

LAS INTERCULTURALIDAD-ES, IDENTIDAD-ES Y EL DIÁLOGO DE SABERES

SONIA COMBONI SALINAS / JOSÉ MANUEL JUÁREZ NÚÑEZ
 Universidad Autónoma Metropolitana – Unidad
 Xochimilco

RESUMEN: Esta ponencia es un subproducto de la investigación “Análisis Comparado de las Políticas Educativas y su implementación en América Latina. La situación de la Educación en las Poblaciones Indígenas”; en: Bolivia, Perú, Ecuador, Guatemala y México.

En ella presentamos la discusión sobre el concepto de interculturalidad, tomando en cuenta que desde el plano epistemológico el proceso de interculturalizar sólo se puede construir desde una revaloración de la identidad individual y social, mediante la cual los sujetos sociales cuestionen la colonialidad del saber. Una revaloración que permita a estos sujetos renegociar los elementos de la auto y heteroidentificación, que hasta ahora reproducen las jerarquías y dualidades impuestas desde el

colonialismo a través de una violencia simbólica que lleva a la subvaloración de la propia identidad.

Se analiza también cómo la escuela históricamente ha sido un aparato de reproducción del Estado y del *status quo*, pero, curiosamente, es desde este ámbito desde el cual han surgido más propuestas sólidas de interculturalidad en la práctica. Estas propuestas se han expandido a otros planos en los que se construye y se reconstruye conocimiento a través de procesos pedagógicos conscientes. Es importante resaltar que el diálogo de saberes en la práctica reconoce la resignificación de estas mismas prácticas, lo que nos permitirá acercarnos o al menos visualizar un posible debate entre el hacer y el decir de la interculturalización o de la interculturalidad, que poco a poco vienen abonando a lo que hoy se ha dado por llamar diálogo intercultural.

PALABRAS CLAVE: Interculturalidad, identidad, lengua, cultura, educación.

Introducción

La historia de la humanidad es también la historia de la interacción entre culturas cuya impronta ha sido siempre la diversidad. Estas relaciones entre grupos sociales heterogéneos y diversos se ha caracterizado por la dominación de unos sobre otros, bajo diversas formas (desigualdad, control, subordinación y violencia) como factor distintivo.

De esta manera, si bien la humanidad ha sido consciente de la diferencia, la interacción y la diversidad cultural, tanto la equidad como la equivalencia en las relaciones nunca han estado presentes en el trato entre las culturas. Es a partir de estos elementos que se analiza la interculturalidad, como un concepto en debate y construcción, y que en la actualidad está cargado de significados diversos y hasta opuestos.

El reconocimiento de la pluralidad cultural ha sido abordado en prácticamente todos los ámbitos de la sociedad (impartición de justicia, salud, instituciones públicas, educación, etc.), siendo la educación el espacio social desde donde surge el debate en América Latina y donde más se ha puesto de manifiesto este análisis. Desde el abordaje mismo de este fenómeno, se han expresado las diferencias en las formas de pensamiento, cosmovisiones y paradigmas sustentados y expresados en los intereses de los diferentes sujetos y posiciones que plantean la problemática.

Por lo anterior, el concepto de Interculturalidad no es unívoco ni unidireccional, por el contrario expresa situaciones y posiciones distintas frente a las posibilidades de su construcción, desarrollo y resultados. En muchas ocasiones este se confunde con el concepto de Multiculturalidad, siendo que ambos conceptos expresan situaciones y posibilidades muy distintas.

1. De la multiculturalidad a la interculturalidad crítica

En los mal llamados “países del primer mundo”, como Canadá, Europa y Estados Unidos, se ha asumido el concepto de multiculturalidad para designar la situación actual de sus sociedades metropolitanas (Bartolomé, 2006). Si bien en algunos de estos países el término está relacionado a la diversidad étnica que los conforma como Estados – Nación¹, el debate de la multiculturalidad ha sido impulsado principalmente a partir de la preocupación por los crecientes flujos migratorios, desde los empobrecidos países del “sur” hacia los prósperos países del “norte” (Bartolomé, 2006; López, 2009). Bajo este enfoque, la multiculturalidad ha planteado la tolerancia como su principio básico desde el cual transitar hacia la igualdad. Como lo señala Bartolomé (2006, 119), “muchas veces la diferencia fue considerada como sinónimo de desigualdad, y se creyó que suprimiendo la diferencia se aboliría la desigualdad.” Por ello, en este enfoque las configuraciones

multiculturales no son entendidas como punto de partida de una realidad, sino como un problema a resolver. A partir del reconocimiento de las diferencias establecidas fundamentalmente por las migraciones antes mencionadas y por la diversidad social y cultural propia de los países del norte, se produjo un tránsito de la unicidad a la diferencia y al reconocimiento del multiculturalismo como la necesidad de reconocer las diferencias y las identidades culturales como una expresión del pluralismo cultural.

En esta perspectiva, la multiculturalidad no es un ideal a alcanzar, sino una realidad a gestionar, siendo el multiculturalismo la condición “normal” de toda sociedad. En cuanto concepto normativo, el multiculturalismo constituye una ideología o una filosofía que afirma, con diferentes argumentos y desde diferentes perspectivas teóricas, que es moralmente deseable que las sociedades sean multiculturales.

En su versión moderada, el multiculturalismo acepta y preconiza la convivencia de culturas diferentes, de aquí la necesidad de principios éticos universales que hagan compatible las diferencias y garanticen la cohesión social. Sólo así se lograría que la multiculturalidad se oriente hacia la interculturalidad, es decir, cuando las diferencias no se trastoquen en irreductibles e inconmensurables, sino que, por el contrario, se debiliten las distinciones jerárquicas. Pero no se puede pasar por alto que el multiculturalismo también puede funcionar como una ideología que encubre las desigualdades sociales (étnicas, de clase) dentro del ámbito nacional, bajo la etiqueta de “diferencias culturales”.

Aparentemente el multiculturalismo es guiado por el postulado de la tolerancia liberal y por la voluntad de proteger el derecho de las comunidades a la autoafirmación y al reconocimiento público de sus identidades elegidas o heredadas. Sin embargo, en la práctica, el multiculturalismo funciona muchas veces como fuerza esencialmente conservadora: su efecto es rebautizar las desigualdades, que difícilmente pueden suscitar la aprobación pública, bajo el nombre de “diferencias culturales”, algo deseable y digno de respeto. “De esta manera la fealdad moral de la privación y de la carencia se reencarna milagrosamente como belleza estética de la variedad cultural” (Bauman, 2004).

A diferencia del “primer mundo”, las sociedades multiculturales del llamado “tercer mundo” se caracterizan, en primer lugar, por lo que León Portilla (Klesing-Rempel y Knoop, 1999) nombra “trauma depresivo” de la agresión sistemática a las identidades

culturales de los pueblos indígenas, por parte de los conquistadores primero, y después por parte de los estados nacionales. En un segundo lugar, por “el nepantlismo”², entendido como la pérdida de la identidad cultural de los individuos y los grupos sometidos a procesos de aculturación forzada”; en tercer lugar, por la inhibición del desarrollo de las culturas minoritarias, no indígenas, a favor de la homogeneidad cultural nacional, y en cuarto lugar, vemos la imposición del modelo de la sociedad de consumo en las propias sociedades nacionales, arrojadas al nepantlismo y, por tanto, cada vez más carentes de memoria cultural y de futuro propio. (Klesing-Rempel y Knoop, 1999).

2. La interculturalidad como vía para la igualdad

En América Latina la diversidad cultural ha sido debatida desde la segunda mitad del siglo XX, tomando fuerza a partir de la década de los noventa, cuando se reconoció y asumió esta pluralidad étnica como una realidad en la mayoría de los países de la región, la fuerza con la que impregnó la discusión en los diversos espacios sociales le concedió cierta influencia en las políticas públicas de los diversos países, pero lo esencial fue cuando adquirió un carácter político a partir de las luchas reivindicativas desde los pueblos indígenas (López, 2009; Walsh, 2009).

Es en esta perspectiva que el concepto de interculturalidad emerge desde las demandas de reconocimiento de los movimientos indígenas, especialmente en Sudamérica (López, 2009; Walsh, 2009). Gracias a estos movimientos se ha puesto en evidencia la necesidad de reconocer las diferencias en base a las identidades, que se fundamenta en el diálogo y hace énfasis en la convivencia. Es así que, desde los pueblos indígenas se ha construido el concepto de interculturalidad, logrando empujar cambios institucionales a nivel nacional e internacional, y a través de algunos organismos que han tomado este concepto dentro de sus discursos.

Desde esta realidad el concepto vuelve al debate, pues los sistemas de poder y las necesidades de crecimiento y desarrollo de la sociedad neoliberal han ligado la idea de Interculturalidad a los diseños globales de poder capital y mercado, a tal grado que es un término cada vez más usado dentro de los discursos, políticas y estrategias de corte multicultural–neoliberal, a lo cual se define como interculturalidad funcional (Walsh, 2009). Así, desde las instituciones gubernamentales de distintos países, hasta los organismos multilaterales (como el Banco Mundial, el BID, el PNUD, la UNESCO, entre otros), el

término intercultural es usado para diseñar políticas de “desarrollo” para los indígenas. Como lo señala Catherine Walsh (2009), más allá del reconocimiento a la diversidad, la interculturalidad funcional resulta en una estrategia que pretende incluir a los excluidos a una sociedad globalizada que no se rige por la gente, sino por los intereses del mercado. Estas posturas asumen al diálogo intercultural como una utopía, sin cuestionar las relaciones de poder y dominio que hay entre los pueblos y las culturas que se expresan en la asimetría. Parte de una retórica que institucionaliza las diferencias permitidas, las “diferencias culturales oficiales” relacionadas con una diferencia colonial no-superada, tomando al ‘otro’ en su versión folclórica, neutralizada. Resulta de una relación de fuerza en donde el Estado domina la lucha por la clasificación. Esta noción de la interculturalidad se reduce a una actitud de abrirse y aceptar al otro, sin tener en cuenta las relaciones de poder que condicionan las relaciones entre culturas. Y es justamente ahí donde radica el punto de partida y vuelta al debate de la interculturalidad, teniendo su punto de ruptura entre cuestionar o no las relaciones de poder, entre buscar mantenerlas intactas o en luchar por su transformación hacia una relación más equitativa.

En este contexto cobran sentido las demandas relacionadas con la preservación de la cultura, la lengua, las costumbres, las tradiciones y los sistemas normativos propios de los pueblos originarios que no deben ser interpretadas como un signo de conservadurismo y de resistencia al cambio. La situación es al revés, lo que se demanda es que todo el aporte cultural no se siga considerando sólo como asunto de folclor, sino como expresión de las culturas vivas y ricas en manifestaciones. Es la búsqueda del reconocimiento de la cultura con el mismo estatus que se otorga a las demás.

3. La interculturalidad crítica

Desde esta perspectiva retomamos el enfoque crítico de la interculturalidad, que parte del problema del poder, cuestionando seriamente al modelo de sociedad vigente (Walsh, 2009). La interculturalidad crítica busca suprimir las causas de la injusticia colonial, enfrentando los poderes hegemónicos del presente; busca construir relaciones entre culturas, que se valoren de forma simétrica. Se trata de construir una interculturalidad, que más allá de crear condiciones de equidad en el sistema vigente, luche por crear un sistema que entienda y asuma la equidad. Es una propuesta que transforma las relaciones

de poder en un proceso de autoafirmación y reconocimiento del otro, basado en el diálogo. Una interculturalidad que apunta hacia la igualdad, pero con dignidad, pues asume la diferencia y la diversidad (López, 2009).

En este contexto la interculturalidad no es un fin, sino un proceso constante. Verlo como proceso implica cuestionar, revisar, reformular, reconstruir constantemente para no caer en una nueva hegemonía. Más allá de un juego de semánticas, esto nos refleja un enfoque, una postura, una actitud a seguir. Reconocer y valorar lo que somos, convivir y dialogar con el otro y con los otros, para tener la capacidad de construir un nosotros, implica decolonialidad: romper con los paradigmas de la colonialidad y con las relaciones de dominio y exclusión.

Esta acción política viene de ir construyendo el diálogo entre iguales; no podemos hablar de procesos de interculturalización e identidad si no se hace en situaciones de simetría, en las que ambas partes se reconozcan mutuamente como un “legítimo otro”, de lo contrario estaríamos repitiendo la mirada totalizadora de occidente. Bajo el escenario actual, marcado todavía por las desigualdades y relaciones asimétricas de poder, estos procesos de interculturalización e identidad no se dan en un plano simétrico, la mirada de los gobiernos (o por lo menos del mexicano) los traducen en políticas públicas encaminadas a la idea de las estampas culturales, pueblos románticos con paisajes pintorescos. Es decir, identidades que parten de las “diferencias oficiales permitidas”, institucionalizadas, y que dan pie a una interculturalidad acrítica, funcional, carente de una teoría del poder que cuestione dichas relaciones inequitativas y de dominación entre culturas y entre personas.

Las relaciones de poder y la dominación están cimentadas en la violencia simbólica, un proceso que surge de una colonización del ser o colonización “interna” desde el poder y la dominación. Es un proceso inconsciente de aceptación interiorización de la dominación por el dominado. En este sentido, el concepto de violencia simbólica, desarrollado por Bourdieu (2000) en torno a la relación de poder entre mujeres y hombres, dominantes y dominados atravesados por relaciones de poder, determinadas por la capacidad de imponer una visión del mundo, una forma de saber y de expresarse al otro, como si ésta fuese la única y verdadera en un proceso “natural” de aceptación e interiorización, el cual permite entender las relaciones inequitativas entre las sociedades

en su conjunto. Para Bourdieu (2000) es esta asimilación de la dominación que prepara el terreno para la violencia simbólica en todos los ámbitos: familiar, educativo, epistemológico, religioso, político, económico, etc. Puede expresarse de repente de manera muy violenta o más sutil y simbólica. Así, la violencia simbólica se vuelve la principal arma de opresión, la cual por ser naturalizada, ni siquiera tiene necesidad de legitimarse.

La asimilación e incorporación de la dominación, en los indígenas como en otros sectores de la sociedad, lleva a una minorización de lo propio: de la identidad y cultura propia, pero también de los propios saberes y conocimientos. Observaciones en el campo dan cuenta de los procesos de minorización de la propia cultura expresada en los diversos espacios donde interactúan y desde dónde esta se minoriza.

4. A título de conclusiones

En este proceso de minorización y de asimilación de la dominación como un “así es”, la naturalización de sus formas y procesos, en el cual no solo se minoriza la diferencia y al diferente, sino todo lo que implica su ser, sea este indígena, obrero, campesino o empleado, se minorizan y desconocen o reducen sus formas de vida, de expresión, de representaciones del mundo, sus conocimientos y saberes, como lo menciona Michel Foucault, los “saberes sujetos” (Foucault, 1976), aquellos saberes que han sido descalificados, sobre todo cuando se hace mención de los saberes locales, los saberes excluidos, los saberes colonizados y encubiertos. “Una serie de saberes que habían sido descalificados como no competentes o insuficientemente elaborados; saberes ingenuos, jerárquicamente inferiores, por debajo del nivel de conocimiento o científicidad requerido” (Foucault, 1976, 18). Para contrarrestar este tipo de pensamiento se plantea elaborar lo que él llama “genealogía”, es decir, hacer entrar en juego saberes locales, discontinuos, descalificados, no legitimados. Contra la instancia teórica unitaria que pretendería filtrarlos, jerarquizarlos en nombre de un conocimiento verdadero y de los derechos de una ciencia que sería poseída por alguien. Es una tentativa de liberar de la sujeción a los saberes históricos, es decir, hacerlos capaces de oposición y de lucha contra la coerción de un discurso teórico, unitario, formal y científico, así como a sus efectos intrínsecos de poder.

Las “genealogías” según Foucault, no son, pues, vueltas positivistas a una forma de ciencia más atenta o más exacta; son precisamente anticiencia. Tampoco es que reivindiquen el derecho lírico a la ignorancia o al no saber. Se trata más bien de la insurrección de los saberes, contra los efectos del poder centralizador dado a las instituciones y al funcionamiento de un discurso científico organizado dentro de una sociedad como la nuestra.

Lo anterior supone un esfuerzo que vaya más allá de rescatar las lenguas indígenas y utilizarlas en los espacios educativos para reproducir conocimientos y esquema de pensamientos occidentales. Implica más que el simple hecho de rescatar algunos elementos de la cultura local en la cotidianidad escolar, partir de las prácticas propias de los pueblos y sus saberes, como una praxis popular que esté presente en los procesos de enseñanza, aprendizaje y relación de los seres humanos con el mundo. Y es en el campo de los conocimientos y los saberes, desde donde se presenta el mayor reto para lograr que la inter-culturalización sea un proceso constante de decolonización. Es construir un espacio social fértil en el que se puedan construir los saberes y conocimientos interrelacionados, en el cual se asocie de manera eficiente cada uno de los elementos que están a su disposición. Esto quiere decir que la lucha epistemológica parte de reconocer la importancia de los conocimientos y saberes locales, para reivindicarlos y presentarlos en una relación dialógica con los conocimientos y saberes de otros pueblos.

Lo anterior representa también una oportunidad para interculturalizar el concepto de la ciudadanía, mediante la construcción de nuevas políticas de conocimiento, en donde lo más importante es “construir conocimiento situado, con atención a la diversidad de formas de pensar, sentir y actuar, con atención en la diferencia cultural ejercida y a esa nueva vida pública que se comienza a construir cuando la lengua y la cultura rompen las barreras del derecho individual y se ejercen emancipatoriamente desde una visión colectiva del derecho” (López, 2009, 204).

Notas

¹Los dos países que podrían ejemplificar mejor esta situación son Canadá y España, en donde se han mostrado luchas de las minorías étnicas por ser reconocidas. En Canadá a partir de la presencia de los francófonos (básicamente en la provincia de Quebec). En España las luchas más claras han sido en el País Vasco y Cataluña.

²El concepto de Nepantlismo lo utilizamos en el sentido de Portilla, en el cual los grupos o comunidades dominadas son sometidos a procesos de dominación y de violencia simbólica y en muchos casos física a través de los cuáles pierden paulatinamente su cultura, sus representaciones sociales, sus creencias y formas simbólicas y culturales en favor de la cultura, formas simbólicas, creencias de la cultura dominante.

Bibliografía

Bauman, Z. (2003). "La comunidad, en busca de la seguridad en un mundo hostil". Siglo XXI. España.

Bartolomé, M. A. (2006). "Los laberintos de la identidad" en *Procesos Interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*, México: Siglo XXI.

Bourdieu, P. (2000). "La dominación masculina." Barcelona: Anagrama.

Foucault M. (1976). "Genealogía del Racismo". Argentina: Editorial Altamira. Argentina.

Klesing Rempel, U. y A. Knoop. (1999). "Lo propio y lo ajeno" en: *Interculturalidad*

y sociedad multicultural. México: Editorial Plaza y Valdes, IIZ/DVV.

- Lopez, E. (2009). "Interculturalidad, Educación y política en América Latina: perspectivas desde el sur, pistas para un investigación comprometida y dialogal." En *Interculturalidad, Educación y ciudadanía*. La paz: Plural, pp. 130-218.
- Tubino, F. (2002). "Entre el multiculturalismo y la interculturalidad: Más allá de la discriminación positiva, en N. Fuller *Interculturalidad y política: desafíos y posibilidades*. Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú, Universidad del Pacífico, IEP, pp. 51-76.
- Walsh, C. (2009). "Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: in-sugir, re-existir y re-vivir". En P. Medina Melgarejo (ed.). *Educación intercultural en América Latina: Memorias, horizontes históricos y disyuntivas políticas*, México: UPN.