
INTERCULTURALIDAD Y (DE)COLONIALIDAD. APUNTES PARA UN ESTADO DEL ARTE

Alex Espinoza Verdejo, Juan Valencia-Moya y Carolina Opazo Saavedra

RESUMEN

El presente trabajo toma como eje de análisis el concepto de interculturalidad. El análisis se inscribe dentro de los dominios de una filosofía que propone una base ontológica realista crítica para comprender la interculturalidad, susten-

tada en el análisis de la relación dialéctica entre individuo y sociedad que se manifiesta en múltiples dimensiones y escalas dentro del devenir histórico del sistema mundo.

Introducción

En un mundo repleto de diversidad cultural las ciencias sociales se han interesado por analizar el fenómeno de la interculturalidad, el cual se encuentra en la actualidad plenamente mediatizado por los procesos y fenómenos propios de la globalización (Kearney, 1995; Stiglitz, 2002, 2004; Nederveen-Pieterse, 2009) en la que se desarrollan los juegos de lenguaje que expresan formas de vida (Wittgenstein, 2009).

La accesibilidad a nuevos territorios y la transformación histórica de dichos espacios han acelerado exponencialmente la modificación del paisaje

social, especialmente durante toda la historia del capitalismo (Harvey, 1977, 2013), posibilitando la coexistencia de diversas culturas, donde es posible observar actividades vinculares a pesar de sus diferencias. Muchas veces estas diferencias provocan situaciones conflictivas de convivencia, ya que cuanto más asimétrico es el poder simbólico entre dos culturas, dos acontecimientos o dos ideas, mayor es la tensión del intercambio (Mc Luhan y Powers, 1995). Intercambios éstos que para Lévi-Strauss, con posterioridad a sus trabajos de campo entre los Nambikwara del Matto Grosso a finales de los años 1930, “son guerras resueltas en forma pacífica”, en

contraposición a las guerras que “son el resultado de transacciones desafortunadas” (Lévi-Strauss, 1969: 107).

Ergo, en estas circunstancias es posible presenciar prácticas discriminatorias que “presuponen representaciones mentales socialmente compartidas y negativamente orientadas respecto de ‘Nosotros sobre Ellos’” (Van Dijk, 2009: 183), en tanto generalmente uno de los dos, ya sea el ‘nosotros’ o el ‘ellos’, pertenece a una cultura hegemónica. Cultura hegemónica entendida como la capacidad de un grupo social para construir, unificar y mantener unido, a través de la ideología, un bloque social que no es homogéneo (es decir, constituir un

bloque histórico: una unidad de fuerzas sociales y políticas diferentes) y universalizar sus concepciones fundamentales del mundo que ella ha trazado y difundido, superando los estrechos intereses corporativos en lo político y económico para abarcar lo moral y lo cultural a escala nacional (Gramsci, 1980).

Para Gramsci (1980) tal hegemonía cultural se logra tras un (tercer) momento en el que los grupos dominantes alcanzan conciencia de que sus “propios intereses corporativos, en su desarrollo actual y futuro, superan los límites de la corporación del grupo puramente económico y pueden y deben convertirse en los intereses de otros grupos subordinados”

PALABRAS CLAVE / Ciencias Sociales / Colonialidad / Decolonialidad / Interculturalidad / Filosofía /

Recibido: 06/07/2018. Modificado: 16/01/2019. Aceptado: 25/01/2019.

Alex Espinoza Verdejo. Doctor en Filosofía, Université de Nantes, Francia. Académico, Universidad de Tarapacá, Chile. e-mail: aespinoz@uta.cl

Juan Valencia-Moya. Psicólogo, Universidad de Tarapacá, Chile. Investigador, Grupo de Investigación en Psicología Política, Universidad de Tarapacá, Chile.

Dirección: Escuela de Psicología y Filosofía, Universidad de Tarapacá. Av. 18 de Septiembre N° 2222, Casilla 6-D, Arica, Chile. e-mail: j.valencia.moya@gmail.com

Carolina Opazo Saavedra. Magister en Ciencia Sociales Aplicadas, Universidad de Tarapacá, Chile. e-mail: kroloapazo@gmail.com

INTERCULTURALITY AND (DE)COLONIALITY. NOTES FOR A STATE OF THE ART

Alex Espinoza Verdejo, Juan Valencia-Moya and Carolina Opazo Saavedra

SUMMARY

The present paper takes as central theme of analysis the concept of interculturality. The analysis is inscribed within the domains of a philosophy that proposes a critical realistic ontological basis for understanding interculturality,

based on the analysis of the dialectical relationship between individual and society that manifests itself in multiple dimensions and scales within the historical becoming of the world system.

INTERCULTURALIDADE E (DE) COLONIALIDADE. NOTAS PARA UM ESTADO DA ARTE

Alex Espinoza Verdejo, Juan Valencia-Moya e Carolina Opazo Saavedra

RESUMO

O presente trabalho toma como eixo de análise o conceito de interculturalidade. A análise é inscrita nos domínios de uma filosofia que propõe uma base ontológica realista crítica para a compre-

ensão da interculturalidade, baseada na análise da relação dialética entre indivíduo e sociedade que se manifesta em múltiplas dimensões e escalas dentro da evolução histórica do sistema mundo.

(Gramsci, 1980: 57), configurando así “la fase más estrictamente política, que señala el neto pasaje de la estructura a la esfera de las superestructuras complejas” (Gramsci, 1980: 57), en tanto “el Estado es concebido como un organismo propio de un grupo, destinado a crear las condiciones favorables para la máxima expansión del mismo grupo; pero este desarrollo y esta expansión son concebidos y presentados como la fuerza motriz de una expansión universal, de un desarrollo de todas las energías ‘nacionales’” (Gramsci, 1980: 58).

De allí la importancia de estos procesos en el surgimiento de los Estados Nación en el devenir histórico planetario, los cuales fueron impulsados en su surgimiento dentro de un contexto de una ‘economía-mundo’ previamente organizada y jerarquizada en un ‘centro’ y una ‘periferia’, “a los que corresponden métodos diferentes de acumulación y explotación de la fuerza de trabajo y entre las cuales se establecen relaciones de intercambio desigual y de dominio” (Wallerstein y Balibar, 1991: 139). Por lo tanto, las unidades nacionales “se crean unas contra otras como instrumentos rivales en el control del centro sobre la periferia” (Wallerstein y Balibar, 1991: 139), generando como resultado final que “en cierto

sentido, toda ‘nación’ moderna es un producto de la colonización: siempre ha sido en algún grado colonizadora o colonizada y, a veces, ambas cosas” (Wallerstein y Balibar, 1991: 140).

Cultura, Multiculturalidad e Interculturalidad

Cicerón, en las *Disputas Tusculanas* (II, 13), afirma que “...el espíritu, como la tierra, necesita cultivo y traduce el término griego “paideia” por el de “cultura” que hasta entonces estaba ligado al campo (agricultura)” (Gracia Calandín, 2010: 104), recuperando de esta forma “la más genuina tradición humanista”, que en su sentido más primordial “quiere decir que la dimensión cultural, la culturalidad, es un elemento necesario sin el cual el ser humano jamás llegaría a entender (humanamente)” (Gracia Calandín, 2010: 104). Entonces, en el concepto de cultura encontramos un entramado de factores complejos que incluyen los modos de producción, la comida, la salud, el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad (González, 2012). Así, podemos constatar que existen elementos culturales diferentes y que son

compartidos y transmitidos por los miembros de una sociedad determinada lo que genera el fenómeno de la multiculturalidad (Alsina, 1999).

Sin embargo, tanto la multiculturalidad como el multilingüismo, como realidad sociocultural, han generado conflictos al hombre ‘moderno’, ‘civilizado’, en su construcción de “modelo del mundo y, por tanto, de las ciencias sociales a partir de una idea de uniformidad racional de pensamiento y lenguaje” (Hamel y Sierra, 1983: 89), lo que según estos mismos autores: “...explica por qué el judeocristianismo, es decir, la corriente dominante de la cultura occidental, no ha cesado en denunciar el multilingüismo (y multiculturalismo) como expresión de las fuerzas del obscurantismo y del atraso ancestral” (Hamel y Sierra, 1983: 89).

En este punto debemos señalar que, mientras el enfoque multicultural se centra en las diferencias existentes entre las diversas culturas y su conflictividad, el paradigma intercultural establece una perspectiva centrada en la diversidad y la capacidad de “proyectarse positivamente hacia utopías de convivencia en o entre la diversidad y la igualdad” (Sánchez-Melero y Gil-Jaurena, 2015).

De algún modo, cualquier cultura descubre todo su potencial en diálogo con otras cultu-

ras, es decir, “uno no toma plena consciencia de sus propias costumbres y formas de vida culturales hasta que no entra en contacto con otras culturas diferentes a la suya. Esta es la insoslayable ganancia intercultural de la diversidad puesta en (inter-)acción. (...) De modo que interaccionando con otras culturas se delimitan mejor los contornos y la centralidad de la culturalidad” (Gracia Calandín, 2010: 107).

Por otra parte, durante la segunda mitad del siglo XX surgen teorías sociológicas que complejizan la noción de *ethos*, ampliándola hacia problemáticas relativas a las determinaciones sociales e ideológicas del sujeto del discurso. Etimológicamente la noción de *ethos* tiene al menos dos sentidos: por un lado, *ēthos* (con eta), entendido como “... ‘guarida’, ‘morada’, ‘habitación’, pero también como ‘carácter’, ‘costumbre’, ‘temperamento’ o modo de ser”, de donde se deriva la ‘moralidad’ (eticidad) de los modos de comportamiento humano” (Montero, 2012: 226; paréntesis propio). Por otro lado, *ēthos* (con épsilon) comprendido, en una lógica colectiva y no meramente individual, como las costumbres, los hábitos, el uso, el acostumbramiento, la repetición y la ‘domesticación’ (Montero, 2012). De esta forma nos encontramos

con que “...en la Retórica aristotélica el *ethos* (ἦθος) es tratado en términos de carácter, modo de ser o comportamiento moral (así lo indican, por otra parte, las traducciones), en la ‘Ética a Nicómaco’ esta acepción del *ethos* en tanto excelencia ética se aproximará al hábito o la costumbre (es decir, al ἦθος) (Martínez, 2007: 42; tomado de Montero, 2012: 226).

En efecto, y siguiendo a Montero (2012), para Bourdieu la categoría de *habitus*, en cuyo origen se encuentran los conceptos de *moeurs* y *ethos*, previamente empleados por Durkheim y Weber, implica que: “Todos aquellos que han empleado antes que yo este antiguo concepto (*habitus*) u otros similares, como los de *ethos* o *hexis*, se inspiraban ...en una intención teórica próxima a la mía, es decir, en el deseo de escapar tanto de la filosofía del sujeto, pero sin sacrificar al agente, como de la filosofía de la estructura, pero sin renunciar a tener en cuenta los efectos que ella ejerce sobre el agente y a través de él” (Bourdieu y Wacquant, 1995: 83).

Para Bourdieu el antiguo concepto aristotélico-tomista de *habitus* comprende: “...sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente ‘reguladas’ y ‘regulares’ sin ser para nada el producto de la obediencia a determinadas reglas...” (Bourdieu, 2007: 86).

Aspectos Psicosociales y Políticos de las Relaciones Interculturales

La psicología social ha contribuido a la comprensión de los conflictos intergrupales, los estereotipos, los prejuicios y otros fenómenos relacionados (Jost *et al.*, 2015). El aporte

que esta disciplina ha desarrollado durante décadas permite comprender integralmente los fenómenos, procesos y dinámicas propias de las relaciones interculturales, en tanto relaciones intergrupales.

Las relaciones intergrupales revelan las formas “en que las personas, en tanto miembros de un grupo o categoría social, perciben, piensan, sienten y actúan con relación a otras personas en función a su pertenencia a otros grupos o categorías” (Hogg y Abrams, 2001). Por lo tanto, el proceso de categorización social –entendido como la organización del medio que rodea al individuo en unidades comprensibles de información social– resulta esencial para la comprensión de las relaciones intergrupales (Abrams y Hogg, 1990).

La ‘identidad social’ se entiende como el autoconcepto de un individuo derivado del conocimiento de su pertenencia a un grupo social (o grupos sociales) sumado al significado emocional y valorativo asociado a dicha pertenencia (Tajfel, 1984). Dicha identidad social se configura mediante procesos de comparación social que conectan la identificación y lealtad endogrupal con cierta desvalorización exogrupal.

Las formas en que los grupos se relacionan, se estructuran y se perpetúan están mediadas por la interacción social que, a la vez, se encuentra influenciada por los estereotipos (Marger, 2011). Los estereotipos son estructuras cognitivas que permiten simplificar las relaciones sociales a partir de un conjunto de rasgos perceptuales salientes que determinan la pertenencia de un individuo a un grupo o categoría social; además, dichos estereotipos se contextualizan y transmiten a través de la socialización llegando a constituirse como creencias sociales (Stangor, 2009).

En tanto, el prejuicio se describe como una carga afectiva de carácter negativo que puede ser dirigida directamente a un grupo como un todo o hacia un individuo por su perte-

nencia a ese grupo (Allport, 1995; Stangor, 2009).

En síntesis, las personas encuentran en los estereotipos y prejuicios una manera fiable y eficaz para proteger su autoestima (en términos personales, pero también endgrupales en tanto, por ejemplo, miembros de una etnia, Estado-Nación, religión o cultura) permitiéndoles sentirse mejor consigo mismas frente a situaciones de amenaza (como pueden ser percibidas, por ejemplo, otras etnias, Estados-Naciones, religiones o culturas), del mismo modo que la autoafirmación les hace menos propensas a recurrir al uso de estereotipos y prejuicios para mantener sus respectivas auto-imágenes (Fein y Spencer, 1997).

Por otra parte, la psicología política ha desarrollado, desde la segunda mitad del siglo XX, amplios estudios sobre las características de la personalidad de liberales (o izquierdistas) y conservadores (o derechistas), los que han arrojado significativos aportes a la comprensión de los procesos actitudinales (cognitivos, emocionales y conductuales) implicados en las relaciones entre grupos, y por ende entre culturas. Basados en estudios previos Jost *et al.* (2014: 17; traducción propia) teorizaron que “las actitudes sociales y políticas en relación con la tradición (frente a los cambios sociales) y la desigualdad están vinculados a motivaciones existenciales y epistémicas subyacentes y que tienen que ver con el manejo de la incertidumbre y la amenaza”.

Jost *et al.* (2003) desarrollaron una revisión meta-analítica de 88 estudios, realizados en 12 países entre 1958 y 2002, estableciendo que: “La ansiedad ante la muerte, el miedo ante la amenaza y la pérdida, la amenaza del sistema, la rigidez mental, la intolerancia a la ambigüedad, y las necesidades personales de orden, estructura, y cierre se asociaron todas positivamente con el conservadurismo (o se asociaron negativamente con el liberalismo). Por el contrario, la apertura a nuevas experiencias, la complejidad cognitiva, la tolerancia a

la incertidumbre y la autoestima se asociaron todas positivamente con liberalismo (o se asociaron negativamente con el conservadurismo)” (Jost *et al.*, 2014: 17; traducción propia).

Existe abundante evidencia empírica obtenida por medio de una amplia gama de técnicas que conduce a la conclusión de que efectivamente existen asimetrías ideológicas en el funcionamiento cognitivo y motivacional (Jost *et al.*, 2014). Sin embargo, la mayoría de los estudios hasta la fecha se han concentrado simplemente en el ‘mapeo cerebral’; es decir, tratando de identificar las correlaciones entre las funciones neuronales (o la activación específica de una región cerebral) y las actitudes y los comportamientos políticos, por lo que es importante evitar el trazado de ‘inferencias inversas’, ya que el subcampo de la neurociencia política se encuentra aún en sus albores (Jost *et al.*, 2014).

Tales correlaciones se pueden resumir de la siguiente manera (Jost *et al.*, 2014): 1) el papel de la amígdala en la percepción racial, la categorización y el sesgo, y el papel de la corteza cingulada dorsal anterior (CcdA) y la corteza prefrontal lateral (CPFL) en la detección y anulación de sesgo intergrupales; 2) el papel de la amígdala, la ínsula y el estriado ventral en la codificación de las preferencias partidistas y la respuesta a miembros del exogrupo político; 3) la naturaleza de las diferencias izquierda-derecha (o liberal-conservador) en la orientación política y cómo estas diferencias podrían manifestarse en términos de estructura y función del cerebro, sobre todo cuando se trata de la corteza cingulada anterior, la amígdala y la ínsula; y 4) la estructura dimensional de las actitudes políticas y el grado en que la investigación en neurociencia cognitiva puede arrojar luz sobre la cuestión de si los individuos podrían albergar preferencias aplicables a esquemas dimensionales individuales y contrastantes (como la dimensión izquierda-derecha).

Jost *et al.* (2014) se manifiestan a favor de un marco

teórico dinámico, recursivo, en el que la conexión entre el funcionamiento fisiológico (y psicológico) y los resultados políticos se concibe como bidireccional y no unidireccional. En este sentido, la orientación política sería el resultado de una ‘afinidad electiva’ entre los elementos discursivos socialmente contruidos por los sistemas ideológicos de creencias y las limitaciones psicológicas, motivaciones e intereses de aquellos que se sienten atraídos por tales sistemas de creencias. En otras palabras, la gente no solamente elige ideas sino que “las ideas eligen a las personas” (Jost *et al.*, 2009: 308). Por lo tanto, es posible plantear la hipótesis que ciertas narrativas o marcos ideológicos, si son encontrados y adoptados constantemente, podrían afectar características fisiológicas y psicológicas de la persona (Jost *et al.*, 2014). Cabe señalar la similitud de lo expresado por Jost y colaboradores y el *habitus* bourdieano entendido como “estructuras estructuradas pre-dispuestas a funcionar como estructuras estructurantes” (Bourdieu, 2007). A partir del consenso establecido por estos enfoques se puede vislumbrar los efectos que estos fenómenos ejercen en la configuración de una cultura determinada y de su posible interacción con otras culturas.

Interculturación e Interculturalidad

Alsina (1999) sitúa los orígenes del concepto de ‘comunicación intercultural’ en “los procesos de descolonización y la fundación de la Sociedad de Naciones (1920) y la Organización de Naciones Unidas (1945) como foros para el debate intercultural” (Trujillo, 2005: 24), siendo *The Silent Language* de Hall (1959) el primer trabajo específico en comunicación intercultural.

Entre los primeros en definir el concepto mismo de ‘interculturalidad’ se encuentran (López, 2009) los lingüistas-antropólogos venezolanos Mosonyi y González Ñañez (1975), quienes en un ensayo, presentado

en 1970 y publicado en Actas y Memorias del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas, plantean: “La interculturación consiste básicamente en el mantenimiento del marco de referencia de la cultura original pero vivificado y puesto al día por la inserción selectiva de configuraciones socio-culturales procedentes de sociedades mayoritarias generalmente nacionales. En cierto modo la interculturación busca el máximo rendimiento de las partes en contacto cultural, evitando en lo posible la deculturación y la pérdida de valores etnoculturales” (Mosonyi y González, 1975: 307-308).

Además, señalan que “un programa típico de interculturación ha de centrarse en torno al idioma nativo como compendio simbólico de la cultura como totalidad” (Mosonyi y González, 1975: 308) y, por lo tanto, “una sociedad interculturada suele ser una sociedad bilingüe o multilingüe en la cual tanto la lengua local como la nacional o mayoritaria tienen sus funciones específicas sin que por ello se presenten situaciones de conflicto o competencia” (Mosonyi y González, 1975: 308).

Este enfoque se ve confrontado con aquellos que en nombre de la integración buscan la obediencia y la sumisión del otro. En efecto, la obediencia era una de las actitudes demandadas por Descartes dentro de sus máximas morales: “La primera fue seguir las leyes y las costumbres de mi país, conservando con firme constancia la religión en que la gracia de Dios hizo que me instruyeran desde niño, rigiéndome en todo lo demás por las opiniones más moderadas y más apartadas de todo exceso que fuesen comúnmente admitidas en la práctica por los más sensatos de aquellos con quienes tendría que vivir” (Descartes, 2011: 117). Sin embargo, es necesario recordar que Descartes escribía sus obras desde Amsterdam precisamente en el momento en que Holanda pasa a ser el centro del sistema-mundo a mediados del siglo XVII (Grosfoguel, 2007).

Si concordamos en que “todas las situaciones culturales están compuestas por un área de atención (figura) y un área mucho mayor de desatención (fondo)” (Mc Luhan y Powers 1995: 22), resulta pertinente analizar el fondo al cual hemos desatendido históricamente y que no es otro que el proceso de ‘colonización’, comprendido como aquel que “conlleva siempre un aspecto de asimetría y hegemonía, tanto en lo físico y económico, como en lo cultural y civilizatorio” (Estermann, 2014: 350). En consecuencia, debemos recordar que “la potencia ‘colonizadora’ no sólo ocupa territorio ajeno y lo ‘cultiva’, sino que lleva e impone su propia ‘cultura’ y ‘civilización’, incluyendo la lengua, religión y las leyes” (Estermann, 2014: 350).

De esta forma, ‘colonización’ es el proceso imperialista de ocupación, explotación y dominación; en tanto ‘colonialismo’ es la ideología que sustenta, justifica y legitima el orden asimétrico y hegemónico establecido por el poder colonial, es decir, el occidentocentrismo y la asimetría persistente entre el mundo ‘colonizador’ (primer mundo) y el mundo ‘colonizado’ (tercer mundo), entre Norte y Sur (Estermann, 2014), entre Centro y Periferia (Wallerstein y Balibar, 1991), propio del ‘sistema-mundo europeo/euro-norteamericano capitalista/patriarcal moderno/colonial’ (Grosfoguel, 2005). De lo anterior se desprende el concepto de ‘colonialidad’ entendido, en palabras de Hegel sobre América Latina, como: “Lo que aquí sucede hasta el momento, es sólo el eco del Viejo Mundo y la expresión de una vitalidad foránea...” (Estermann, 2014: 351). Por lo tanto, “el análisis filosófico de la ‘colonialidad’ del pensamiento, de la ‘academicidad’ del saber, del ‘androcentrismo’ de sus categorías y conceptos directivos, y de la falsa ‘universalidad’ de sus pretensiones no es suficiente, si no plantea al mismo tiempo la cuestión de poder” (Estermann, 2014: 352). Y, en consecuencia, resulta de fundamental importancia que, tanto las filosofías

críticas como las ciencias sociales “...no se conviertan en ‘tontos útiles’ de una globalización con etiqueta ‘intercultural’, ‘plural’ y ‘posmoderna’, un vehículo inconsciente y tal vez inocente de la estrategia de un nuevo ‘globalcentrismo’ capitalista bajo el manto de la diversidad, inclusión y el respeto de la etnicidad” (Estermann, 2014: 352).

En respuesta al colonialismo imperante, la práctica epistémica decolonial surgió hacia finales de los años 1980s de manera ‘natural’, como resultado de la formación e implantación de la matriz colonial de poder descrita por Quijano (2007), aunque la reflexión sobre el denominado giro epistémico decolonial emerge más recientemente (Mignolo, 2007). Sin embargo, el surgimiento del pensamiento decolonial lo encontramos en la ‘colonia’ o ‘periodo colonial’ de la historiografía de las Américas en el siglo XVII, donde las primeras manifestaciones del giro decolonial las podemos encontrar en Waman Poma de Ayala, en el virreynato del Perú, quien envió en 1616 su obra *Nueva Crónica y Buen Gobierno* al Rey Felipe III, y en Quobna Ottobah Cugoano, un esclavo liberto (posteriormente devenido en abolicionista) que pudo publicar en Londres su tratado *Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery* (1787). Ambos tratados políticos decoloniales “no llegaron a compartir la mesa de discusiones con la teoría política hegemónica de Maquiavelo, Hobbes o Locke” (Mignolo, 2007: 28) gracias a la Colonialidad del saber. Dicha Colonialidad del saber, cuyos principales centros hegemónicos de ese patrón mundial de poder en el siglo XVII son Holanda (Descartes, Spinoza) e Inglaterra (Locke, Newton), elabora y formaliza un modo de producir conocimiento acorde con las necesidades cognitivas del capitalismo: “la medición, la cuantificación, la externalización (objetivación) de lo cognoscible respecto del conocedor, para el control de las relaciones de las gentes con la

naturaleza, y entre aquellas respecto de ésta, en especial de la propiedad de los recursos de producción. Dentro de esa misma orientación fueron, también, ya formalmente naturalizadas las experiencias, identidades y relaciones históricas de la Colonialidad y de la distribución geocultural del poder capitalista mundial” (Quijano, 2007: 94).

Esta es la génesis política, económica, cultural y social que hace posible que un sujeto asuma “la arrogancia de hablar como si fuera el ojo de Dios”, dando de esta forma origen al “...mito epistemológico de la modernidad eurocentrada de un sujeto autogenerado que tiene acceso a la verdad universal, más allá del espacio y el tiempo, por medio de un monólogo, es decir, a través de una sordeira ante el mundo y borrando el rostro del sujeto de enunciación, es decir, a través de una ceguera ante su propia localización espacial y corporal en la cartografía de poder mundial” (Grosfoguel, 2007: 64).

Por tanto, la filosofía intercultural se manifiesta en contra de las posiciones multiculturalistas, ya que estas últimas buscan ‘organizar’ la coexistencia cultural en la pluralidad o ‘gestionar’ relaciones de exterioridad entre las muchas culturas (Fornet-Betancourt, 2010). Esta perspectiva relacional tiende sistemáticamente a ocultar o minimizar la conflictividad y los contextos de poder y dominación continua en que se lleva a cabo la relación (Walsh, 2012). El enfoque de la filosofía intercultural es compartido por quienes consideran que el multiculturalismo, o las políticas asociadas a él, se fundamenta en el supuesto de que las relaciones que se establecen entre culturas diversas son igualitarias y simétricas (Stefoni *et al.*, 2016). Por el contrario, desde una perspectiva crítica lo que se debe visibilizar (Estermann, 2014) es que las relaciones sociales son relaciones de poder, que se construyen, deconstruyen y reconstruyen históricamente (Stefoni *et al.*, 2016).

Por este motivo los discursos de la ‘inclusión’ y del ‘diálogo’

pueden, consciente o inconscientemente, invisibilizar estructuras de asimetría y hegemonía que son características de sociedades coloniales, como la mayoría en Latinoamérica, y no de pueblos en vía de emancipación y auto-determinación (Estermann, 2014). En este contexto, es necesario recalcar que las estrategias coloniales y neocoloniales han intentado, persistentemente, subsumir al/a otro/otra al proyecto hegemónico, situación que siempre está destinada a la aniquilación de la alteridad (Estermann, 2014). A este respecto, podemos distinguir en el devenir histórico tres tipos ideales de manejo de la alteridad desde un enfoque “monocultural y hegemónico: negación, asimilación e incorporación (con la ‘inclusión’ como variante) de la alteridad” (Estermann, 2014: 354).

Ciertamente, una interculturalidad (y un ‘diálogo intercultural’) que no dé cuenta de esta situación de poder y asimetría va a ser, necesariamente, cooptada e instrumentalizada prontamente por el poder hegemónico y la ‘cultura’ dominante, mediante su ‘incorporación’ al discurso dominante. Cuestión que es posible constatar en la actualidad a través de los siguientes ejemplos: “Hoy en día, también se habla de ‘interculturalidad’ en las oficinas del Fondo Monetario Internacional, del Banco Mundial y en el G-8, pero también en los círculos de los yuppies posmodernos. Hay que cuidarse mucho de no llegar a ser el instrumento ‘incluyente’ e ‘incluido’ de un discurso que, en realidad, excluye” (Estermann, 2014: 356).

Por consiguiente, desde una perspectiva crítica, interculturalidad y decolonialidad se comprenden como proyectos que se encaminan juntos (Walsh, 2012).

Por otra parte, el concepto de interculturalidad también se sostiene en el concepto de integración, proveniente del latín *integratio*, el cual hace referencia a la acción y efecto de alcanzar o completar un todo con las partes que faltan, lo que le otorga un “sentido de ‘pasar a integrar’ o formar par-

te de una estructura ya existente definida como totalidad” (Contreras, 2015: 27). Así, el concepto de integración nos conduce a pensar en la coexistencia cultural en el sentido de que “para entender la vida humana en general son más importantes las semejanzas de las costumbres de las sociedades que sus diferencias” (Linton, 1993: 42). Se trata de asumir el desafío de crear estrategias de acción que potencien situaciones más igualitarias a partir de un encuentro y un diálogo que no necesariamente será armónico, pero que sí puede conducir a establecer puntos de consenso (Stefoni *et al.*, 2016).

Interculturalidad, Raza, Etnia y Sociedad

Según varios historiadores del racismo la noción moderna de raza inicialmente no tuvo una significación nacional (o étnica), sino una significación de clase, o de casta, cuya finalidad esencial era representar la desigualdad de las clases sociales como una desigualdad natural (Wallerstein y Balibar, 1991). Desde este enfoque, su origen es dual: “Por una parte, la representación aristocrática de la nobleza hereditaria como una ‘raza’ superior (es decir, el relato mítico por el que una aristocracia cuyo dominio ya está amenazado se asegura la legitimidad de sus privilegios políticos e idealiza la continuidad dudosa de su genealogía); por otra, la representación esclavista de las poblaciones sometidas a la trata como ‘razas’ inferiores, predestinadas desde siempre a la servidumbre e incapaces de civilización autónoma. Es el origen de los discursos de la sangre, el color de la piel, el mestizaje” (Wallerstein y Balibar, 1991: 318).

La ‘etnificación’ de la noción de raza es posterior, y surge con el objetivo de integrarse en el complejo nacionalista, punto de partida de sus sucesivas metamorfosis (Wallerstein y Balibar, 1991). Así podemos entender que “desde el principio, las representaciones racistas de la historia estén relacionadas con la lucha de clases” (Wa-

llerstein y Balibar, 1991: 318). Todo lo cual adquiere su plena relevancia bajo el examen riguroso de “la forma en que evoluciona la noción de raza y la incidencia del nacionalismo desde las primeras imágenes del ‘racismo de clase’; en otras palabras, su determinación política.” (Wallerstein y Balibar, 1991: 318).

Desde la teoría de la Dominancia Social se plantea la existencia de un deseo de dominación basado en el grupo (Sidanius *et al.*, 2004), el cual es capturado por un constructo denominado ‘orientación de dominancia social’ que resulta ser la base psicosocial del desarrollo de mitos de legitimación de la desigualdad. Esta orientación engloba un conjunto de orientaciones psicológicas, actitudes, creencias, estereotipos o ideologías que actúan para legitimar las desigualdades que impregnan sistemas sociales completos, reforzando la idea que las personas tienen el status que se merecen (Sidanius y Pratto, 1999; Sidanius *et al.*, 2004).

De la interrelación dialéctica entre los individuos y los grupos humanos, en múltiples dimensiones y escalas, resulta fundamental insistir en que “los esquemas o modelos culturales son sistemas de orientación epistemológica y axiológica que, además, surgen de las mismas actividades y de las prácticas sociales en las cuales los utilizamos” (Trujillo, 2005: 30). Por lo tanto, los modelos culturales son “esquemas cognitivos que organizan y dirigen no sólo la categorización o la comprensión, sino también el razonamiento y el pensamiento y, consecuentemente, el comportamiento de los individuos” (Trujillo, 2005: 30). En consecuencia, es la retroalimentación dialéctica entre “la experiencia y el mundo físico, por un lado, y, por otro lado, la cultura y los modelos culturales, que definen lo que la realidad es para cada uno” (Trujillo, 2005: 30).

Por lo anterior, la visibilización crítica de las asimetrías de poder resulta imprescindible para establecer que el acceso privilegiado y el control de un

instrumento como es el discurso y la comunicación públicos, por parte de la institucionalidad y los grupos dominantes, posibilita que estos últimos puedan “influir en las estructuras del texto y la conversación de tal modo que terminan por afectar en su propio interés, más o menos indirectamente, al conocimiento, las actitudes, las normas, los valores y las ideologías de los receptores” (van Dijk, 2009: 122).

Y aunque en las así denominadas ‘sociedades democráticas’ la mayor parte del poder ‘moderno’ es ejercido mediante la persuasión y la manipulación antes que por coerción (a través del uso de la fuerza) o incentivo mediante la imposición explícita de ordenanzas, disposiciones, amenazas o sanciones económicas (van Dijk, 2009). Ciertamente, el discurso desempeña “una función decisiva en la ‘elaboración del consentimiento’ (*manufacturing consent*) de los otros (Herman y Chomsky, 1988)” (van Dijk, 2009: 123).

El concepto de etnia sirve para englobar conglomerados de poblaciones humanas que comparten espacios y ambientes, comparten formas de vida, lenguajes. La etnia corresponde a la identificación de un grupo cultural específico referenciado a un ‘nosotros’. Las etnias se consideran como pueblos, sociedades que acontecieron en condiciones comunes de producción y en cuanto dichas condiciones no tienen carácter nacional (en el sentido de Estado-Nación), pero la particularidad étnica reside en la mantención de algún tipo de relaciones sociales comunitarias de producción, propiedad, apropiación o distribución de bienes, y en la pertenencia a organizaciones sociales de tipo comunitario (Najenson, 1982).

Finalmente, es menester puntualizar que todos los fenómenos hasta aquí expuestos se manifiestan en una espacialidad, o más precisamente, en un tipo particular de espacialidad: las fronteras, sean estas internas o externas. Dichas fronteras se entienden en sí mismas como procesos sociales

(Harvey, 1977) que se desarrollan en una intersección geográfica donde colindan dos o más Estados nacionales (Valdebenito, 2018). No obstante, también es posible aplicar lo anterior a procesos sociales desarrollados en escalas micro al interior de los respectivos Estados nacionales, desde las regiones y comunas hasta los barrios y vecindarios, ya que, “en tanto intersecciones geográficas, las fronteras son espacialidades construidas desde múltiples niveles escalares: local, regional, estatal, global, e inclusive transfronterizo, como ya lo propuso Jessop (2004) en los albores del siglo XXI” (Valdebenito, 2018: 290). Sumado a lo anterior, y siguiendo este enfoque, “ninguna frontera es idéntica a otra: porque han sido, y siguen siendo, procesos sociales específicos los que le otorgan una forma, contenido y comportamiento característico” (Valdebenito, 2018: 290). Y en tanto procesos sociales se encuentran en construcción dinámica y tensionada, dado que “el espacio se construye precisamente a partir de relaciones conflictivas y no exactamente pacíficas (Harvey 1977, 2013, 2014; Lefebvre 2014 [1970], 2013; Smith 1996, 2008a, 2008b)” (Valdebenito, 2018: 290). Todo lo anterior también se puede comprender bajo el concepto de ‘liminidad’ propuesto por Turner (1967, 1991) y que el teórico del poscolonialismo Homi K. Bhabha, en su introducción a *The Location of Culture* (1994), define en términos de que es en el surgimiento de los intersticios, la superposición y el desplazamiento de los dominios de la diferencia, que se negocian las experiencias intersubjetivas y colectivas de la nación, el interés de la comunidad o el valor cultural (Bhabha, 1994; 1996).

Conclusión

La interculturalidad es un fenómeno complejo que se debe analizar en sus múltiples dimensiones y escalas. A nivel individual, el ser humano está dotado de una estructura neurofisiológica que en su inte-

racción con el medio natural y social elicitará y desarrollará constelaciones actitudinales (cognitivas, emocionales y conductuales) que configurarán estructuras de personalidad que, por una parte correlacionarán con mayor o menor actividad de estructuras neurofisiológicas y, por otra, se manifiestarán dentro de un contexto social, posicionando a dicho individuo dentro de la sociedad en términos ideológico-políticos.

Desde una dimensión grupal, ciertas narrativas o marcos ideológicos dispuestos y adoptados constantemente afectan de *facto* características fisiológicas y psicológicas de las personas, configurando un *habitus*. De esta forma, actualmente la mayor parte del poder de los grupos dominantes es ejercido mediante la persuasión y la manipulación, antes que por coerción, mediante discursos que elaboran el consentimiento de los subalternos, mientras las relaciones sociales son relaciones de poder que se construyen, deconstruyen y reconstruyen a través de la historia.

Desde una dimensión global, interculturalidad y decolonialidad se comprenden como proyectos que se desarrollan en conjunto en una economía-mundo previamente organizada y jerarquizada en un ‘centro’ y una ‘periferia’, entre las que se establecen relaciones de intercambio desigual y de dominio. En consecuencia, a lo largo de la historia el espacio se ha construido a partir de relaciones conflictivas y beligerantes, por lo que las fronteras (en tanto espacialidades construidas desde múltiples niveles escalares: local, regional, estatal, global y transfronterizo) se configuran en sí mismas como procesos sociales.

Una interculturalidad y un verdadero diálogo intercultural deben dar cuenta de la situación de poder y asimetría en el cual se desarrollan para evitar ser cooptada e instrumentalizada por el poder hegemónico y el discurso de la cultura dominante. Este es el desafío planteado para generar estrategias de acción que puedan conducir

a establecer puntos de consenso y potencien situaciones y formas más igualitarias de vida.

AGRADECIMIENTOS

Los autores agradecen al Proyecto Mayor UTA 3735-16 de la Universidad de Tarapacá, Chile, y al Proyecto regular DICYT 031853DS de la Universidad de Santiago de Chile.

REFERENCIAS

- Abrams D, Hogg M (1990) *Social Identity Theory: Constructive and Critical Advances*. Harvester Wheatsheaf. Nueva York, EEUU. 297 pp.
- Allport G (1954) *The Nature of Prejudice*. Addison-Wesley. Boston, MA, EEUU. 537 pp.
- Alsina R (1999) *Comunicación Intercultural*. Anthropos. Barcelona, España. 219 pp.
- Bhabha H (1994) *The Location of Culture*. Routledge. Nueva York, EEUU. 333 pp.
- Bhabha H (1996) Culture’s in-between. En Hall S, Du Gay P (Eds.) *Questions of Cultural Identity*. Sage. Londres, RU. pp. 53-60.
- Bourdieu P, Wacquant L (1995) *Respuestas. Por una Antropología Reflexiva*. Grijalbo. México. 229 pp.
- Bourdieu P (2007) *El Sentido Práctico*. Siglo XXI. Buenos Aires, Argentina. 456 pp.
- Contreras A (2015) *El Límite es el Infinito. Relaciones entre Integración y Comunicación*. Ciespal. Quito, Ecuador. 224 pp.
- Descartes R (2011) *Descartes*. Gredos. Madrid, España. 872 pp.
- Estermann J (2014) Colonialidad, decolonización e interculturalidad. *Apuntes desde la filosofía intercultural. Polis 13(38)*: 347-368.
- Fein S, Spencer S (1997) Prejudice as self-image maintenance: Affirming the self through derogating others. *J. Personal. Soc. Psychol.* 73: 31-44.
- Fornet-Betancourt R (2010) Teoría y praxis de la filosofía intercultural. *Recerca 10*: 13-34.
- González C (2012) Caracterización del concepto cultura en la didáctica de las lenguas. *Rev. Invest. Crit. Estét.* 10: 84-108.
- Gracia Calandín J (2010) La interculturalidad en el quicio de la hermenéutica filosófica. *Recerca 10*: 101-120.
- Gramsci A (1980) *Notas sobre Maquiavelo, sobre la Política y*

- sobre el Estado Moderno. Nueva Visión. Madrid, España. 340 pp.
- Grosfoguel R (2005) The implications of subaltern epistemologies for global capitalism: transmodernity, border thinking and global coloniality. En Appelbaum RP, Robinson WI (Eds.) *Critical Globalization Studies*. Routledge. Nueva York, EEUU. pp. 283-292.
- Grosfoguel R (2007) Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas. En Castro-Gómez S, Grosfoguel R (Eds.) *El Giro Decolonial. Reflexiones para una Diversidad Epistémica más allá del Capitalismo Global*. Siglo del Hombre. Bogotá, Colombia. pp. 63-78.
- Hall ET (1950) *The Silent Language*. Doubleday. Garden City, NY, EEUU. 240 pp.
- Hamel RE, Sierra MT (1983) Dilogia y conflicto intercultural: La lucha por un concepto o la danza de los significantes. *Bol. Antropol. Amer.* 8: 89-110.
- Harvey D (1977) *Urbanismo y Desigualdad Social*. Siglo Veintiuno. Madrid, España. 341 pp.
- Harvey D (2013) *Ciudades Rebeldes: Del Derecho de la Ciudad a la Revolución Urbana*. Akal. Madrid España. 240 pp.
- Hogg M, Abrams D (2001) Intergroup relations: An overview. En Hogg MA, Abrams D (Eds.) *Intergroup Relations: Key Readings in Social Psychology*. Psychology Press. Filadelfia, PA, EEUU. pp. 1-14.
- Jost JT, Glaser J, Kruglanski AW, Sulloway F (2003) Political conservatism as motivated social cognition. *Psychol. Bull.* 129: 339-375.
- Jost JT, Federico CM, Napier JL (2009) Political ideology: Its structure, functions, and elective affinities. *Annu. Rev. Psychol.* 60: 307-333.
- Jost JT, Nam H, Amodio D, Van Bavel JJ (2014) Political neuroscience: The beginning of a beautiful friendship. *Adv. Polit. Psychol.* 35: 3-42.
- Jost JT, Stern C, Sterling J (2015) Ethos of conflict: A system justification perspective. En Halperin E, Sharvit K (Eds.) *The Social Psychology of Intractable Conflicts: Celebrating the Legacy of Daniel Bar-Tal*. Vol. 1. Springer. Nueva York, EEUU. pp. 47-59.
- Kearney M (1995) The local and the global: The anthropology of globalization and transnationalism. *Annu. Rev. Anthropol.* 24: 547-565.
- Lévi-Strauss C (1969) *Las Estructuras Elementales del Parentesco*. Paidós. Buenos Aires, Argentina. 288 pp.
- Linton R (1993) *Cultura y Personalidad*. Fondo de Cultura Económica. Santiago, Chile. 160 pp.
- López L (2009) Interculturalidad, educación y política en América Latina: Perspectivas desde el sur. Pistas para una investigación comprometida y dialogal. En López L (Ed.) *Interculturalidad, Educación y Ciudadanía. Perspectivas Latinoamericanas*. Plural. La Paz, Bolivia. pp. 129-218.
- Mc Luhan M, Powers BR (1995) *La Aldea Global*. Gedisa. Barcelona, España. 203 pp.
- Mignolo W (2007) El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. En Castro-Gómez S, Grosfoguel R (Eds.) *El Giro Decolonial. Reflexiones para una Diversidad Epistémica más allá del Capitalismo Global*. Siglo del Hombre. Bogotá, Colombia. pp. 25-46.
- Montero AS (2012) Los usos del Ethos: Abordajes discursivos, sociológicos y políticos. *Rétor.* 2: 223-242.
- Mosonyi E, González O (1975) Ensayo de educación intercultural en la zona arahuaca del Río Negro (Territorio Federal Amazonas-Venezuela). En Azares de Matos R, Ravines R (Eds.) *Lingüística e Indigenismo Moderno de América. Actas y Memorias del XXXIX Congr. Internacional de Americanistas*. Vol. 5. Instituto de Estudios Peruanos. 06-09/08/1970. Lima, Perú. pp. 307-314. <http://repositorio.iep.org.pe/handle/IEP/528>
- Najenson J (1982) Etnia, clase y nación en América Latina. *Bol. Antropol. Amer.* 5: 51-58.
- Nederveen-Pieterse J (2009) *Globalization and Culture: Global Mélange*. Rowman & Littlefield. Lanham, MD, EEUU. 196 pp.
- Ponty M (1993) *Fenomenología de la Percepción*. Planeta. Buenos Aires, Argentina. 476 pp.
- Quijano A (2007) Colonialidad del poder y clasificación social. En Castro-Gómez S, Grosfoguel R (Eds.) *El Giro Decolonial. Reflexiones para una Diversidad Epistémica más allá del Capitalismo Global*. Siglo del Hombre. Bogotá, Colombia. pp. 93-126.
- Sánchez-Melero H, Gil-Jaurena I (2015) Análisis interseccional y enfoque intercultural en el estudio de la ciudadanía y la participación. Consideraciones epistemológicas. *Diálogo Andino* 47: 143-149.
- Sidanius J, Pratto F (1999) *Social Dominance: An Intergroup Theory of Social Hierarchy and Oppression*. Cambridge University Press. Nueva York, EEUU. 403 pp.
- Sidanius J, Pratto F, van Laar C, Levin S (2004) Social dominance theory: Its agenda and method. *Polit. Psychol.* 25: 845-880.
- Stangor C (2009) The study of stereotyping, prejudice, and discrimination within social psychology. A quick history of theory and research. En Nelson T (Ed.) *Handbook of Prejudice, Stereotyping and Discrimination*. Psychology Press. Nueva York, EEUU. pp. 1-22.
- Stefoni C, Stang F, Riedemann A (2016) Educación e interculturalidad en Chile: Un marco para el análisis. *Estud. Internac.* 185: 153-182.
- Stiglitz J (2002) *El Malestar en la Globalización*. Taurus. Madrid, España. 315 pp.
- Stiglitz J (2004) Capital-market liberalization, globalization, and the IMF. *Oxon Rev. Econ. Policy* 20: 57-71.
- Tajfel H (1984) *Grupos Humanos y Categorías Sociales: Estudios de Psicología Social*. Herder. Barcelona, España. 412 pp.
- Trujillo F (2005) En torno a la interculturalidad: reflexiones sobre cultura y comunicación para la didáctica de la lengua. *Porta Linguarum* 4: 23-39.
- Turner V (1967) *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*. Cornell University Press. Nueva York, EEUU. 405 pp.
- Turner V (1991) *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Cornell University Press. Nueva York, EEUU. 213 pp.
- Valdebenito F (2018) Capitalismo, espacio y geografía en la frontera peruano-chileno contemporánea (segunda década del siglo XXI): hacia una escala de la urbanización fronteriza tacnoariqueña. *Rev. Chil. Antropol.* 37: 287-309.
- Valencia-Moya J (2018) Orientación a la dominancia social de las élites en Chile. *Inter-ciencia* 43: 372-378.
- Valencia-Moya J, Espinosa A, Jiménez-Benítez V, Romero JC (2018) Ideología, Identidad Nacional, Representaciones estereotípicas y valoración exogrupal: un estudio sobre las relaciones entre Perú y Chile. *Inter-ciencia*: 304-312.
- van Dijk T (2009) *Discurso y Poder: Contribuciones a los Estudios Críticos del Discurso*. Gedisa. Barcelona, España. 417 pp.
- Wallerstein I, Balibar E (1991) *Raza, Nación y Clase*. Iepala. Madrid, España. 359 pp.
- Wittgenstein L (2009) *Tractatus Logico-Philosophicus, Investigaciones Filosóficas sobre la Certeza*. Gredos. Madrid, España. 968 pp.
- Walsh C (2012) Interculturalidad y (de)colonialidad: Perspectivas críticas y políticas. *Visão Global* 15: 61-74.