

¿QUÉ ES ESA COSA LLAMADA INTERCULTURALIDAD?¹

Juan Carlos Lemus: Magíster en Estudios de la Cultura con mención en Comunicación de la Universidad Andina Simón Bolívar. Profesional en Lingüística y Literatura de la Universidad de Cartagena. Con experiencia en investigaciones centradas en la configuración de identidades desde prácticas culturales específicas, ha escrito artículos, además de haber realizado ponencias en eventos relacionados con el estudio de la cultura y fenómenos afines. Profesor de tiempo completo e investigador del Programa de Licenciatura en Bilingüismo con Énfasis en inglés, Fundación Universitaria Colombo Internacional. Docente de cátedra del programa de Comunicación Social y Periodismo de la Universidad Jorge Tadeo Lozano, seccional Caribe.

Recibido 03/02/2016 – Aceptado 09/13/2016

Resumen: El presente artículo es una entrada para responder a la pregunta '¿qué es la interculturalidad?' Para tal propósito realiza un breve recorrido por algunas perspectivas académicas de fuente filosófica y política. Al responder esta pregunta se busca ofrecer pistas introductorias al debate sobre un concepto que ha sido discutido en diferentes esferas y que funciona como escenario para comprender la complejidad de las relaciones al interior de la cultura.

Palabras clave: identidad, interculturalidad, decolonialidad, geopolítica del conocimiento, diálogo inter-epistémico

Abstract: This article is an attempt to answer the question, what is interculturality? In order to achieve this purpose, a brief review of some philosophical and political perspectives is developed. To answer this question, a set of introductory clues is taken into account to consider several debates on a concept that has been discussed in different contexts and such a concept functions as a scenario to understand the complexity of relationships within culture.

Keywords: identity, interculturality, decoloniality, geopolitics of knowledge, inter-epistemic dialogue.

*Yo soy como soy y tú eres como eres,
construyamos un mundo donde
yo pueda ser sin dejar de ser yo,
donde tú puedas ser sin dejar de ser tú,
y donde ni yo ni tú obliquemos al otro
a ser como yo o como tú.*

Subcomandante Marcos

Introducción

La interculturalidad es una búsqueda, un debate, una moda, un léxico exótico, incluso una adición a valores corporativos y, en el peor de los casos, una fundamentación vacua para la organización de políticas gubernamentales. El propósito de las siguientes líneas es ofrecer pistas hacia posibles respuestas a la pregunta por la interculturalidad. Es también una mirada a los usos del concepto interculturalidad, su caracterización de acuerdo con intereses epistémicos particulares y los escenarios conceptuales con los que ha sido asociada, por ejemplo, pluralismo, multiculturalidad, competencia, etnicidad, identidad, raza, género, poder, saber, exclusión y, principalmente, comunicación.

El otro: encuentros y desencuentros

El encuentro dialógico con el otro no es un escenario exento de enfrentamientos y tensiones. En la organización de discursos para argumentar y validar visiones de mundo se materializan encuentros y desencuentros. Pensemos por ejemplo en la tensión generada por los modelos de identidad que configuran el cuerpo a partir del consumo de bienes culturales. Muchas de las configuraciones que obedecen al mercado musical actual o de la industria del entretenimiento, refiriéndose a los videojuegos a los comics o el anime, contrastan sobremanera

1.El presente artículo es un producto de la investigación Interculturalidad y educación: enseñar y aprender en la escuela cartagenera del siglo XXI, liderada por docentes investigadores de GIPEAIN, adscritos al programa de Licenciatura en Bilingüismo con Énfasis en Inglés de la Unicolombo.

con posturas enmarcadas en la tradición de lo que significa en el cuerpo. Esta línea de ideas permite hacer la entrada al concepto de comunicación intercultural, una de las perspectivas incluidas dentro de lo que se considera la interculturalidad. Según Kim (2007): “the term intercultural communication is used to represent various related terms, such as interethnic, interracial, and intergroup communication, that refer to encounters in which individual participants differ, and/or perceive themselves to be different, in group-based experiential backgrounds” (p. 238).

Con base en lo anterior, se observa en el planteamiento del autor que la constante es el entrecruce y la diferenciación entre participantes en experiencias culturales. En este marco de ideas, llama la atención que los participantes en los intercambios comunicativos tienen conciencia de la diferencia, se perciben diferentes debido a los trasfondos culturales, los cuales funcionan a modo de huella digital que hace única a las identidades. En otras palabras, en el proceso de interacción los participantes provienen de diferentes experiencias culturales y cada experiencia individual sirve como base para las identidades, lo que provoca que cada persona se asuma como diferente a los demás. Estos condicionamientos basados en las experiencias marcan el proceso comunicativo y hacen que la conexión se dé en términos de pares o contrarios, esto a partir de la manera como cada integrante del proceso comunicativo asuma la realidad.

Lo importante de esta dinámica comunicativa es la existencia de diversos espacios en los que coexisten afinidades, pues aparecerán conexiones entre las diferentes experiencias identitarias que se entrecruzan. Es así como se darán afinidades musicales, de corriente política, de perspectivas frente a la ciencia y la tecnología, entre muchas otras áreas de entrecruzamiento. Ahora, que se den afinidades no excluye para nada la existencia de disparidades que pueden alcanzar múltiples grados, desde la diferencia leve con el otro hasta alcanzar un nivel total de lo irreconciliable, pasando por variadas posibilidades de aceptación y rechazo.

Se concluye que las dinámicas comunicacionales fundadas en clave intercultural tienen tanto alto porcentaje para el éxito como un alto porcentaje para el fracaso. Ambos caminos son posibles, todo depende de la disposición y del grado de compromiso de los participantes en los encuentros de identidades, todo depende de la apertura hacia el reconocimiento de las condiciones emocionales y cognitivas, del reconocimiento de las posiciones políticas, de las filiaciones culturales y religiosas de aquel que se señala como diferente.

La competencia comunicativa intercultural, una manera de acceder a la cultura

Otro de los caminos empleados para pensar la interculturalidad ha sido en el campo del aprendizaje de lenguas en referencia a la idea de competencia, esto es, la competencia comunicativa intercultural, que se define como la capacidad de comprender las diferentes culturas lingüísticas y las propias para poder comunicarse con éxito. Dicha competencia tiene que ver con el proceso en el que aprendiz no sólo abraza el aspecto lingüístico

y estructural de la lengua que aprende, sino que también apprehende el factor cultural, es decir, entra en contacto por varios medios con todo el escenario de costumbres en donde se arraiga y funciona la lengua.

Frente a esta discusión, Jaramillo (2015) sostiene que el desarrollo de la competencia intercultural en los estudiantes tiene muchas ventajas en el proceso de aprendizaje de una lengua, pues los estudiantes tienen la posibilidad de desarrollar las cuatro habilidades (escucha, habla, lectura y escritura) mientras aprenden a usar el idioma en diferentes contextos. Además, desarrollan un pensamiento crítico frente a situaciones y problemas de índole cultural. A partir de la configuración de la competencia intercultural enriquecerán sus puntos de vista sobre otras culturas, lo que les permitirá apreciar su propia cultura desde otras perspectivas.

Un punto a destacar es la importancia de involucrar la cultura de los estudiantes en su proceso de aprendizaje, pues la misma se transforma en un territorio estratégico para establecer comparaciones y contrastes con la cultura de la lengua en aprendizaje. La realidad cotidiana del aprendiz de la lengua se verá transformada y tendrá la posibilidad de asumirla desde otros ángulos, será delineada con otros matices marcados por la forma de las palabras, los sonidos, los leves cambios en los significados. Aprender una nueva lengua implica igualmente aprender a pensar la cultura de esa lengua y la realidad que la rodea.

En este orden de ideas la interculturalidad se presenta como la oportunidad para conocer y relacionarse con los elementos culturales que acompañan la realidad de la lengua meta (lengua objeto de aprendizaje), es la posibilidad de fortalecer la competencia comunicativa de los aprendices al interactuar con personas de distintas comunidades, es la oportunidad de adoptar comportamientos apropiados y efectivos en un determinado contexto social y cultural. En palabras de Sercu (2005):

Bringing a foreign language to the classroom means connecting learners to a world that is culturally different from their own. Therefore, all foreign language educators are now expected to exploit this potential and promote the acquisition of intercultural competence in their learners. The objective of language learning is no longer defined in terms of the acquisition of communicative competence in a foreign language. Teachers are now required to teach intercultural communicative competence (p. 1-2).

Desde este ángulo, la interculturalidad es un concepto estratégico en la metodología de enseñanza de idiomas para integrar a los estudiantes al conocimiento del trasfondo cultural de cualquier lengua, incluso la materna, pues al hacer parte de una cultura, estamos inmersos en una esfera de constante nominación de los objetos y las prácticas de nuestro contexto, y en el caso del aprendizaje de una segunda lengua, los aprendices están internalizando aspectos de la cultura de la segunda lengua al nominar a partir de los significantes (en términos de la lingüística saussureana) nuevos que aprenden.

La necesidad nominativa

Otra entrada hacia la interculturalidad es América Latina, en estas latitudes se suma otra serie de elementos que convierten el concepto en una movida de carácter filosófico política que permea la academia, en consecuencia, el ejercicio académico se vuelca al activismo y al trabajo con líderes sociales para traer el conocimiento de las comunidades e integrarlo al aula de clase y la puesta en escena de postulados políticos para liderar la lucha social. Sobre la base de las consideraciones anteriores, piénsese por un momento en la necesidad de nombrar cada cosa para dar vida a la misma dentro de los límites de una de las grandes construcciones sociales, el lenguaje. El nombramiento de la realidad es un acto de poder, de génesis y de poner límites semánticos a lo nominado, pero igualmente se trata de poner limitaciones políticas, económicas, culturales, de identidad de género, religiosas, educativas, entre muchas otras fronteras para dar una visibilidad normativa a lo nominado. Es así como las prácticas de diversa índole son catalogadas y ubicadas en contexto por medio de análisis realizados bajo la lupa de marcos teóricos nacidos de los diálogos entre expertos quienes demarcan semánticamente qué y qué no es cultura. En estas dinámicas de nominación de la realidad aparecen los ecos de la inclusión, de la aceptación, de lo permitido y, por otra parte, se escuchan los ecos de la exclusión y la marcación negativa, del estereotipo.

Un escenario perfecto para explicar el poder de nominación del lenguaje en la historia y la cultura, de la inclusión y de la exclusión es lo que por mucho tiempo se enseñó y aún se conoce como “El descubrimiento de América”. El mismo hecho de llamar este evento un descubrimiento fue dar vida a una realidad que se conocería como América en detrimento de una existente llamada Abya Yala (tierra en plena madurez o tierra de sangre vital), nombre dado por el pueblo Kuna en Panamá y en Colombia, antes de la llegada de Colón y los europeos.

Con la invención de América se procede a la ejecución de un extenso plan de borramiento de aspectos culturales, económicos y de organización política de muchos pueblos. Aspectos como lenguas, riqueza iconográfica, saberes ancestrales, organización de territorios, organización de liderazgos, etc., son sistemáticamente desplazados por otras maneras de concebir la realidad desde el paradigma del conocimiento europeo. Renombrar el conjunto de lo que era Abya Yala tiene que ver con lo que Quijano (1992), Mignolo (2010) y Grosfoguel (2006) plantean como el paradigma del conocimiento europeo o la ego-política del conocimiento que se funda en la perspectiva del cogito cartesiano y cómo dentro de la perspectiva en cuestión el sujeto se concibe como una subjetividad desligada de cualquier campo de relaciones intersubjetivas, que precisamente son las que conforman al sujeto. De ahí que los mencionados autores afirman que se niega la totalidad epistémica y las posibilidades de concepción del conocimiento por fuera del paradigma europeo. De acuerdo con Quijano (1992):

[...] Lo que está en cuestión en ese paradigma, es,

primero, el carácter individual e individualista del "sujeto", que como toda verdad a medias falsea el problema al negar la intersubjetividad y la totalidad social, como sedes de la producción de todo conocimiento [...] sólo la cultura europea es racional, puede contener "sujetos". Las demás, no son racionales. No pueden ser o cobijar "sujetos". En consecuencia, las otras culturas son diferentes en el sentido de ser desiguales, de hecho inferiores, por naturaleza. Solo pueden ser "objetos" de conocimiento y/o de prácticas de dominación. En esa perspectiva, la relación entre la cultura europea y las otras culturas, se estableció y desde entonces se mantiene, como una relación entre "sujeto" y "objeto" (p. 15 - 16).

Los planteamientos de Quijano son esenciales para comprender la manera cómo funciona el paradigma para transformar en objeto de un discurso civilizador todo aquello que se consideró inferior desde la egopolítica europea. Grosfoguel (2007) explica que la creación de un nuevo territorio, o en el sentido que estamos planteando, el nombramiento de la realidad, es atravesada por dinámicas de diferente orden y en el caso de América obedecen a lo que se ha llamado colonialismo, en el que la característica fundamental es la presencia de instituciones administrativas que controlan el territorio deshaciendo el orden territorial anterior, lo que se traduce en la pérdida de soberanía de las tierras de los pueblos originarios. La pérdida de la soberanía territorial no es la única consecuencia, se habla igualmente de cómo los habitantes son controlados, despojados de sus autonomías corporales y culturales para así ingresar en otra realidad, la del colonizador, ingreso que se da en desventaja, pues el colonizado es considerado inferior.

La dominación por medio de administraciones coloniales generó violencias con diferentes matices, aunque dos especialmente han dejado una huella profunda. Por un lado, el sistema de gradación racial, en la que unas razas, entendiendo esta categoría como una creación a conveniencia del invasor, se auto conciben como superiores, específicamente la blanca, mientras otras se consideran (desde la supuesta postura superior) como inferiores, por lo que deben recibir el influjo del colonizador. Según Grosfoguel: “[...] las categorías como negro, indio, blanco antes de 1492 no existían [...] Una vez se construyen entonces plantean la creación de un mundo de desigualdades sociales muy distinto a los sistema-mundo anteriores.

Las desigualdades fundadas en las diferencias de color de la piel contrastan con una de las características de la comunicación intercultural planteada por Kim (2007). Se recuerda que el autor la concibe como un espacio de conexión de varios aspectos, entre ellos, el interracial. Y en la perspectiva intercultural latinoamericana la categoría de raza es uno de los preceptos nocivos empleados para la destrucción y el sometimiento de los pueblos originarios de Abya Yala. Así que tanto desde la perspectiva de Kim como desde la propuesta latinoamericana la

interculturalidad va en contravía del concepto de raza y su propósito. Ahora, lo más cuestionable es que el concepto aún hoy se emplea sin tener en cuenta el enorme daño que ha causado, incluso entre miembros que comparten las mismas características étnicas.

Por otro lado, el racismo adopta otra connotación diferente a la exclusión por variaciones de del color de la piel y otras características corporales falsamente asociadas a la inferioridad de unos y la superioridad de otros. Esta forma de racismo está enraizada en la construcción y la circulación del conocimiento. Conocida como racismo epistémico, ésta rechaza cualquier perspectiva de producción de conocimiento diferente a los planteamientos de la ciencia con pretensiones universales organizada desde los paradigmas de Occidente. De acuerdo con Mignolo: “Una de las consecuencias negativas de la geopolítica del conocimiento es impedir que el pensamiento se genere de otras fuentes, que beba en otras aguas” (Walsh 2002 p. 20). Por lo anterior se debe entender que dentro del orden colonial del poder los campos del conocimiento están geo-estratégicamente posicionados y están ligados a las dinámicas históricas que favorecieron a los euro-norteamericanos. En la óptica del influjo civilizador europeo la producción de conocimiento, por fuera de las fronteras que trazaron las dinámicas de la modernidad fundada desde la ego-política, no tiene carácter universal. Se trata de construcciones epistémicas sin el mismo grado de validez en cuanto a procesos de investigación y construcción de teoría para explicar fenómenos ligados a variados campos disciplinares.

Ambas formas de racismo contribuyeron a la modelación contemporánea de las condiciones económico políticas y sociales de las regiones del planeta, lo que se conoce como la división internacional del trabajo (Grosfoguel, 2006), en donde unas regiones con sus producciones mercantiles, culturales, agrícolas o epistémicas se catalogan como superiores y donde además organizaciones bancarias y militares tienen el control de las regiones. Según de Grosfoguel (2006):

Los Estados-nación periféricos y las personas no europeas viven hoy bajo el régimen de la «colonialidad global» impuesto por los Estados Unidos por medio del Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Mundial (BM), el Pentágono y la OTAN. Las zonas periféricas permanecen en una situación colonial aun cuando han dejado de estar bajo una administración colonialista (p. 29).

El proceso civilizador europeo es el mejor ejemplo para comprender la necesidad de nominación de la realidad para recrearla a favor de los parámetros de un modelo que la asume de otra forma, en donde se humilló y sometió lo que el paradigma del conocimiento o la ego-política del conocimiento consideró inferior a conveniencia por medio de una argumentación fundada en el supuesto de que era universal en la lógica cartesiana. La cuestión con este modelo civilizatorio es la violencia que imprimió y las profundas marcas que dejó hasta la actualidad.

Interculturalidad como movida política

Al hablar de interculturalidad en América Latina se tiene en cuenta la conexión que se plantea con la decolonialidad y la necesidad de cambiar las prácticas que perpetúan la colonialidad del poder como la plantea Quijano (1992). Con referencia a lo anterior, las palabras del Subcomandante Marcos: “Yo soy como soy y tú eres como eres, construyamos un mundo donde yo pueda ser sin dejar de ser yo, donde tú puedas ser sin dejar de ser tú, y donde ni yo ni tú obliguemos al otro”, representan el corazón de la interculturalidad, en donde idealmente una forma particular de comprender y concebir la realidad no debe convertirse en un impedimento en la realización del otro, una existencia particular no debe alterar la del otro y viceversa. Es evidente entonces que la interculturalidad es sinónimo de inclusión y metodología de acción de movimientos que hacen un llamado a las luchas por una existencia digna en el marco de la decolonialidad.

El llamado es a la lucha contra la reproducción de los postulados de una formación filosófica del conocimiento, el ego-cogito cartesiano que funciona como la base de la ciencia occidental (Grosfoguel, 2006) que organiza las relaciones económico políticas del mundo y genera divisiones que segmentan de variadas maneras a las comunidades. La interculturalidad en este escenario articula formas otras de hacer economía y pensarla, maneras otras de hacer política, concebir el Estado y las relaciones con los ciudadanos. La interculturalidad entonces propone soluciones a las prácticas de humillación del otro, plantea desde la academia y los movimientos sociales abrir la producción de conocimiento a los pensamientos desde epistemologías que no invisibilizan el lugar de enunciación del sujeto que piensa, sino que precisamente las condiciones de género, de clase, de etnia, de raza valorizan las teorías elaboradas. Grosfoguel (2006), Mignolo (2010), Walsh (2002), coinciden en que el conocimiento es geopolítico y corpolítico, ligado a condicionamientos históricos, conectado con las historias locales.

Lo anterior se vincula con la noción de pluridiversidad (universalidad otra). Mignolo (2010) la define como proyecto universal, donde ya no reina un punto de vista particular de un sólo grupo étnico con una historia local universalizada por la vía filosófica, económica, política y militar, sino que al abrir los campos disciplinares a la pluralidad epistémica es cuando el conocimiento es realmente universal, pues contiene un ADN diverso, dispuesto a resolver las problemas desde variadas perspectivas, desde diferentes lugares de enunciación, cada uno con historias particulares que entienden los problemas a partir de sus relaciones con la historia, la política, la economía, la filosofía, etc. Un ADN de tales características abre la posibilidad de pensar una sociedad libre de la violencia estructural provocada por la colonialidad del poder que se manifiesta en el orden económico, en la organización del internacional del trabajo, en la distinción de unos conocimientos por encima de otros.

Este es el ADN de la interculturalidad que ligado a la decolonialidad se puede conectar con el diálogo como un factor esencial para construir la interculturalidad como una forma de acción para descolonizar las mentes, los cuerpos y las relaciones

económicas, políticas, culturales, religiosas, etc. En este orden de ideas, la interculturalidad planteada como una forma de diálogo se considera también un diálogo inter-epistémico en el que, como afirma Dussel (2005), dialogan los silencios causados por la Modernidad europea en una conexión Sur - Sur (África, Asia, Latinoamérica) en la que el debate se presenta, en primera medida, desde la afirmación de los factores estructurantes de las identidades, precisamente aquellos que en principio negó el colonialismo y que aún continúan negados y silenciados por la colonialidad del poder. La afirmación de los factores identitarios se realiza de manera crítica según Dussel y consiste en preguntar por la fundamentación filosófica de las culturas, la cual se encuentra arraigada en textos, planteamientos científicos, económicos, políticos y culturales para así construir una postura desde la exterioridad provocada por la Modernidad.

Los factores constitutivos de las culturas silenciados en el proceso de colonización son, según Dussel, los que permiten que éstas se erijan en espacios transmodernos, esto es, espacios que van más allá de las limitaciones epistémicas, políticas y económicas trazadas por la Modernidad europea. Son factores que impulsan procesos de crítica a la colonialidad del poder, sin dejar de lado un proceso de constante autocrítica. En palabras de Dussel (2005, p. 18):

Una futura cultura trans-moderna, que asume los momentos positivos de la Modernidad (pero evaluados con criterios distintos desde otras culturas milenarias), tendrá una pluriversidad rica y será fruto de un auténtico diálogo intercultural, que debe tomar claramente en cuenta las asimetrías existentes.

Con miras a consolidar este objetivo, lo ideal en este marco de acción es construir una identidad cuya base sea la competencia intercultural como lugar desde el que se reconozca cuáles son las consecuencias del poder que borra corpo-políticamente comunidades enteras al convertirlas en objetos de discursos estigmatizantes. Tal como afirma Mignolo (2010) al insistir que a partir del siglo XVI otras culturas fueron periferizadas, desde la lógica de la ego-política del europeo, a pesar de que eran el centro de la economía en ese momento de la historia. En palabras del autor:

La racionalidad moderna es absorbente y, al mismo tiempo, defensiva y excluyente [...] a partir de 1500, otomanos, incas, rusos, chinos, etcétera, comenzaron a enfrentarse con un proceso de inversión del reconocimiento: comenzaron a reconocer que las lenguas occidentales y las categorías de pensamiento y, por lo tanto, la filosofía, la política y la economía política se extendían sin reconocerles a ellos como iguales en el juego (p. 13).

Frente al ejercicio perverso del poder nacen respuestas de base intercultural que proponen maneras diferentes de pensar e incluso repensar todas las estructuras que se han naturalizado en los discursos de la modernidad, la posmodernidad o cualquiera de los nombres como el conocimiento universal nómina la realidad y su devenir. Por medio de múltiples metodologías accionadas desde la teoría y el activismo se abren

alternativas para fomentar maneras otras de ser sujeto por fuera de los esquemas tradicionales marcados por el poder y se abre la puerta para constituir lo que afirma el Subcomandante Marcos. Uno de los pasos necesarios para integrar una identidad en la perspectiva intercultural es reconocer que la identidad se mueve en lo heterogéneo, en las hibridaciones, nunca en lo singular y ubicada en un sólo lugar, sino como un constructo móvil que arrastra consigo posibilidades de cambio en acuerdo o desacuerdo con las narrativas sociales, políticas, económicas, etc., que ordenan la realidad.

En este proceso de ajuste y reajuste continuo se deja por fuera todo lo que no encaja en la narración de un sujeto, pero lo excluido de los cruces y las hibridaciones se presenta como esencial para el mismo. Es sólo en el reconocimiento y la aceptación de lo exterior en donde radica el procesamiento efectivo de la identidad. Ésta se presenta como el escenario en el que la interculturalidad anida con el fin de generar una postura crítica y una iniciativa de combate frente a las condiciones generadas por un ordenamiento del mundo que devienen en el sometimiento.

La continua deshumanización que provoca el modelo económico que de varias maneras ordena la esfera política, educativa, cultural, etc., es el terreno en donde la identidad de base intercultural estimula la lucha por alcanzar la dignidad como fundamento de la existencia, la convivencia de calidad y equitativa sin menoscabar al otro. En esta óptica, las resistencias frente a las certezas violentas y discriminatorias generan las subjetividades que cuestionan el actuar de las narrativas dominantes. Estas conciencias más despiertas frente a las prácticas de dominación promueven el movimiento hacia narrativas más abiertas a la diversidad, al diálogo y al consenso menos polarizado. En palabras de Dussel (2005):

Debemos informarnos y aprender de los fracasos, de los logros y de la justificación aún teórica de los procesos de creación ante la globalización 2 de la cultura europeo-norteamericana, cuya pretensión de universalidad hay que deconstruir desde la multifocalidad óptica de cada cultura (p. 25).

Por el ímpetu de lucha, la interculturalidad conjugada con la comunicación, la decolonialidad y la identidad siempre estará abierta a nuevos caminos, siempre será un movimiento caracterizado por la permanente construcción e inclusión de ideas que aportan desde múltiples esferas del conocimiento y también desde los saberes ancestrales para gestionar las construcciones epistémicas que incluyan a los otros, sus formas de ver y entender, Walsh (2008). No basta pensar el concepto en cuestión como una idea en abstracto, sino como un devenir tal como se ha planteado la identidad. Al afirmar esto se acepta que el concepto evoluciona a partir de la adscripción de formas de pensamientos que comulgan con la diversidad, la lucha, el cambio, el diálogo y la inclusión. Por tal razón la interculturalidad tal como se menciona en las líneas preliminares, en el mejor de los casos, debería ser siempre un debate abierto y continuo, una búsqueda de renovación, un proceso de autocrítica.

A manera de cierre

La articulación de la interculturalidad con otros conceptos obedece a especificidades epistémicas relacionadas con estudios que entendieron que ésta es una perspectiva estratégica para generar diálogos y otros procesos que abren caminos para analizar las complejidades comunicacionales, los intercambios de bienes simbólicos o culturales que entretejen comunidades al interior de sí mismas o en el relacionamiento con otras comunidades. Incluso en el ámbito de las identidades y sus dinámicas de constitución la interculturalidad ha sido esencial para entender que las identidades no son esencias y que siempre están en constante movimiento, abiertas a la negociación, al intercambio, por lo tanto, devienen en productos híbridos siempre en tensión.

Además de entender la interculturalidad como noción relacional, se debe insistir que la presencia del otro es un elemento fundamental en el debate sobre dicho concepto. Las ideas de otra persona que se enfrentan a las propias (por ejemplo, el contraste de mis ideas con las de una exterioridad) son la posibilidad de autoconstrucción identitaria dentro de los parámetros de la comparación, la adhesión o la completa negación de lo otro y sus características de existencia, en otras palabras, la interioridad de una persona: sus ideas, sus creencias, sus miedos, sus metas, su manejo del lenguaje, etc., son proyecciones hacia el exterior y cuando interactuamos con esa persona estamos interactuando indudablemente con esa serie de factores que la hacen ser lo que es, y es allí cuando se dan las dinámicas de aceptación o rechazo de una identidad.

Al trabajar la aceptación o el rechazo en las relaciones que se tejen entre maneras de ser y percibir el mundo, la interculturalidad se presenta como una puerta de entrada para el análisis de las dinámicas identitarias. Por medio de ésta se entiende que la presencia de ese otro por fuera de nuestra forma de ser es importante, su existencia es un fundamento para nuestra composición. La organización de una identidad a partir de la perspectiva intercultural tendrá siempre en cuenta la presencia del otro y estará atenta al establecimiento de diálogos efectivos que reconozcan la existencia de otras maneras de construir la realidad a través de los usos del lenguaje, las representaciones corporales, la construcción de los gustos, el consumo de bienes culturales, entre otras prácticas.

Como una forma de diálogo, la interculturalidad, tal como afirma Dussel (2005), también debe ser considerada como un intercambio inter-epistémico, es decir, conexiones entre las producciones de conocimiento de variadas culturas que buscan respuestas a problemáticas de diferente orden, sin apelar a una sola cultura como la poseedora de la única respuesta. En el establecimiento de diálogos inter-epistémicos también se abre el debate sobre la pertinencia del concepto multiculturalidad ligado al occidentalismo como producto teórico de la cultura occidental. Desde esta perspectiva las culturas desarrolladas, al interior de la modernidad, establecen simetrías estructurales que les permite generar un diálogo entre pares, mientras que las culturas por fuera de las dinámicas modernas se las analiza como estructuras sociales de organización primitiva con

procesos económicos subdesarrollados. Desde la perspectiva decolonial dicha noción es una estrategia propuesta desde los estamentos de poder para mantener un balance a favor de las estructuras hegemónicas, en donde, de acuerdo con Dussel (2005), aparece una pretendida apertura y aparente simetría entre las culturas. En términos del autor:

Este tipo de multiculturalismo altruista (...) exige la aceptación de ciertos principios procedimentales (que son inadvertidamente profundamente culturales, occidentales) que deben ser aceptados por todos los miembros de una comunidad política, y permitiendo al mismo tiempo la diversidad valorativa cultural (o religiosa). Políticamente esto supondría en los que establecen el diálogo aceptar un Estado liberal multicultural, no advirtiendo que la estructura misma de ese Estado multicultural tal como se institucionaliza en el presente es la expresión de la cultura occidental y restringe la posibilidad de sobrevivencia de todas las demás culturas (p. 15).

La interculturalidad como se discutió en estas líneas es un concepto estratégico para diversas áreas del conocimiento. Lo que se debe recalcar es que su presencia y teorización devela principalmente el encuentro de culturas que negocian sentidos y posiciones de vida. Las discusiones que tienen como centro la interculturalidad puede ser más o menos políticas, más o menos activistas, centradas en la lucha política, en la construcción de identidades o en el desarrollo de un tipo competencia para mejorar los procesos de aprendizaje de una lengua. Lo esencial aquí es que el concepto en cuestión problematiza y revela las complejidades al interior de las sociedades y que éstas son núcleos humanos heterogéneos.

Referencias

- Dussel, E. (2005). Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación). Disponible en: <http://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/090514.pdf>
- Entrevista a Ramón Grosfoguel. (2007). Polis, Revista de la Universidad Bolivariana, ISSN 0717-6554, Santiago de Chile. Disponible en: <https://polis.revues.org/4040>
- Grosfoguel, R. (2006). La Descolonización de la Economía Política y los Estudios Postcoloniales: Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Tabula Rasa*. N° 4, p. 17-48,
- Young Yun, K. (2007) Ideology, Identity, and Intercultural Communication: An Analysis of Differing Academic Conceptions of Cultural Identity, *Journal of Intercultural Communication Research*, (36), p. 3, 237-253
- Mignolo, W. (2010). *Desobediencia Epistémica: Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Signo.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y Modernidad/Racionalidad. *Perú Indígena*, (13), 29. p. 11-20.

- Sercu, L. (2005). Teaching Foreign Languages in an Intercultural World. En: L. Sercu, E. Bandura, P. Castro, L. Davcheva, Ch. Laskaridou, U. Lundgren, M^a del C. Méndez García y P. Ryan. *Foreign Language Teachers and Intercultural Competence. An International Investigation*. p.1-18 Clevedon: Multilingual Matters.
- Walsh, C. (2008) Interculturalidad, Plurinacionalidad y Decolonialidad: las insurgencias político epistémicas de refundar el estado. *Tabula Rasa* N° 9, P.131-152.
- Walsh, C. Schiwy, F. y Castro-Gómez, S. (2002). Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder, entrevista a Walter Mignolo. En: *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo Andino*.