

VISIONES LATINOAMERICANISTAS EN TORNO A LA INTERCULTURALIDAD

Sofía Reding Blasé
Doctora en Estudios Latinoamericanos
Investigadora CIALC – UNAM

Resumen

En esta ponencia se presentarán algunas posiciones de cara a la necesidad de establecer relaciones interculturales que se ubiquen más allá de los posicionamientos teóricos que reducen el fenómeno de la diversidad cultural al multiculturalismo, pues éste favorece el contraste pero no el entrecruzamiento, y se establecen relaciones de hegemonía y subalternidad. Esta situación impide objetivamente la realización de los derechos humanos y trae consigo conflictos sumamente graves derivados de la exclusión.

In this paper we present some positions ahead of the need for intercultural relations that are located beyond the theoretical positions that reduce the phenomenon of cultural diversity to multiculturalism, because it favors the contrast but not cross linking, and establish relations of hegemony and subalternity. This situation impedes the achievement of the objective human rights and brings very serious conflicts arising from exclusion.

Visiones latinoamericanistas en torno a la interculturalidad

El debate en torno a las relaciones entre las culturas se desató en tiempos coloniales, cuando funcionarios y eclesiásticos se preocuparon por presentar justas razones que legitimaran o reprocharan la desaparición de multitudes de cuerpos y del espíritu de las culturas. Sus críticas se dieron en el marco de las mismas instituciones a las que acusaban de impedir un acercamiento con los Otros, las mismas que los percibían como un peligro. Con el tiempo la ciencia avanzó y desplazó a la religión, y la amenaza que significaba el Otro se fue controlando por medios que expresan, ante todo, el deseo por *higienizar* el cuerpo social. Más adelante, se pondrán en funcionamiento otros mecanismos para neutralizar lo alternativo: tras las vitrinas de un museo o en la pantalla del televisor. Entendamos que la sensación de seguridad que aporta el cristal es semejante a la que dan las rejas o vidrios que nos protegen de las fieras salvajes en los zoológicos. Percibida como

simple *zoé* –como *nuda vida*, diría Agamben- la presencia de lo diverso se torna en experiencia placentera para los sentidos. Algo parecido ocurre con las políticas del multiculturalismo. Centradas en garantizar derechos a las minorías y educar en la tolerancia, no tienen la capacidad de ofrecer a los sujetos la posibilidad de transitar hacia saberes distintos a los ya conocidos, porque el objetivo no es ese.

El origen del multiculturalismo se halla en la *pilarización* que se puso en práctica a inicios del siglo XX en los Países Bajos y en Bélgica y que partía del supuesto de que cada uno de los *pilares* que sostienen la estructura social es imprescindible, pero forma una columna distinta de las otras. Fue la presencia de migrantes no occidentales y el hecho de que se les sometiera a prácticas asimilacionistas, lo que mostró que esos nuevos *pilares* no llegaban hasta el techo.¹ Con un nuevo término, *interculturalidad*, se estableció algo así como un salto hacia a un estadio más evolucionado de la convivencia entre culturas, marcado por demandas de reconocimiento y exigencias de acabar con la desigualdad, la exclusión y la explotación de recursos y saberes comunitarios. Así pues, se apunta no sólo contra un *multiculturalismo boutique*, sino también a favor de la descolonización de la historia, y el diseño de una forma de pensar que, mediante el uso de categorías nuevas, permita el intercambio y enriquecimiento de saberes. Ello no sólo con el objetivo de darle solución a los graves problemas que nos aquejan, sino también con el propósito de plantearnos nuevas interrogantes que sólo pueden imaginarse desde miradores no convencionales.

Así pues, la interculturalidad se nos presenta como un desafío a la vez que como un camino para superar la desigualdad y los vicios que fomenta: el racismo, el machismo, el clasismo. Habrá que pasar ahora a la construcción de un espacio para lo intercultural. Como apunta Roig, se trata de descentrar todo centrismo avasallador, de formular un pensamiento organizado “desde una ECTOPÍA como programa constante de reformulación identitaria” para a partir de ahí adentrarnos, como suena la canción que recordábamos al inicio, y

¹ Véase a Jan Nederveen Pieterse, “The many Doors to multiculturalism”, pp. 28-29, en: Barbara Saunders y David Haljan (eds.), *Whither multiculturalism?: a politics of dissensus*, Leuven University Press, 2003, pp. 21-34. (*Studia anthropologica*, n° 7).

“asomarnos a los infinitos universos humanos en cuanto moradas plenas de valores simbólicos como experiencia constante de NEOTOPIAS [...] si realmente queremos construir nuestra topía, nuestro lugar, nuestra morada, nuestro *ethos*”.²

En cuanto a las propuestas relativas a la *convivencia en la diversidad*, de inmediato salta a la vista la primera dificultad: la definición de conceptos. Partimos de la idea común de que *pluralismo cultural* o *multiculturalismo* están asociados con un tercer término: *tolerancia*. El pluralismo entendido como actitud que se origina en la tolerancia, ha dado lugar al multiculturalismo que no puede ser entendido como la voluntad de encontrar *entrecruces* sino más bien *contrastes*, puesto que aunque conviven varias culturas es sólo una de ellas la que actúa desde lo hegemónico. En una configuración así no desaparece la dominación, ya que las relaciones entre culturas no se establecen entre entidades autónomas que entran en conjunción; implicando con ello que la dinámica cultural favorezca a la sociedad en expansión mientras que el grupo sometido sufre la pérdida de su autonomía y de su perfil étnico.³ Por eso dice Luis Reygadas lo que sigue: “El multiculturalismo ha puesto en evidencia las fronteras étnicas y culturales que separan a los grupos sociales, así como la manera en que estas fronteras han sido utilizadas como armas de explotación y acaparamiento de oportunidades [...] ha tendido, casi siempre, a reforzar esas fronteras pues ha propiciado o visto con simpatía el retorno de identificaciones rígidas que redibujan las distinciones y separaciones entre grupos étnicos y culturales. En el corto plazo, el endurecimiento de las fronteras étnicas y culturales puede ser utilizado por los grupos subalternos para criticar la discriminación y para organizar acciones afirmativas que permitan destinar recursos y beneficios hacia grupos tradicionalmente excluidos. No obstante, en el mediano y largo plazo, este endurecimiento es un arma de dos filos: no favorece el diálogo intercultural y puede perpetuar la situación de exclusión. [...] el agravamiento de la exclusión y la desconexión en el mundo contemporáneo puede ser

² Arturo Andrés Roig, *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 2002, p. 53. Las mayúsculas son del autor.

³ Darcy Ribeiro, *Las Américas y la civilización. Proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*, La Habana, Casa de las Américas, 1992, p. 29.

mejor enfrentado con políticas de igualdad intercultural que propicien la comunicación y los lazos entre grupos que con políticas multiculturalistas que fortalezcan las barreras que los separan”.⁴

El debilitamiento de las fronteras étnicas, por otro lado, también puede tener consecuencias graves. Puede convertir al contacto intercultural en un desfile con tintes carnavalescos y organizados desde el poder para inmovilizar los problemas éticos en el campo de lo dietético, y disolver en el ámbito de la gastronomía cualquier demanda por la isonomía. Un acto de madurez sería pasar de la multiculturalidad a la interculturalidad. Pero acá conviene precisar que quienes defienden tal idea pueden esconder posiciones más bien evolucionistas. Así como el psicólogo norteamericano Lawrence Kohlberg estableció diversas fases del desarrollo moral, más de uno (como Ronald Inglehart, el diseñador de la *Encuesta Mundial de Valores*) consideran correcto pensar que el paso del contractualismo al multiculturalismo implica un cambio actitudinal muy importante, que se superaría a sí mismo con la interculturalidad. Ésta, concebida como armónica convivencia, expresaría los valores propios de una sociedad "postmaterial": tolerancia, confianza y moderación.⁵

En otras latitudes, como las nuestras, se ha concebido el mestizaje como la práctica que mejor soluciona los problemas derivados de la diversidad, aunque ciertamente no de manera democrática pues los mestizos se ven obligados a elegir sólo una de las diversas matrices culturales que les dieron vida.

Es necesario determinar, por lo que vemos, si la confusión entre los términos tiene algún sentido político y si se tienen agendas diferentes. También vale la pena pasar lo más rápido posible sobre la idea que se tiene en el ámbito de los negocios respecto de la interculturalidad; no tanto por ser un artificio más del *marketing cultural* sino precisamente porque, al escapar de la discusión académica, parece una definición de oscuras

⁴ Luis Reygadas, “La desigualdad después del (multi)culturalismo”, p. 355, en: Ángela Giglia, Carlos Garma y Anna Paula de Teresa (eds.), *¿A dónde va la antropología?* México, UAM-Iztapalapa, 2007, pp. 341-364.

⁵ Véase la página electrónica oficial: <http://www.worldvaluessurvey.org/> (acceso octubre 5, 2011).

intencionalidades: “esta misma idea –nos advierte Daniel Mato- es usada en otros ámbitos, como por ejemplo, en el mundo de las corporaciones transnacionales, con otro sentido, el de maximizar el provecho de operaciones que se realizan en mercados culturalmente diversos”.⁶

Al rastrear el origen el término Mato ha descubierto que el término fue utilizado de manera neutral en el estudio que realizaron los antropólogos del *Smithsonian Institution*, relativo a un programa de ayuda técnica en el campo de la salud. Más tarde, la noción de interculturalidad vino a sustituir la de bicultural, en el ámbito de la educación. Fue a partir de ese momento en lo intercultural comenzó a ser valorado positivamente. Las concepciones en torno a la interculturalidad vinieron a resignificarse cuando las organizaciones indígenas y de afrodescendientes empezaron a utilizar el término para criticar el carácter asimilacionista del multiculturalismo.⁷

Como se deja ver, la noción de *multiculturalismo* es un concepto incorporado a las teorías sociales y usado por variados actores sociales, sin que haya una definición compartida. En buena medida, en los diversos usos del concepto hay una concepción esencialista de *cultura*. Así lo ve Lins Ribeiro quien subraya que: “La discusión sobre "cultura" se tornó un medio de hablar sobre el poder y negociarlo en ausencia de un discurso no racializado en el cual clase y acceso diferenciado al poder podrían ser abiertamente debatidos. En este sentido, la noción de cultura está contribuyendo a reificar las diferencias culturales como el problema principal para el acceso al poder, y –en esto quiero ser provocativo- el multiculturalismo está convirtiéndose en la base para una teoría funcionalista de armonía

⁶ Daniel Mato, “Interculturalidad y educación superior: diversidad de contextos, autores, visiones y propuestas”, p. 63, en: *Nómadas*, CLACSO, n° 27, octubre 2007, pp. 62-73. Fuente electrónica: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/colombia/iesco/nomadas/27/6_mato.pdf (acceso agosto 13, 2011).

⁷ *Ibíd.*, pp. 63-64.

política en una sociedad/coyuntura que sobrestima el papel que la cultura, los símbolos y la tradición puedan tener en la construcción de la igualdad y la justicia social”.⁸

La crítica a las políticas de la diversidad cultural la hace Etxeberria en el siguiente tono: “El multiculturalismo parte del hecho de que hay grupos culturales en contacto con otros (habrá que ver cuáles) que tienen o al menos reclaman visibilidad social como tales y una determinada presencia pública (ciertas protecciones y reconocimientos por parte del Estado para sus rasgos específicos, derechos de autogobierno, etc.)”. El interculturalismo propone “el ideal de unas explícitas relaciones entre culturas que motiven interinfluencias en libertad e igualdad para el mutuo enriquecimiento [...] Se va así más allá de los derechos/deberes de respeto y equidad propuestos por el multiculturalismo, pero asumiéndolos”.⁹ Por su parte, y en claves propias de la antropología cultural, García Canclini señala que “la interculturalidad remite a la confrontación y al entrelazamiento”, y que además “implica que los diferentes son lo que son en relaciones de negociación, conflicto y préstamos recíprocos”.¹⁰ El posicionamiento de García Canclini nos permite recordar la importancia de los disensos pues, en cierto sentido, la obsesión por el consenso entraña un peligro. Aunque es imperativo un trasfondo melódico común, debemos dejar espacio al *ruido*. Sobre ello Bilbeny nos señala la importancia del pluralismo, pero dejando espacio a la diferencia: “Concedamos que el pluralismo es una especie de «concepción musical de la vida»: se busca ante todo la armonía de los seres y de todos sus rasgos y distintivos. El pluralista combate la uniformidad, pero enferma, sobre todo, ante la disonancia, el conflicto sin remedio, que son su enemigo letal. El pluralismo es la vocación por la consonancia de un mundo inevitablemente diverso. Pero la búsqueda de la concordia

⁸ Gustavo Lins Ribeiro, “Post-imperialismo: para una discusión después del post-colonialismo y multiculturalismo”, en: Daniel Mato, *Estudios Latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*, (2), Buenos Aires, CLACSO, 2001, p. 168.

⁹ Xabier Etxeberria, *Sociedades multiculturales*, Bilbao, Mensajero, 2004, pp. 49 y 51.

¹⁰ Néstor García Canclini, *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*, Barcelona, Gedisa, 2004, p.15.

no puede ser un pretexto para acabar con la discordia: por lo menos para un pluralista, a diferencia de un monista”.¹¹

Definamos pues la interculturalidad como un *espacio*, sin duda público, en el que se encuentran diversas culturas, animadas por un espíritu de tolerancia con la finalidad de alcanzar una convivencia pacífica. A esta definición, momentánea, habrá que adicionar otra característica: es de cierta duración pues la interculturalidad implica ir más allá de lo políticamente correcto, pero sin invadir el ámbito de lo privado y el espacio-tiempo en el que las culturas deben vivir para salvaguardar su especificidad. Así pues, a la noción de interculturalidad hay que añadir ciertos valores porque la multiculturalidad, como lo hemos señalado, resulta insuficiente.

La propuesta que se desprende es la de una ética –intercultural- que nos hace salir de nuestra inmediata circunstancia para tener una perspectiva más amplia no sólo de lo que nos aparezca como noble, sino también de aquello que nos parece reprochable por ser causa de exclusión. Desde una perspectiva ética, y no desde el simulacro de convivencia que ha resultado ser la globalización, es preciso pensar en acuerdos relativamente universalizables. Para que esto sea posible, será necesario favorecer el análisis de las morales vigentes, pero también de las morales disruptivas; y los valores propios de cada comunidad, así como también los valores transculturales.¹² Son los valores transculturales o vinculantes, los que pueden permitirnos comprender de manera menos unilateral los derechos humanos, entendidos como “expresión jurídica de la conciencia universal que hoy posee la humanidad de la dignidad inviolable de todo individuo humano”.¹³

El diálogo intercultural debería poder superar dos obstáculos: el etnocentrismo –que tiende a magnificar o distorsionar las diferencias culturales- y el universalismo desde el que se impone una concepción sobre el *Bien*. Lo *bueno* es relativo, pero no puede serlo en exceso

¹¹ Norbert Bilbeny, *Por una causa común. Ética para la diversidad*, Barcelona, Gedisa, 2002, p. 172.

¹² Luis Villoro, *Estado plural. Pluralidad de culturas*, México, Paidós/ UNAM, 1998, pp. 142-143.

¹³ Luis José González Álvarez y Germán Marquínez Argote, *Valores éticos para la convivencia*, Bogotá, El Búho, 2004, p. 51.

o de manera absoluta, pues de la misma forma en que se relativiza el bien, también se relativiza el mal. Asumir una posición relativamente relativista, es lo que nos permitiría *interpretar* las culturas; estar dispuestos a *preguntar*, a abrirse a otras propuestas e incluso a modificar nuestros medios y nuestros fines. Modificación o transformación de aquellos que, siguiendo la preocupación de Enrique Dussel, favorece o atropella la continuidad de la vida. En efecto, la racionalidad material tiene como criterio y última referencia de verdad, a la vida. Un criterio como el de la reproducción y crecimiento de la vida humana, interno a cada cultura, le permite a todas ser autocríticas con respecto a lo que impide dicha vida, y desde la universalidad de ese criterio, entrar en diálogo con toda otra cultura en cuanto a lo válido o inválido de su manera de reproducir y hacer que la vida se desarrolle. A otros especialistas, como Héctor Díaz-Polanco, les preocupa que la vida puedan realizarla aquellas poblaciones *invisibilizadas* por prácticas estatales centralizadoras, y por ello defienden las autonomías.¹⁴

Estas propuestas implican un cambio de perspectiva que combata la miopía o de plano la ceguera, y nos ubique en diversos observatorios desde los cuales mirar lo que ocurre en una realidad multívoca y policromática. Para evitar los absolutismos, Beuchot propone una hermenéutica analógica. Dado que la analogía está situada entre la equivocidad y la univocidad, es posible ver la identidad sin perder de vista la diversidad y las diversas proporciones sin igualarlas injustamente. Ni universalismo ni relativismo absoluto porque, como lo advierte Díaz-Polanco: “Debemos percatarnos de que el liberalismo duro, que retorna agresivamente a las viejas tesis de la doctrina, sin concesiones ni «correcciones», *forma una sólida unidad con su contrario*: el relativismo cultural absoluto, responsable (o más bien síntoma) del resurgimiento, a su vez, de esencialismos etnicistas. Liberalismo duro y relativismo absoluto funcionan como las dos caras de la misma moneda. No es difícil caer en la cuenta de que, en efecto, ambos enfoques se refuerzan y cada uno da pie a

¹⁴ Héctor Díaz-Polanco, *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, México, Siglo XXI/ UNAM, 1991, p. 168. (Biblioteca América Latina: actualidad y perspectivas).

las argumentaciones del otro. La afirmación mutua, al mismo tiempo, hace política y socialmente creíbles las respectivas aprensiones, temores y prejuicios”.¹⁵

También Raúl Fonet-Betancourt ha suavizado el tono absolutista que puede adquirir el relativismo al señalar que la clave de los consensos está en: “la paciente convivencia de razones situacionales que contrastan las referencias de fondo de sus explicaciones, ritos, símbolos e imaginarios, iniciando de esta suerte un proceso de aprendizaje conjunto en el que la mutua corrección o, por decirlo con un giro más positivo, el perfeccionamiento recíproco es una dimensión casi obvia de la misma convivencia. Trabajando por la convivencia humana la interculturalidad es el arte de relacionar y de hacer conciente las relaciones, es teoría y práctica de relaciones; y, en cuanto tal, da realmente la clave para superar el escollo del relativismo cultural, ya que como expresión de un exceso etnocéntrico el relativismo cultural vive de la ausencia de relaciones”.¹⁶

Ya entendida como propuesta ético-política, la interculturalidad se entrelaza con el concepto de *justicia* y el propósito de superar la asimetría. Ahí está otro reto más que, al parecer de Ricardo Salas Astrain, es la traductibilidad de la noción de *justicia*. Ese desafío podría superarse si se considera la justicia intercultural como un momento en el que lo contextual y lo deontológico se unen. En efecto, la cuestión del derecho a la diferencia trae aparejada una nueva necesidad: la de contribuir a la búsqueda de consensos en los que se asuma la diversidad como una fortaleza y como la posibilidad de imaginar, de manera divergente, de cómo se ha hecho hasta ahora, sin considerar que la falta de armonía instantánea sea un problema: “El conflicto no es algo lesivo para el futuro de la vida

¹⁵ Héctor Díaz-Polanco, *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*, México, Siglo XXI, 2007, pp. 22-23. Las cursivas son el autor.

¹⁶ Raúl Fonet-Betancourt, “Interculturalidad o barbarie. 11 tesis provisionales para el mejoramiento de las teorías y prácticas de la interculturalidad como alternativa de otra humanidad”, p. 36, *Comunicación*, n° 4, 2006, pp. 27-49.

humana, sino que es la forma apropiada en que se conquista un proyecto de humanidad lo más universal posible, de acuerdo a las limitaciones propias de mundo de vida disímiles”.¹⁷

El conflicto, desde luego, puede desatarse entre mundos de vida, pero también al interior de éstos. Y es probable que, precisamente por el contacto intercultural, aparezcan contradicciones al interior de los grupos subalternos, lo que conduciría a revisar normas de manera autocrítica. Por eso nos advierte Villoro que es necesario establecer de manera clara, no sólo los derechos, sino también las obligaciones frente a otras culturales y frente a la propia.¹⁸ Si la multiculturalidad tiene que ver con la pluralidad, pero también y sobre todo con la verticalidad de las relaciones *interculturales* pero también *intraculturales*, entonces es de esperar que se ponga el acento en la protección de los derechos humanos de las minorías, así como las condiciones que posibilitarían la construcción de un espacio intercultural.

Dicho espacio ha sido definido, desde hace mucho tiempo, por Occidente y hoy vemos aparecer alternativas en cuanto a programas de participación ciudadana. Por ese motivo, Fidel Tubino cree necesario interculturalizar el multiculturalismo. A su parecer, las propuestas euroamericanas tienen que ver, especialmente aunque no únicamente, con el "reconocimiento de la diferencia" y la crítica a un sistema que incluye ciertos derechos diferenciados que permitiría la participación de las colectividades de todo tipo. Pero está claro que esos supuestos no son suficientes cuando se trata de aplicar en contextos multiculturales en los que hay una diversidad que no siempre se puede entender bajo la óptica de la tradicional dicotomía cultura hegemónica/culturas subalternas. Tampoco es posible la interculturalidad cuando las llamadas acciones positivas no afirman efectivamente la desaparición del racismo y, podemos agregar, el clasismo y el sexismo y, de hecho, esas políticas parecen haberse encapsulado en el discurso pedagógico, dejando de lado la cuestión de una ciudadanía intercultural.

¹⁷ Ricardo Salas Astrain, *Ética intercultural: ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos: (re) lecturas del pensamiento latinoamericano*, Quito, Abya Yala/ PUCE, 2006, p. 168.

¹⁸ Villoro, *Estado plural. Pluralidad de culturas*, pp. 142-143.

La interculturalización del espacio público pasa por la descolonización de las esferas públicas que, históricamente, han negado la otredad. Y lo han hecho, según recuerda Tubino, económicamente y culturalmente desde una concepción urbano-castellano-escritural. La construcción de una ciudadanía intercultural implicaría, pues, una nueva cultura política, nuevas formas de deliberación y nuevas sensibilidades.¹⁹ Esta ruptura con la manera de comprender lo político, perfilaría “no una, sino muchas ciudadanías” negociando en el espacio de lo intercultural. O, como diría Axel Ramírez, identidades que son un continuo *performance* porque se actúa “una identidad o varias”, lo que nos abre lo alternativo.²⁰ De todos modos, aunque sea necesaria la flexibilidad y lo preformativo, no es suficiente para poner patas arriba el edificio moderno.

Si bien es cierto, como afirma García Cancilini, que la multiculturalidad ofrece abundantes opciones simbólicas que propician enriquecimientos y fusiones, las políticas multiculturalistas y su prescripción de cuotas de representatividad, también es verdad que “arrincona en lo local sin problematizar su inserción en unidades sociales complejas de gran escala”.²¹ En definitiva, no se sale del escenario colonial y la mirada resulta dirigirse a los otros univectorialmente. Si en el campo de las ciencias antropológicas se ha dado un vuelco a la perspectiva, a nivel epistemológico se demanda un cambio de perspectiva como el que permitió el surgimiento mismo de los tiempos modernos. Eso es lo que se entiende por *giro descolonial* y que según Mignolo “consiste en desprenderse del chaleco de fuerza de las categorías de pensamiento que naturalizan la colonialidad del saber y del ser y la justifican en la retórica de la Modernidad, el progreso y la gestión “democrática” imperial”.²²

¹⁹ Fidel Tubino, “No una, sino muchas ciudadanías: una reflexión desde el Perú y América Latina”, p. 179. *Cuadernos Interculturales*, primer semestre, año/vol. 6, número 010, Universidad de Valparaíso, Viña del Mar, 2008, pp. 170-180.

²⁰ Axel Ramírez, “La identidad de los latinos en Estados Unidos”, en: Mario Magallón y Roberto Mora (coords.), *Historia de las ideas: repensar la América Latina*, México, UNAM, 2006, p. 249.

²¹ García Canclini, *Diferentes, desiguales y desconectados*, p. 22.

²² Walter Mignolo, “El desprendimiento: pensamiento crítico y giro descolonial”, en: Catherine Walsh, *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*, Buenos Aires, Signo, 2006, p. 13.

De lo que se trata es de hacer una historia “otra” del pensamiento planetario decolonial.²³ Este cambio de perspectiva lo plantea Catherine Walsh al señalar que la interculturalidad significa procesos de construcción de conocimientos “otros”, de una práctica política “otra”, de un poder social “otro” y de una sociedad “otra”. Con “otro/otra” se refiere Walsh a pensar y actuar desde la diferencia.²⁴

Es decir, ¿de qué manera entender desde lo alternativo para, como dice Walsh, subvertir? Ella responde: “Poniendo un énfasis particular en la noción de interculturalidad epistémica, a la vez que como una práctica política como una contra-respuesta a la hegemonía geopolítica del conocimiento [...] moviéndose hacia configuraciones conceptuales que denotan otras formas de pensar y posicionarse desde la diferencia colonial, formas necesarias para la construcción de un mundo más justo”.²⁵

Modificar el eje no significa una simple vuelta de tuerca. Implica alterar y cambiar el centro: diríamos que se trata de ser excéntrico porque el centro –occidental- ha generado una visión retorcida acerca del Otro. Por eso es necesario establecer, del modo en que lo plantea Walsh, miradas “otras” para entender la imposición tanto como la subversión y, para ello, hay que comprender que el conocimiento se ha producido localmente y con él se interviene globalmente. Los estudios de área no son pues una ocupación meramente epistémica sobre los “Otros” pues la mirada, el mirador y el que mira, se han modificado: no sólo los metropolitanos miran desde su horizonte a los otros, sino que al estar ellos mismos en la mira de otros, han tenido que modificar su mirar. El “imaginario inmigrante”, recuerda Moreiras, ha dado lugar a una cualidad que él denomina “performatividad”. Ésta permite ejercer una solidaridad epistémica con los *sin-voz*, aunque también advierte que si esa solidaridad se entiende como enunciación tercermundista, la globalización –dice

²³ Véase a Walter D. Mignolo, “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto”, en: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre, 2007, p. 27. (Biblioteca Universitaria, Serie Encuentros).

²⁴ Catherine Walsh, “Interculturalidad y colonialidad del poder”, en: Catherine Walsh, *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*, p. 21.

²⁵ *Ibid.*, p. 23.

Moreiras- “amenaza con volver tales prácticas aspectos de una poética orientalista de lo singular residual, de lo que se desvanece, de lo bellamente arcaico”.²⁶

Si de lo que se trata es de un mirar "otro", habría que preguntarse: ¿cuál es la voz y el mirar del subalterno? La respuesta se ha vuelto más complicada e incluye discusiones que giran en torno a las relaciones élites criollas/grupos subalternos y procesos de aculturación e interculturación. El interés de Ileana Rodríguez, investigadora de la Universidad Estatal de Ohio, es encontrar una definición del término "subalterno" y que contenga mayores aspectos que los incluidos por el concepto de "clase". La subalternidad se constituye en un lugar epistemológico presentado como límite, negación, enigma. ¿Y en dónde están localizados los subalternos? Algunos, dice Rodríguez, son localizados por marcos teóricos como los usados por los estudios culturales, en espacios de transculturación, heterogeneidad e hibridez. Las subalternidades serán entendidas como “las ambigüedades sociales de la diversidad cultural”.²⁷ Así, el lugar del subalterno se constituye a partir de una multiplicidad de referentes.²⁸ Algunos de esos referentes son criollos y han sido configurados por vínculos con el europeo metropolitano, lo que implica que no se admitirían acuerdos que desestabilicen los fundamentos del proyecto criollo.

En suma, la interculturalidad implica una apuesta por la rebeldía, tanto como por un nuevo pacto social. Como se señala en las siguientes líneas, se trata ante todo de encontrar consensos y disensos, pero también nuevas formas de pensar en lo que nos une: “La interculturalidad es una tarea por hacer, una tarea constante y necesariamente inconclusa, que plantea la necesidad de buscar caminos para la integración, la armonía y el desarrollo humano. El ser intercultural se corresponde no tanto con la ejecución concreta y particular de estrategias o acciones encaminadas a tal fin, sino con el acto mismo de pensar y actuar conforme a un pensamiento intercultural. Hablar de hacer y saberes interculturales nos

²⁶ *Ibid.*, p. 69.

²⁷ Ileana Rodríguez, “Hegemonía y dominio: subalternidad, un significado flotante”, en: Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta, *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, México, Miguel Ángel Porrúa/ University of San Francisco, 1998, p. 111.

²⁸ *Ibid.*, p. 110.

coloca en un punto de tensión entre lo ideal y lo real, entre el fin perseguido y la realidad que lo produce y lo acoge”.²⁹

Pensar que los propósitos de un diálogo intercultural es favorecer exclusivamente la armonía entre grupos resulta engañoso y muy superficial. Hemos tenido oportunidad de señalar que, si bien hay varias aproximaciones en cuanto a su significado, son pocas las que reparan en la importancia del disenso. Sin embargo, también hemos visto que permitir el ruido, especialmente el estrépito que se produce cuando se vienen abajo estructuras (y no sólo prácticas) es tanto como apostar por el cambio radical. De eso se trata y por eso el miedo a lo estridente. Habrá que estar atentos a las medidas que se tomarán para, de nueva cuenta, controlar y combatir la amenaza.

²⁹ Cynthia Pech, Marta Rizo y Vivian Romeu, *Manual de comunicación intercultural. Una introducción a sus conceptos, teorías y aplicaciones*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2008, p. 20. (Cuadernos de Comunicación y Cultura, n° 4).