la importancia que



se le da al desarrollo de competencias para convivir con las diferencias culturales, y en la consideración explícita de que, a medida que se generen los intercambios, las culturas de origen tenderán a cambiar, y hasta a desaparecer, para dar paso a identidades múltiples y plásticas. Igualmente, se presenta la dinámica del mercado capitalista como natural, y como el camino a seguir fortaleciendo; ahora, con la industrialización y la capitalización de la cultura, especialmente local, como campo abierto a los negocios para superar las condiciones de pobreza.

Esta perspectiva conductual y adaptativa de la interculturalidad (Briones, 2005) es cuestionada por la crítica intercultural, debido a la estrecha relación que establece entre cultura, economía y comercio, conduciendo a una capitalización de todo -capital humano, capital cultural, industria cultural-, que es acogida acríticamente por la propuesta solidaria que la fundamenta. También, porque mantiene el prejuicio de que la cultura local está anclada, no cambia, es estática, y solamente se transforma cuando establece vínculos externos, ignorando así que la cultura está en permanente re-creación.

Esta versión conductual y adaptativa de la diversidad es cuestionada desde la crítica intercultural, puesto que se considera que la diversidad social es un proceso en construcción, cambiante y sustentado por sujetos poseedores y creadores de poder, para decidir valores y formas de conocimiento que son campos de lucha y confrontación permanente (Castro, 2009), la cultura no se expresa en sus propios términos sino que es imaginada, representada, actuada (Buitrago, 2005), la interacción cultural no se genera en condiciones de igualdad, sino de profundas asimetrías externas, propias del orden mundial, e internas, en su constitución misma como culturas (Fornet, 2003) y en definitiva, es una versión funcional de la interculturalidad, que instrumentaliza las relaciones sociales y no permite la interrogación por la forma en que se ha construido el mundo que tenemos. A esta perspectiva intercultural crítica se ha incorporado

la postura decolonial, puesto que la comprensión histórica de la invisibilización no puede dar paso al reconocimiento simplemente como visibilización, sino que requiere, denota «un camino de lucha continuo en el cual podemos identificar, visibilizar y alentar “lugares” de exterioridad y construcciones alternativas» (Walsh, 2009: 59). La decolonización es a su vez un proceso de recuperación histórica.

Un punto de partida, en este sentido, es ubicar el debate de la diversidad en un contexto geocultural y geopolítico más amplio: América Latina fue construida como «primera entidad/identidad histórica de este sistema de mundo colonial moderno y de todo el período de la modernidad» (Quijano, 2006: 348), porque permitió a los conquistadores diferenciarse en su «superioridad». Revisar nuestra experiencia histórica y social, e identificar lo que genera «desencuentros entre nuestra experiencia, nuestro conocimiento y nuestra memoria histórica» (*ibid.*: 352) es una necesidad urgente, no como proyecto único latinoamericano, sino con la perspectiva de comprender y revisar en las memorias históricas los legados coloniales que tenemos en la forma de conocer, comprender nuestras relaciones con el poder e identificar nuestras construcciones, como sujetos modernos. Porque podemos reformar algunas instituciones, normas, programas, etc., y hacerlo desde la vigencia de las mismas racionalidades que fundaron la inclusión excluyente.

La postura decolonial, desde hace varias décadas, ha insistido en la necesidad de reconocer la matriz constitutiva de la colonialidad (Walsh, 2005, 2008, y 2009) en la colonialidad del poder o jerarquía racial; la colonialidad del saber basada única y exclusivamente en el conocimiento científico; la colonialidad del ser como deshumanización, negación y producción de un sujeto específico; y la colonialidad de la naturaleza, al descartarse las relaciones integrales con ella. Un paso importante ha sido el carácter pluralista que han reivindicado los pueblos indígenas y negros, especialmente de Ecuador y Bolivia, «lo plurinacional se refiere

entonces, desde la perspectiva intercultural-crítica decolonial, a identidades, territorialidad y sistemas de vida dentro o encima de lo nacional [...]. Pluralidad económica, social, jurídica, política y cultural» (Walsh, 2008: 142-44). Los cambios constitucionales han dejado sin piso a los temerosos de que, una vez en el Gobierno, los pueblos oprimidos serán opresores. No hay tal: con grandes esfuerzos buscan comprender el andamiaje del Estado moderno y lo re-significan en lenguaje intercultural de pueblos. Otro paso importante es el replanteamiento de la «vida buena» occidental por el buen vivir -*sumak kawsay*-, vivir bien -*sumak qamaña*-, estar bien -*allin kay* y la Comunalidad mesoamericana como base para establecer otras relaciones de lo humano con la naturaleza, la salud, el trabajo, la participación, la educación y el disfrute, que muy poco conocemos por nuestra identidad ancestral negada.

### **Para cerrar: La Diversidad social y el Trabajo Social intercultural**

El Trabajo Social como profesión tiene entre sus principales fortalezas, el acceso a la cotidianidad y a la intimidad de las mujeres y hombres con quienes compartimos nuestro ejercicio profesional. Este encuentro, general y afortunadamente, está colmado de esperanzas, y es por eso que nuestro compromiso ético ocupa el primer lugar: «Éticas que no pueden sino desembocar en una exhortación hacia la acción política. Si el ethos que domina una sociedad es fuente de injusticia y daños, si victimiza a sus miembros, hay que transformar. Ello solo puede lograrse si se trabaja sobre las relaciones sociales para modificar las acciones sociales» (Fóscolo, 2006: 121). El debate planteado desde la interculturalidad crítica decolonial sugiere para Trabajo Social:

1. Replantear las tipologías que se suelen emplear para conocer, clasificar y orientar acciones de bienestar social. El reconocimiento de la diversidad social desde la profesión, con los mismos parámetros deficitarios y marginalistas, nos puede conducir a

un afianzamiento de la segregación social. En tal sentido, la incorporación del conocimiento, en su carácter histórico, conlleva un giro epistémico en nuestra manera de conocer la realidad y situar a quienes dan sentido a nuestra profesión.

2. La investigación social, por ejemplo, puede retomar el conocimiento creado en otros escenarios, por fuera de lo formal y científico, y darles un sentido dialógico, porque son análisis del mundo también, que pueden entrar en diálogo con la literatura escrita o proveniente de la academia y es, a su vez, una importante posibilidad para la deconstrucción teórica.

3. Los escenarios de formación profesional también pueden ser diversificados. La sistematización ha sido un aporte importante, justamente porque ha permitido construir el conocimiento en el contexto que lo origina, y en su sentido político «la sistematización es una opción política para realizar la práctica transformadora» (Estrada, 2008: 18). Es necesario identificar las contradicciones de la academia y revitalizar nuestros currículos, los tiempos de permanencia en el aula, la relación entre estudiantes y docentes, las estrategias didácticas, flexibilizar las estructuras administrativas, cuya normatividad pesa sobre el disciplinamiento y causa desencanto a la creatividad.

4. En cuanto a los modelos de intervención, la diversidad social, desde una postura crítica intercultural decolonial, nos invita a recuperar espacialidades y temporalidades históricas que están presentes en las mujeres y hombres con quienes trabajamos. Son sujetos milenarios, no acumuladores de experiencia, sino seres sociales que luchan, como nuestra profesión, por hacer parte de «nosotros», es decir, no pueden seguir siendo los «otros», de los cuales nos distanciamos, porque nuestra cotidianidad es compartida a nivel social, no es ajena.

5. Ahora bien, si a la política social se la ha considerado como bandera que articula la reivindicación social con la acción política, entonces es pertinente reconocer que el Estado «per se, no tiene

las condiciones para ejercer siempre más autonomía plena e indiscutible» (Chinchilla, 2011: 120), pero ello no significa que no se pueda deconstruir y construir de nuevo, o quizás aprender de otros sistemas de relación y gobierno (Viaña, 2011).

A lo mejor ya es hora de no reclamar más la distribución y acceso de todos a la riqueza, sino de ponerle límites a la producción de riqueza, a la instrumentalización de la naturaleza y al despojamiento de su sentido integral. Es también quizás la oportunidad de seguir revisando las lógicas que se han instalado en nuestra capacidad cognitiva, y que muchas veces impiden comprender otros discursos, otras racionalidades, otros silencios y otras formas de expresión que dejan atónitos.

Finalmente, la diversidad social es un constructo de análisis social que puede ser deconstruido también. Por lo pronto, la evidencia social es más fuerte que las comprensiones académicas, pero confiamos en el diálogo y en la interculturalidad decolonizada, para que sea posible que las universalidades conversen desde sus lugares de enunciación. Implica conflicto, confrontación, replanteamiento de relaciones, aprendizajes, salida de los lugares seguros, pero, eso sí, puede que nos ayude a encontrar más pistas para nuestra siempre buscada identidad profesional.

## Referencias bibliográficas

- Anderson, Mary (1996): *Desarrollo y diversidad social*. Barcelona: Icaria.
- Briones, Claudia (2005). *La puesta en valor de la diversidad cultural: implicancias y efectos*. Ponencia presentada en el Encuentro Sobre Etnoeducación, Multiculturalismo e Interculturalidad. Bogotá, noviembre.
- Buitrago Alba, Jaime (2005): «La investigación cultural: un campo de estudio complejo». En Fabio Rincón Cardona (ed.): *Memorias: Encuentros en la Gestión Cultural: Curso-taller planeación en desarrollo cultural, municipios de Caldas*. Unesco. Manizales: Centro de Publicaciones Universidad Nacional de Colombia, pp. 233-47.
- Carballeda, Juan Manuel (2012): *Política social, multiculturalismo e intervención en lo social. Pensando en Latinoamérica*. Ponencia presentada en el IX Encuentro Centroamericano y del Caribe de Políticas Sociales y Trabajo Social: *Política e intervención social: multiculturalismo y derechos humanos*. Cartagena, Colombia.
- Castro Gómez, Santiago (2009): *Tejidos oníricos: movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá (1910-1930)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Chinchilla Montes, Marcos (2011): *Estado y política social: algunas precisiones teóricas para su comprensión*. Ponencia presentada en el IX Encuentro Centroamericano y del Caribe de Políticas Sociales y Trabajo Social: *Política e intervención social: multiculturalismo y derechos humanos*. Cartagena, Colombia.
- Díaz Polanco, Héctor (2006): *Elogio de la diversidad*. México: Siglo XXI.
- Elias, Norbert (1987): *La sociedad de los individuos*. Barcelona: Península.
- Estrada Ospina, Víctor Mario (2008): «Fundamentos epistemológicos, teóricos y metodológicos de la sistematización y la formación profesional en trabajo social». En *Miradas sobre la sistematización de experiencias en trabajo social*. Cali: Universidad del Valle.
- García Escobar, Jorge (2009): *Ser hombre con discapacidad en una ciudad de exclusiones: estudio sobre discapacidad y masculinidad en Lima*. Ponencia presentada en el XIX

- Seminario Latinoamericano de Escuelas de Trabajo Social: *El trabajo social en la coyuntura latinoamericana: desafíos para su formación, articulación y acción profesional*. Ecuador: Universidad Católica Santiago de Guayaquil.
- Geertz, Clifford (1996): *Los usos de la diversidad*. Barcelona: Paidós.
- Fernández, Arturo; y Rozas, Margarita (1988): *Políticas sociales y trabajo social*. Buenos Aires: Hymmanitas.
- Fornet Betancourt, Raúl (2003): *Culturas y poder: Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización*. Bilbao: Desclée de Brouwe.
- Fóscolo, Norma (2006): *Desafíos éticos del trabajo social latinoamericano: paradigmas, necesidades, valores, derechos*. Buenos Aires: Espacio Editorial.
- García Blanco, José María (2012): «La exclusión social en la teoría social de Niklas Luhmann». *Revista de Ciencias Sociales*, vol. 2, n.º 1, pp. 43-71.
- Hall, Stuart; y Du Gay, Paul (1996): *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Kymlicka, Hill (2007): *Las odiseas multiculturales: las nuevas políticas internacionales de la diversidad*. Parcelan, Esp.: Paidós.
- Luhmann, Niklas (1998): *Complejidad y modernidad: de la unidad a la diferencia*. Valladolid: Trotta.
- Martuccelli, Danilo (2006): «Las contradicciones políticas del multiculturalismo». En Daniel Gutiérrez Martínez (comp.): *Multiculturalismo: desafíos y perspectivas*. México: Siglo XXI, pp. 125-47.
- Mattelart, Armand; y Neveu, Érik (2003): *Introducción a los estudios culturales*. Barcelona: Paidós.
- Naciones Unidas (2004): *Informe sobre desarrollo humano. Libertad cultural en el mundo diverso de hoy*. Versión digital. Disponible en: <http://www.un.org/es/development/>
- Pachón Soto, Damián (2008): *La civilización unidimensional: actualidad del pensamiento de Herbert Marcuse*. Bogotá: Desde Abajo.
- Petit, Martí (2012): «Génesis y evolución de los conceptos de cultura y diversidad desde los acuerdos de la OMC (1994) hasta la convención de la Unesco sobre diversidad cultural (2005)». *Revista de Estudios Políticos*, n.º 156, pp. 209-39.
- Quijano, Aníbal (2003): «¡Qué tal raza!». *Ecuador Debate*, n.º 48, pp. 141-52.
- \_\_\_\_\_ (2006): «Don Quijote y los molinos de viento en América Latina». *Investigaciones Sociales*, año x, n.º 16, pp. 347-68.
- Rodríguez Vignoli, Jorge (2005): *Unión y cohabitación en América Latina: ¿modernidad, exclusión, diversidad?* Santiago de Chile: Cepal.
- Roth Deubel, André-Noël (2002): *Políticas públicas: formulación, implementación y evaluación*. Bogotá: Aurora.
- Taylor, Charles (1993): *El multiculturalismo y la «política del reconocimiento»*. México: FCE.
- Todorov, Tzvetan (2009): *Nosotros y los otros: reflexiones sobre la diversidad humana*. Iztapalapa: Siglo XXI.

Unesco. Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo (1996): *Nuestra diversidad creativa*.

Unesco (2009): *Invertir en la diversidad cultural y el diálogo intercultural*. Informe mundial. Recuperado el 10 de febrero de 2010. Disponible en: <http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001847/184755S.pdf>

Wabgou, Maguemati; y Roth Deubel, André-Noël (2009): «Análisis de políticas públicas y perspectivas étnico-raciales y de género». En: *Las políticas públicas de las diversidades: identidades y emancipación*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, pp. 15-36.

Walsh, Catherine (2005): *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial: reflexiones latinoamericanas*. Quito: Abya-Yala.

\_\_\_\_\_ (2008): «Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado». *Tábula Rasa*, n.º 9. Bogotá, pp. 131-52.

\_\_\_\_\_ (2009): *Temas de interculturalidad, desde Abya-Yala*. Chiapas: Universidad de la Tierra.

Wieviorka, Michel (2003a): «Diferencias culturales, racismo y democracia». En: Daniel Matto (coord.): *Políticas de identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización*. Caracas: Faces y UCV, pp. 17-32.

\_\_\_\_\_ (2003b): *La diferencia*. La Paz: Plural.