

LA NECESARIA UTOPIA DE LA INTERCULTURALIDAD

Vivian Romeu (Coord.)



Direcció

José Luis Terrón, Universitat Autònoma de Barcelona

Comité académico

Carmen Echazarreta, Universitat de Girona

Mònika Jiménez, Universitat Pompeu Fabra

Jordi Farré, Universitat Rovira i Virgili

Gustavo Cardoso, OberCom

Rita Espanha, OberCom

Nelson Zagalo, Universidade do Minho

José Carlos Lozano, Texas A&M International University

Tanius Karam, Universidad Autónoma Ciudad de México

Laura Regil, Universidad Pedagógica Nacional

Angel Badillo, Universidad de Salamanca

Marta Martín, Universidad de Alicante

Vivian Romeu (Coord.) (2019): *La necesaria utopía de la interculturalidad*

InCom-UAB Publicacions, 19. Bellaterra: Institut de la Comunicació,
Universitat Autònoma de Barcelona.

ISBN: 978-84-121566-0-7

Institut de la Comunicació (InCom-UAB)

Universitat Autònoma de Barcelona

Campus UAB -Edifici N, planta 1. Despatx N-1003

E-08193 Bellaterra (Cerdanyola del Vallès)

Barcelona. Espanya

<http://incom.uab.cat>



ISBN: 978-84-121566-0-7

ÍNDICE

Presentación	5
I. La interculturalidad en su paradoja Cynthia Eugenia Pech Salvador	11
II. La empatía como estrategia intercultural en el cine. Una reflexión sobre la obra de Wong Kar-wai Blanca Edna Alonso Rosas	29
III. Implicaciones teórico-metodológicas y éticas de nuestro encuentro con la interculturalidad. La experiencia con las Naná Diana Minerva Espejel Alejandro, Víctor Faccio Lucero y Noemí Luján Ponce	49
IV. Interculturalidad, moralidad y utopía. Notas para una lectura biopolítica del futuro Vivian Leticia Romeu Aldaya	71

Presentación

I.

Hace algunos años, Hugo Zemelman planteaba una convocatoria necesaria para las ciencias sociales. Su tesis apelaba, desde estos marcajes, a la necesidad de la utopía, concretamente de un lenguaje utópico como metadiscurso que pusiera en el centro del discurso de la ciencia a la utopía. El sociólogo chileno, y también epistemólogo de la ciencia, se refería en aquella ocasión a lo que nombró como un problema de las ciencias sociales contemporáneas, ancladas en un discurso tecnológico intelectual incapaz de entender la preeminencia del pensar sobre el hacer en la ciencia.

Esta incapacidad de pensar, según Zemelman, se asociaba también con la incapacidad de poder nombrar siquiera lo necesario, lo indeterminado, lo potencial. Para el autor, el nuevo giro de la historia hacia derroteros menos esencialistas y decididamente relacionados con la aleatoriedad, imponía una perspectiva de análisis científico sobre la realidad que diera cuenta de la necesidad de un pensar utópico.

Este pensar, descrito por él a partir de lo que consideró desde su propuesta de la conjunción de lenguajes en el discurso de la ciencia contemporánea, permitió referir a la utopía como un nuevo discurso. Zemelman fue sumamente enfático respecto de que este nuevo discurso debería poner al centro a la utopía como sustantivo, desechando las aproximaciones conceptuales que hacían y aun hacen de ella una mera adjetivación.

La sustantivización de la utopía deja de lado, en su perspectiva, las acepciones valóricas o éticas para dar paso más bien a una lógica de la construcción del concepto de utopía que se recupera desde el enunciado mismo del sujeto en relación con el sujeto. Desde estas lindes filosóficas, la utopía no puede seguir siendo algo posible o deseable “per se”, sino más bien algo objetivamente posible, es decir, posible en función de condiciones históricas determinadas que hacen posible, a su vez, su propia posibilidad.

Así, según el autor, la utopía alcanza un estatuto de necesidad que se implica necesariamente en la naturaleza misma de la gnoseología del sujeto pensante; por ello, la utopía debe formar parte necesariamente del presente, en tanto sólo puede ser vital desde lo histórico-indeterminado como potencial. ¿Potencial para qué?, se preguntaría Zemelman. Pues para pensar, contestaría presuroso.

Esta breve introducción al concepto de utopía tal cual aquí lo manejamos abre una posibilidad para analizar desde él los tiempos presentes. En este libro, hemos intentando recuperar el potencial utópico de la interculturalidad como necesidad de un pensar ante la indeterminación del futuro. Se trata, como se ha podido ver, de un potencial que es tanto ético (desde la problemática moral sujeto-sujeto) como necesario en tanto imperativo gnoseológico (desde la problemática del pensar sujeto-sujeto, en tanto es el sujeto quien piensa incluso al objeto como objeto).

Desde estas premisas de partida, referir al futuro en tanto pensarlo, no disminuye ni un ápice al presente, mucho menos evade sus problemas y retos. La necesaria utopía de la interculturalidad apela más bien, en ese sentido, a una sustantivación de la utopía y del pensar utópico como potencial para interpelar el presente de la interculturalidad como forma de vida civilizatoria. Así, tal y como lo hemos venido planteando, la interculturalidad se implica como teleología de la vida.

Pero hay que tener en cuenta que una teleología que no se encamine hacia un orden civilizatorio fragmenta la naturaleza misma de la evolución biológica e histórica del ser humano. Y no se trata aquí de apelar a la religión como respuesta teleológica del mundo, o bien a las teorías y enfoques sobre la evolución que hacen de esta un sucedáneo de la idea de progreso en los términos tecnológicos que la Modernidad contribuyó a fundar. Más bien, la tesis que aquí se sostiene halla su razón de ser en una idea de progreso acotada a aquello que implique dignidad y respeto por la vida, no sólo la humana, sino de y por la vida en general. En ese sentido, el progreso evolutivo tiene una fuerte carga biológica, y también una fuerte impronta civilizatoria, del orden del buen vivir generalizado al interior de la relación sujeto-sujeto.

Si en el caso humano esta relación estaría signada prevalentemente por la ética, en el orden natural la relación sujeto-sujeto lo estaría por la incertidumbre y la indeterminación de la historia y su devenir. La realidad es azarosa y nosotros formamos parte en dicho azar. Nuestras prácticas, nuestras acciones y pensamientos llevan una responsabilidad implícita en el devenir histórico del que somos partícipes, y esto debe estar claro para nosotros como científicos sociales y como personas.

La fórmula civilizatoria de la Modernidad ha puesto a la razón en tanto pensar en el centro de su propia fundamentación, pero si no procuramos un pensar utópico que desdeñe los determinismos, esta razón carece de razón, e incluso de incentivos, para pensar el futuro. En ese sentido, la razón conserva en su mero foco a la razón misma porque es a través de la razón, y del esfuerzo por pensar utópicamente, es decir, por pensar lo que está dándose en el presente desde la impronta de lo dándose como necesario en lo indeterminado, que podemos pensar proyectivamente.

Esto es lo que nos parece más importante del planteamiento de Zemelman para el objetivo y la pretensión de este libro, donde la interculturalidad se plantea justamente como utopía, es decir, desde las configuraciones teóricas y prácticas de un pensar utópico. Por ello, la interculturalidad como pensar utópico invita al pensamiento sobre lo indeterminado, sobre lo que no está garantizado que se dé, sobre la relación gnoseológica que impulsa el sentido de la vida como búsqueda del sentido del propio vivir, el *para qué* de la vida misma.

Si nos pensamos como humanos en tanto materia pensante, la razón adquiere aquí un sentido de vida verdaderamente importante e insoslayable puesto que se articula en la misma esencia de la vida como motor de esta. Una vida humana sin pensamiento elude la responsabilidad natural de la vida misma en tanto vivir; de ahí la comprensión de un vivir azaroso e indeterminado, ajeno a los constreñimientos de la finitud que conformamos, es un vivir que nos acerca al carácter biológico, natural, del pensar.

Dentro de estos marcos, parece quedar claro que el pensar —básicamente en el caso humano— es una más de las funciones vitales para gestionar la vida y la sobrevivencia con fines adaptativos,

y concretamente, para fines morales adaptativos que son los fines que desde el plano simbólico garantizan la reproducción biológica de la especie humana. Sin embargo, a diferencia de otros animales sociales, los seres humanos poseemos un grado de consciencia que se cree hasta ahora superlativo porque no sólo somos conscientes de lo que nos rodea (incluyendo aquí al otro diferente), sino que también somos conscientes de nosotros mismos, de nuestra existencia espacio-temporal y de nuestras acciones y pensamientos en ella. Los seres humanos sabemos que nuestros actos tienen consecuencias pues poseemos la capacidad de pensarnos a nosotros mismos, de ser autorreflexivos.

Es esta capacidad la que nos ha proporcionado el sustento moral de nuestras vidas, ceñido básicamente en términos biológicos a la supervivencia de la especie humana, a su vez orientada a través de principios y mecanismos de cooperación, de solidaridad, de ayuda mutua. No obstante ello, la vida particular de los individuos desde la cual los imperativos de especie se soslayan, deja ver el egoísmo que sin tachaduras morales añadidas, recrea mecanismos y principios de competencia necesarios, y a veces, pertinentes e incluso loables también en este camino imperativo que es el vivir.

Así visto, la vida toda sucede a través de oscilaciones entre cooperación y competencia, donde la cooperación puede pensarse como el impulso colectivo de la vida, y la competencia como impulso individual. Pero en tanto seres sociales, es decir, necesitados del otro para gestionar nuestra propia vida individual, los humanos estamos destinados biológicamente a privilegiar los mecanismos y principios cooperativos que garanticen nuestra supervivencia colectiva. En estos tiempos, al parecer, andamos desbocados por el camino contrario.

Si entendemos la interculturalidad como un pensar sobre la vida cooperativa, solidaria, damos con ello un paso hacia adelante en la comprensión de su importancia para la supervivencia de la especie; por ello la interculturalidad se instala –tal cual aquí se pretende– como un pensar utópico que, consciente de lo indeterminado de la vida, y no sólo de la historia o del presente, apele hoy en día al esfuerzo por centrar la atención en el futuro, ese futuro que por más que se piense que no, no está – ni puede estar– garantizado en lo absoluto porque depende de nosotros mismos, de nuestras acciones y pensamientos en el presente.

Hoy vivimos un periodo de competencia social voraz, casi lastimosa. Hay muestras y ejemplos cotidianos de exacerbación de la violencia y las desigualdades, hay exclusión, hay odio, hay discriminación, humillación, rapiña, hay muerte y falta de voluntad para comprender que somos distintos y que la diferencia toda, aunque aquí nos hemos enfocado más bien a la cultural, es parte constitutiva de lo vivo. La norma natural no es lo homogéneo, sino la diversidad, y sobre este principio de diversidad hemos de postular nuestra supervivencia no sólo biológica sino social, simbólica, cultural... ideológica al fin y al cabo, en términos esencialmente cooperativos. Es esto lo que se infiere de la apuesta conceptual que aquí se hace sobre la interculturalidad como utopía, no como posibilidad *per se*, sino como una posibilidad de construirla, aquí y ahora, desde el presente, a través de nuestros propios actos y pensamientos.

Una utopía intercultural como la que aquí se propone tendrá que apelar necesariamente a una racionalidad sensible, a la imbricación –también natural, pero pocas veces entendida– entre razón y emoción, entre vivir y pensar. O más: a hacer del pensar racional-sensible un modo de vida,

pues es desde este pensar que experimentamos al mundo, al otro y a nosotros mismos; de ahí su papel, su rol o función gnoseológica –ontopistemológica- en la sobrevivencia.

Este pensar utópico, que en nuestro caso se devela como pensar intercultural, supone entonces una apuesta por el otro como sí mismo y viceversa, es decir, una vuelta a las raíces de lo semejante no sólo en términos garantistas, sino –y diríamos también que sobre todo- en términos del otro por el otro, y por uno mismo. Este es el principio elemental para la observancia de los derechos, pero también, y de manera concreta, es el principio fundacional de la vida social.

La necesidad de la utopía intercultural adviene así como una necesidad vital frente al otro semejante, una necesidad de comprender su finitud desde la comprensión de la nuestra, sus limitaciones desde la asimilación de nuestros propios límites –especialmente los gnoseológicos-, su diferencia a partir de comprendernos como individuos únicos y a pesar de ello iguales, en tanto miembros de la misma especie; o desde un punto de vista maximalista: en tanto seres que compartimos el mundo, viviendo, y en el caso de nuestra especie, pensando. Pensar para poder vivir, porque sobre todo en los humanos vivir la vida es –literalmente- pensarla.

II.

Este libro presenta reflexiones que nos han parecido importantes para ejemplificar el propósito que conlleva, que es el de abrir el debate en torno a lo que entendemos y vislumbramos a favor de la necesidad de comenzar a pensar el proceso mental y civilizatorio desde el que creemos debe orientarse el sentido de refundación de la Modernidad a partir de la convergencia, ahora posible, del aspecto quizá más positivo que haya tenido la irrupción crítica posmoderna: la reivindicación de los derechos ampliados en el panorama simbólico de la cultura contemporánea.

El libro pretende posicionar el tema de la utopía como un tema del futuro, estrechamente vinculado a la diversidad y la diferencia cultural como ejes constitutivos de la interculturalidad desde un escenario garantista, y plausible de insertarse en la agenda pública de la política social contemporánea. Este enfoque parte de entender la cultura en su acepción macro (sentido de nación) y micro (desde las diferentes identidades socioculturales que cohabitan en un mismo espacio social), como instancia multicultural desde donde se hace necesario garantizar la gestión de la pluralidad y la diversidad social y cultural en todos sus frentes, en el marco de un ideal civilizatorio que no solo las garantice, sino que también las promueva.

En ese sentido, este libro reúne cuatro textos en torno a la reflexión teórica y epistemológica sobre los fenómenos que atañen al tema de la interacción entre culturas desde una perspectiva intercultural. En todos ellos se halla la impronta de un proyecto político como figura conceptual por excelencia para la concreción de un ideal civilizatorio que articule teoría y praxis en nuestro devenir contemporáneo en pos de un mundo mejor para todos.

A propósito de lo anterior, el libro se organiza a través de la exposición de cuatro textos académicos. Como primer texto está el magnífico artículo de Cynthia Pech *La interculturalidad en su paradoja*, que señala con gran claridad no sólo los recovecos empíricos donde la interculturalidad se asienta en los tiempos presentes, sino que también alude a las contradicciones mismas del término y sus ponderados de buena voluntad. El texto de Pech nos posiciona en un entramado de

reflexiones que es necesario tener en cuenta y hacer para poder mirar con claridad un futuro que se antoja difícil de predecir. La autora hace suya la ética universal de Benhabib en un intento por ofrecer una respuesta o salida al problema de los fundamentalismos nacionalistas, étnicos, religiosos o de cualquier otro tipo que cohabitan, un poco paradójicamente, junto al paradigma de los derechos, en este siglo XXI. Desde una visión crítica sobre el aspecto del diálogo intercultural, ajeno a los indeseables trazos del poder, Pech reconduce sus argumentos hacia una postura ética universalista, de raigambre moderna, desde donde considera es posible anidar un ideal de reciprocidad, respeto y reconocimiento del otro, entre todos.

Le sigue el interesante texto *La empatía como estrategia intercultural en el cine. Una reflexión sobre la obra de Wong Kar-wai*, de Blanca Alonso. Se trata de un texto que desde el análisis cinematográfico logra permear la reflexión sobre la interculturalidad de aspectos emotivos, sensibles y estéticos, insoslayables en la opinión de la autora en una visión de la otredad. El texto de Alonso coloca una discusión pertinente sobre cómo el tema de la interculturalidad se halla inmerso en algunos productos culturales como los filmes, apuntando por medio de ellos a la transformación necesaria de nuestros referentes culturales asociados, expresados y usados en la cotidianidad.

El tercer texto que compone este libro es, por su naturaleza honesta y autorreflexiva, uno sumamente relevante. Tiene por tema a la interculturalidad misma, a partir de la reflexión de un grupo de investigadores en torno a sus experiencias interculturales con las Naná de Michoacán. Este texto, que configura un acercamiento a la relación entre interculturalidad y poder, permite recuperar la utopía intercultural desde lo que los autores denominan una interculturalidad crítica, centrada en la desconstrucción de las relaciones de colonialidad a través del diálogo persona-persona. Así, *Implicaciones teórico-metodológicas y éticas de nuestro encuentro con la interculturalidad. La experiencia con las Naná*, de Diana Espejel, Víctor Faccio y Noemí Luján, describe una ruta de acción tanto como de reflexión en torno a la experiencia intercultural.

Por último, se halla el texto que escribe una servidora, cuyo título *Interculturalidad, moralidad y utopía. Notas para un lectura biopolítica del futuro*, apela a las bases epistemológicas, conceptuales y metodológicas necesarias para fincar las premisas que explican a la interculturalidad como un esfuerzo. En ese sentido, el artículo intenta explicar cómo la interculturalidad representa una opción utópica civilizatoria imprescindible para la concreción de un mundo mejor en las circunstancias actuales de nuestras sociedades contemporáneas, repletas tanto de solidaridad y sentimientos que apelan a la inclusión, la equidad, la justicia y los derechos, como rebosantes también de odios, fundamentalismos nacionalistas, exclusiones, visiones irreconciliables de la diferencia, la ajenidad, el/lo otro. El texto se desprende de una reflexión sobre el carácter normativo de la necesidad de la interculturalidad como utopía, pero lo hace desde una perspectiva de análisis que combina, articulándolas, aspectos de la biología y la cultura.

En aras de reintegrar el conocimiento científico a la sociedad, esperamos sinceramente que este esfuerzo colectivo pueda ser útil a los estudiosos de la interculturalidad y la comunicación intercultural tanto como para quienes sólo las ejercen. Este es un libro que, en ese sentido, ha pretendido poner el acento sobre la imperiosa necesidad de pensarnos como sujetos finitos, delimitados por el tiempo y el espacio de nuestra existencia histórica y presente, pero responsables innegables del devenir que ayudamos a construir a través de nuestras prácticas y sus resultados.

Los alcances actuales de la problemática de la exclusión, la discriminación y la falta de reconocimiento del otro, placean la magnitud de estas problemáticas que en pleno siglo XXI nos siguen señalando sin piedad, parafraseando a Nussbaum, las lindes de la fragilidad del bien y la importancia de andar más que juntos, articulados, en el camino que se abre desde nuestra responsabilidad con respecto a la historia, el presente y el futuro de la civilización humana.

Vivian Romeu.

I. La interculturalidad en su paradoja

Cynthia Pech Salvador¹

1. Introducción

En este ensayo me interesa reflexionar básicamente sobre la interculturalidad y sus paradojas en el contexto de la multiculturalidad. Me interesa dar una aproximación sobre la interculturalidad como respuesta/propuesta a la multiculturalidad que logre la simetría y el entendimiento entre los sujetos de grupos culturales diversos; pero sobre todo, me interesa dar cuenta de cómo la lucha por el reconocimiento de la diferencia cultural pone en jaque el principio fundamental de la interculturalidad: la comunicación en términos de la puesta en común pues no toma en cuenta, en términos reales y con el grado de importancia que supone, la dimensión del poder presente en las interacciones interculturales (Rizo y Pech, 2017) que eviten creer ingenuamente en que el ingrediente clave de la interculturalidad es la buena voluntad —en la llamada disposición a la diferencia— de los interlocutores en situación intercultural.

Cada vez estamos asistiendo a ver conflictos con denominación intercultural que suponen la ruptura de un cierto orden civilizatorio que repercute, mediante la reiteración mediática, en las interacciones sociales entre los sujetos como si las relaciones violentas brotaran por generación espontánea. La cuestión no es tan simple y los seres humanos, en nuestras propias condiciones existenciales, estamos atravesados por desigualdades sociales que están siempre exponiéndonos a tensiones que pueden llegar a ser conflictos. En medio de todo ello está la palabra, pero sobre todo, el respeto. La palabra y el respeto vienen de la mano. ¿Cómo voy a escuchar, entender al que no soy yo si no lo considero como alguien que puede ser como yo? Al final, hay algo en la diferencia que nos hace parecernos aunque nos neguemos a aceptarlo, y eso es lo que podemos compartir. No se trata de una cuestión esencialista, sino pragmática: todos necesitamos comunicarnos². Sin embargo, pretender que nos podemos entender sin malentendido alguno, es una ilusión (Rizo y Pech, 2017: 31). Hay que tener en cuenta que en toda interacción entre personas que se reconozcan como distintas, el poder, la incertidumbre y el conflicto están potencialmente presentes y lo que queda es saber/aprender a gestionarlos.

¹ Profesora-Investigadora de la Academia de Comunicación y Cultura de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Doctora en Filosofía por la Universidad de Barcelona, España y licenciada y maestra en Ciencias de la Comunicación, por la UNAM. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores (SNI-CONACYT). Es miembro del Consejo Editorial de Andamios, Revista de Investigación Social y de la Asociación Mexicana de Investigadores de la Comunicación (AMIC). Es coautora de Interculturalidad, miradas críticas (InCom, 2014) y Manual de Comunicación Intercultural (UACM, 2016) y autora de Fantasmas en tránsito, prácticas discursivas de videastas mexicanas (FONCA-UACM, 2009). cynthia.pech@uacm.edu.com

² Veámoslo así, los seres humanos necesitamos comunicarnos y para ello hemos aprendido, en el transcurso de lo que llamamos la humanidad, de estrategias para ello. Y los valores universales, con sus derechos y obligaciones, han establecido, queramos o no, la puesta por un orden (civilizatorio) que no siempre es armónico.

Hablar de interculturalidad es hablar de comunicación y de ética. La interculturalidad es relacional, es decir, no puede existir si no hay interacción. En cuanto a la ética, la interculturalidad pugna por la negociación y el diálogo, es decir, por la disposición que deben tener los sujetos pertenecientes a colectividades culturales distintas para establecer acuerdos mutuos, en ese sentido, la disposición hacia lo diferente enfatiza una condición ética (y universalista) que debemos compartir los sujetos implicados en el ejercicio de la interculturalidad. La interculturalidad no es algo dado sino que como aspiración posible, es un proceso que debe construirse, mediante el aprendizaje, de manera subjetiva y en términos de relaciones con miembros de la propia cultura y con miembros de culturas distintas a la nuestra. Perseguir la posibilidad que contiene toda utopía es difícil, escribir sobre su posibilidad pareciera no serlo y por ello, vale la pena arriesgarse.

Esta reflexión está dividida en cinco partes, en la primera trato de establecer la viabilidad de pensar/hablar de la interculturalidad hoy, y sobre todo aclarar el sentido que tiene como posibilidad que apuesta no por el orden civilizatorio, sino por la armonía entre los seres humanos; en la segunda, ofrezco el contexto del multiculturalismo para entenderlo; en la tercera parte, intento dar cuenta de los desafíos de la interculturalidad a partir de un ejemplo de reivindicación cultural: la identidad chicana en la construcción de “la nueva mestiza”, de Gloria Anzaldúa. En la cuarta parte, ofrezco un acercamiento a la propuesta de la ética intercultural y su apuesta como ética universal y en la quinta parte, a modo de consideraciones finales, ofrezco una serie de reflexiones, desde mi experiencia, en torno a lo expuesto en este ensayo. Aclaro que mi intención es la de ofrecer algunas pistas de una reflexión que es inacabada y que siempre mira hacia la necesaria utopía, porque “sin intercambio de conocimientos no se crea riqueza nueva” (Mernissi, 2004: 18)

2. Pensar la interculturalidad

Hay que pensar y repensar la interculturalidad. Sobre todo en estos tiempos en que su uso banaliza su propia apuesta por el diálogo y relativiza su potencia relacional. Ejemplo de ello es lo que sucede en Europa y en los países con migración internacional, donde la interculturalidad hace referencia a las políticas sociales que buscan la integración de los inmigrantes en las sociedades receptoras que casi por regla general, quedan contenidos en las propias comunidades culturales que operan como pequeños guetos, tal cual el barrio belga de Molenbeek, en donde habitan mayoritariamente ciudadanos de origen magrebí, que desde los atentados de París en noviembre de 2015 ha sido directamente vinculado con el terrorismo internacional y de donde según los medios —que repiten enfáticamente— han salido un gran número de jóvenes que se unen al yihadismo del Daesh. Sin embargo, los jóvenes musulmanes del barrio, jóvenes que trabajan y viven una vida cotidiana como cualquiera, señalan que sufren estigmatización, discriminación y racismo cultural³ por parte de la sociedad “blanca” belga (Carbajosa, 2016). Por su parte, en México, como en

3 El racismo cultural se asienta sobre la idea de una diferencia irreconciliable entre la cultura occidental y la cultura de origen de los inmigrantes que tiene como opciones regresar a su lugar de origen, asimilarse a los valores del país a donde llegan o caer en la marginación y en la segregación impuesta por la cultura receptora.

otros países latinoamericanos, la interculturalidad se asocia a la presencia de los pueblos indios en contextos nacionales excluyentes que pese a no quererlo, siguen adoptando políticas de corte asimilacionista y no incluyentes que les permita superar la marginación y las desigualdades económicas, sociales y políticas de la que son objeto.

Ambos ejemplos pueden considerarse como emblemáticos para el estudio de la interculturalidad, pero también, para acercarnos a las grandes paradojas que la interculturalidad contiene. La investigación sobre los procesos interculturales desde la comunicación, señala que los que se consideran forasteros o extraños, deben esforzarse por adaptarse, integrarse o asimilarse y que frente a los nativos o la sociedad receptora, las interacciones son por lo general, asimétricas y en donde frente al resto, al “nosotros”, siempre serán los “otros”. Si lo vemos en términos lingüísticos, en el “nosotros” difícilmente caben los “otros”, lo cual convierte el asunto en una paradoja, por un lado plantea un problema, y por el otro se convierte en una utopía (Onghena, 2014: 104). Un problema, porque el “nosotros” incluye siempre a un “yo” que difícilmente incluye al otro, y una utopía porque cuando se usa el “nosotros”, primera persona del plural, se cree que incluye a todos los demás y esto no es tan cierto. La lengua configura el pensamiento y el pensamiento habla de nosotros, de nuestra cultura, cuando se hace palabra compartida.

La diferencia cultural no la hace sólo la adscripción étnica o nacional, como comúnmente suele entenderse, sino otros componentes que engloban lo social-cultural y marcan factibles diferencias que pueden suscitar los conflictos interculturales entre sujetos de grupos culturales distintos. La religión, la diferencia sexo/género, la clase social o la diferencia generacional, además de la migración, y la lengua, pueden ser considerados como elementos socioculturales factibles de suscitar conflicto. Lo anterior hay que matizarlo, ya que el relativismo cultural hace creer que cualquier persona, incluso dentro de un mismo grupo cultural, puede establecer una relación o vivir un conflicto intercultural por el simple hecho de ser otra persona –diferente– y eso no es así.

La interculturalidad se define como “cualquier situación comunicativa donde interactúan al menos dos personas procedentes de matrices culturales-geográficas distintas. Algunas definiciones ponen énfasis en el momento concreto en que se pone de manifiesto la habilidad para negociar significados culturales en la interacción comunicativa” (Rizo y Pech, 2017: 26) y otras, creen que el contacto es ya en sí una situación intercultural. Hay que tenerlo claro, la interculturalidad es comunicación interpersonal que se da –en un contexto multicultural– entre personas con referentes culturales tan distintos como para auto-percibirse como diferentes y que se espera lleguen a una comprensión mutua. En este sentido, hay que tener cuidado de no caer en el relativismo cultural, desde el cual se plantea que las diferencias son tales que los grupos culturales deben considerarse como islas impenetrables y desconocidas que nadie ajeno a ellas puede caminar. En este sentido, lo que la interculturalidad persigue es tender puentes entre las islas. De manera que “los puentes interculturales han de sostenerse sobre nuestra experiencia y sólo a partir de ella es legítimo edificar la abstracción y la construcción conceptual” (Esquirol, 2005: 12) sobre lo que somos en relación con nosotros y los otros.

Otra cuestión que hay que tomar en cuenta en torno al uso del término de interculturalidad es el grado de sinonimia que se le adjudica con los términos de multiculturalidad y pluriculturalidad. Creer que porque grupos culturalmente distintos coexistan en un mismo espacio sin ninguna interacción es interculturalidad, es caer en un error. Ese hecho se refiere a la multiculturalidad. En cuanto a la pluriculturalidad, desde un enfoque del interaccionismo simbólico, “toda cultura es pluricultural. Es decir, se ha ido formando, y se sigue formando, a partir de los contactos entre

distintas comunidades de vidas que aportan modos de pensar, sentir y actuar. Evidentemente no todos los intercambios culturales tendrán las mismas características y efectos. Pero es a partir de estos contactos que se produce el mestizaje cultural, la hibridación cultural” (Rodrigo, 2000: 3), o en palabras de Bonfil Batalla (1994), la simbiosis de culturas.

Para Grimson, las identificaciones culturales dentro de un mismo espacio, en este caso, el Estado-Nación, son procesos relacionales determinados históricamente y deben ser vistos como constructos sociales y no como cuestiones naturales o esencialistas. Asimismo, “la producción de la diferencia es constitutiva de toda *relación de desigualdad*. Por tanto, no hay identidad fuera de *relaciones de poder*” (Grimson, 2004: 34). Para el autor, el Estado-Nación es un campo de interlocución en el que los actores y grupos culturales se posicionan como parte del diálogo y el conflicto con otros actores y grupos culturales (Grimson, 2004:41), y en donde lo que se pone en juego es la disputa por los sentidos y la construcción socio-discursiva de la identidad. Para Grimson, “toda lucha social es en una de sus dimensiones una disputa sobre los sentidos de las identificaciones en juego en el proceso” (2004: 45).

Desde este orden de ideas, más que ser manifestación de un grupo humano, la cultura debe entenderse “como conjunto de disposiciones, valores, conductas, apreciaciones, imaginarios, representaciones, etcétera, que configuran nuestro ser, estar y actuar en el mundo” (Rizo y Pech, 2017: 23). Para Giménez, existe una clara relación entre cultura e identidad pues esta última “es el resultado de un proceso de identificación en el seno de una situación relacional” (2002: 60) a partir de la cual, los sujetos asumen un sentido de pertenencia, interiorizan la cultura y desde donde los sujetos existen como agentes sociales. La identidad es cambiante y se ancla en el grupo social con el que el sujeto se identifica. Como construcción simbólica, la identidad opera como forma de categorización de lo social y por ello, desde donde el individuo se auto-percibe y percibe al “otro”.

En los actuales escenarios donde se persigue la interculturalidad, la convivencia es ambivalente pues posiciona a los sujetos en situaciones de desigualdad –el otro, frente al nosotros– y al mismo tiempo, posiciona las reivindicaciones de derechos de las minorías para subsanar dichas desigualdades. Los estudios en torno a la comunicación intercultural, han dado cuenta que la comunicación eficaz puede conseguirse, sin embargo, las relaciones comunicativas siempre estarán marcadas por elementos extralingüísticos, por el condicionamiento social que los sujetos expuestos a una situación comunicativa intercultural traen consigo desde su cultura de origen, además de las propias condiciones en que se da dicha interacción. Creer que la buena voluntad para comunicarse y conseguir acuerdos comunes es factible, es sin duda una de las paradojas de la interculturalidad, en el sentido de que esta visión no considera elementos fundamentales más allá de la necesidad de la comunicación. Pero existen otras disciplinas que señalan a la comunicación como central para lograr la interculturalidad. Por ejemplo, la filosofía política, postula que la clave para el establecimiento de normas concretas para una buena convivencia es el diálogo intercultural.

3. El multiculturalismo en contexto

Desde las últimas décadas del siglo XX, hemos vivido un marcado surgimiento de nuevas formas de política identitaria y de reivindicaciones culturales que, sin duda, han complicado y exacerbado

do las contradicciones entre los principios universalistas del Estado-Nación y la lucha por el reconocimiento de las llamadas identidades culturales, situación que consecuentemente ha generado una dinámica social que al mismo tiempo que persigue la integración global, provoca la desintegración sociocultural. Prueba de ello son los movimientos indígenas surgidos en América Latina tras el conflicto zapatista mexicano de 1994, las reivindicaciones culturales de las minorías étnicas de las nacientes repúblicas independientes de la extinta Unión Soviética durante la década de los noventa, el resurgimiento de los movimientos nacionalistas que tiene, como ejemplo vigente, el movimiento pro-independencia catalán de los últimos tiempos; situaciones, todas, que han obligado a repensar el papel de las minorías culturales como sujetos históricos y ciudadanos con derechos.

Para muchos, la política de la diferencia representa una amenaza para la democracia liberal, para otros no, pues existe la creencia que es posible que muchas de las reivindicaciones de los grupos étnicos y nacionales pueden ser atendidas desde los principios de la libertad individual y justicia social. Se ha de enfatizar, no obstante, que tal y como advierte Kymlicka (1996), no a todos los grupos les mueve el afán de justicia, sino el odio y la intolerancia, lo que apela a que la voluntad, como principio fundamental de la convivencia, no signifique nada. Pero además, se ha visto que algunos grupos minoritarios que consiguen el reconocimiento de sus derechos, pueden aplicar medidas de discriminación positiva que, desde mi perspectiva, no abonan a diluir la desigualdad, sino a reproducirla⁴.

En América Latina, como ya he mencionado, la política de la diferencia tiene cierta especificidad que hay que tener en cuenta pues las identidades étnicas no cohabitan de forma pacífica en un espacio social, sino que lo hacen de forma conflictiva con los actores sociales, incluido el Estado (Giménez, 2000). Así, los problemas interétnicos suceden en espacios de contacto entre la sociedad occidental y los pueblos indígenas que no están ajenos al conflicto, pero además, el carácter de grupo étnico se contrapone al de “nación” y ello ha hecho que se reflexione sobre la configuración específica latinoamericana no en términos del Estado-Nación occidental, sino desde un Estado-Etnia que posibilite la inclusión de la diversidad de los grupos étnicos, incluido el mestizaje cultural, en donde los usos y costumbres, como la justicia recuperativa –no la punitiva– y el mandar obedeciendo, por ejemplo, irían más acorde con los valores propios de los pueblos indios⁵.

4 Por discriminación positiva puede entenderse la aplicación de acciones que buscan favorecer a grupos que históricamente han sufrido discriminación y cuyo principal objetivo es la de reconocerlos como sujetos con derechos con la finalidad de disminuir la brecha de desigualdad social. Sin embargo, en la práctica, es muy cuestionable ya que aunque se busque la equidad suelen reproducir la injusticia y la discriminación ante quienes históricamente los/las discriminaban. Cuando escribo esto pienso en lo que sucede en el Metro de la Ciudad de México con los vagones destinados a las mujeres o los autobuses llamados “Atenea” que son para uso exclusivo de las mujeres y que fueron concebidos como espacios “libres de acoso”. Lo que ha sucedido es que si algún sujeto hombre llega a subirse a esos vagones o autobuses, son denostados y tratados con violencia. Desde mi perspectiva, la separación no resuelve el problema de fondo: no por separar dejará de existir el acoso masculino, no con el espacio libre de acoso va a desaparecer la violencia y el machismo invisible que viaja, incluso, en las propias mujeres. Es un hecho que las mujeres hemos ganado reconocimiento y visibilidad, pero a la vez, ello ha hecho crecer un resentimiento masculino –que algunas mujeres también comparten– y que se hace explícito en la palabra “feminazi”.

Hoy en día, la mayoría de los países son culturalmente diversos y por tal motivo, se hacen visibles las contradicciones que trae consigo el multiculturalismo y el pluralismo cultural desde donde se configuran. Sin duda, “la manifestación de la interculturalidad es motivo de conflictos y de procesos sociales que plantean retos de convivencia, tanto en el seno de los estados como en el ámbito internacional. Si por un lado, la red global es el conducto de valores que se entienden universales, por otro lado, los contextos locales son los receptáculos de la diferencia cultural y se constituyen como un espacio de lucha y de contradicciones culturales.” (Solís Domínguez y Martínez Lozano, 2014: 26).

Dos cuestiones importantes a considerar es que la multiculturalidad entendida aquí alude a contextos donde las relaciones son asimétricas y están estructuradas jerárquicamente a partir de relaciones de dominación/subordinación. En este sentido, me refiero a que las relaciones están mediadas por el poder. Asimismo, la multiculturalidad no sólo alude a contextos con presencia exclusivamente de grupos étnicos o nacionales diversos, sino a colectividades diferenciadas entre sí ya que en cada una de ellas sus integrantes comparten identificaciones y valores que los visibilizan en la esfera pública.

Como vemos, la multiculturalidad se presenta como un escenario en donde los conflictos y las tensiones culturales se hacen patentes, se exacerbaban las diferencias y se auspicia cualquier reivindicación en aras de la diversidad. Pero también, los contextos multiculturales son contextos estructurados jerárquicamente, en donde lo nativo/hegemónico o mayoría se posiciona sobre el forastero/subordinado o minoría, es decir, las relaciones se establecen de manera asimétrica. Muchos son los ejemplos de sociedades multiculturales (Ver Fotografía 1) en donde las tensiones culturales entre individuos de diferentes grupos han generado conflictos, aunque el terrorismo internacional es, hoy por hoy, su más estridente expresión. En este contexto se enmarca la interculturalidad como propuesta que puja por el diálogo y la negociación de la diversidad y la diferencia cultural en pro del bien común que muchas veces pareciera no serlo. Sin duda, los planteamientos del multiculturalismo han ido minando las posibilidades del entendimiento entre los grupos culturales diferenciados y han posicionado la diferencia cultural como elemento causal que va en contra del proyecto globalizador y civilizatorio.

El término de multiculturalismo surgió en Estados Unidos hacia mediados del siglo XX, con la intención de referir el fenómeno de la diversidad cultural que se sucedía en los contextos de migración internacional, pero también en los territorios nacionales donde la presencia de culturas diversas exacerbaban las creencias particulares y diferenciadas de grupos de población que ahí se encontraban. Este concepto es utilizado para referir el fenómeno de la diversidad cultural, para visibilizar las diferencias culturales y remarcar el grado de importancia que tienen las creencias particulares y diferencias de los distintos grupos en la configuración de su identificación cultural. El problema es que el multiculturalismo en general, en la defensa de los derechos y el respeto de la diferencia de las minorías, acaba por segregar e incomunicar a los grupos con el resto de los grupos sociales que coexisten en el mismo espacio y los expone a que en aras de preservar su cultura, el diálogo sea imposible. La idea misma de preservar la cultura remite a cierta pureza y particularidad que deben subsistir, pero en términos reales esto es imposible, ya que la cultura y

5 Sobre el tema de la configuración del Estado-Etnia, vale la pena revisar el apartado desarrollado en Pech Salvador, C. (2016: 30-36).



Fotografía 1. París, ejemplo de sociedad multicultural, septiembre de 2017. Fotografía del archivo personal de la autora.

las mismas identidades culturales, no son estáticas, sino que están en constante transformación y negociación entre las fronteras imaginadas del nosotros y la otredad.

Sin duda, uno de los alcances del multiculturalismo en términos de reivindicación de los derechos con vocación universalista está en considerar al diálogo como clave para alcanzar cierta simetría y reciprocidad en las interacciones interculturales. Sólo con el diálogo constante y en el que las diferencias se gestionen con respeto, es que se puede aspirar a que en los contextos multiculturales se constituyan sociedades igualitarias.

En este sentido, el diálogo intercultural tiene un carácter ético que, me parece, Benhabib (2006) explora en su propuesta sobre la ética del discurso o comunicativa. Para esta autora, esta ética debe contener necesariamente las normas de respeto universal y las de reciprocidad igualitaria; es este sentido sostiene que “sólo son válidas las normas y los arreglos institucionales normativos que pueden acordarse entre todos los interesados de acuerdo con situaciones de argumentaciones específicas llamadas discursos (Benhabib, 2006: 182). A este principio ella lo llama “metanorma” y aclara que una norma es una regla que se debe seguir para realizar cualquier acción, interacción u organización, mientras que un principio es una “proposición política y moral general”. Hablar de respeto universal es reconocer el derecho que todos los seres humanos tenemos a participar en una conversación. En cuanto a la reciprocidad igualitaria, Benhabib refiere, en términos de la ética del discurso, como el derecho que cada uno de los participantes del discurso debe tener al hablar, iniciar nuevos temas de conversación y a argumentar (Benhabib, 2006: 182-183). Desde esta perspectiva, el diálogo es una postura epistemológica que comienza con el reconocimiento de los interlocutores como sujetos de derecho a decir su dicho y a ser escuchados en condiciones de simetría y reciprocidad. De alguna manera, la propuesta de esta autora se toca

con la de la comunicación intercultural y la necesidad de establecer condiciones que iguallen las condiciones de los interlocutores en contextos multiculturales que busquen la interculturalidad.

4. La interculturalidad y sus desafíos: las reivindicaciones culturales de la “la nueva mestiza” de Gloria Anzaldúa

En particular, el pensamiento de Benhabib me interesa pues apuesta, ya lo vimos, por la ética del discurso. En ese sentido, cabe mencionar que para la autora “las culturas son prácticas humanas complejas de significación y de representación, de organización y atribución, divididas internamente por relatos en conflicto. Las culturas se crean a partir de diálogos complejos con otras culturas” (2006: 10). Para Benhabib, ver a la cultura como totalidad claramente definible, como propiedad de un grupo étnico y como insignia de identidad grupal es caer en una visión esencialista de la cultura. Para ella, la cultura debe entenderse como un constructo social desde donde se pueden explicar las diferencias culturales y desmarcarse “de la teoría política normativa de reificar a los grupos culturales y sus luchas por el reconocimiento” (Benhabib, 2006: 28). En ese sentido, dice, “la cultura se presenta a sí misma a través de relatos narrativamente controvertidos por dos razones principales. Primero, las acciones y las relaciones humanas se forman según una doble hermenéutica: identificamos *lo que* hacemos por medio de un *relato* de lo que hacemos (...) y una cierta *clase de hacer* a través de los relatos que tanto los propios agentes como los demás dan de ese hacer (...) La segunda razón por la que la cultura se presenta a sí misma a través de relatos controvertidos es que no sólo las acciones e interacciones humanas están constituidas por relatos que, en conjunto, forman una red de relatos (Arendt, 1973), sino que también están constituidas por la postura valorativa de los actores hacia lo que hacen” (Benhabib, 2006: 31).

Según Benhabib, la cultura se manifiesta como relatos narrativos controvertidos que presentan, mediante la estrategia discursiva, las posturas valorativas y significativas de lo que llamamos cultura. Desde esta perspectiva, me parece que la escritura en torno a “la nueva mestiza” de Anzaldúa⁶, es un ejemplo de relato narrativo sobre su cultura, la chicana.

Por ello me interesa retomar su escritura por dos cuestiones que en este texto se han explorado: el ejercicio de la reflexividad sobre la identidad individual/cultural —en este caso específico, el de ser chicana— en un contexto multicultural y, al mismo tiempo, me interesa la descripción y la problematización sobre las reivindicaciones culturales e identitarias (que suelen luego confundirse), y las contradicciones que presenta en sí su propuesta intercultural en el contexto de la frontera mexicano-estadounidense.

⁶ Gloria Anzaldúa (1942-2004) fue una activista, académica, escritora y poeta feminista que nació en Texas y radicó, posteriormente, en California, Estados Unidos, donde falleció a los 61 años de edad. Entre sus publicaciones más importantes destacan *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color* (1981), *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (1987) y *Making Face, Maing Soul/ Haciendo Caras: Creative and Critical Perspectives by Feminists of Color* (1990), entre otros. Su pensamiento ha sido fundamental para el feminismo en clave post-colonial y decolonial, así como para la teoría queer.

Los últimos versos del poema “Vivir en *the borderlands* quiere decir que” dicen lo siguiente: “Para vivir *the borderlands*/ debes vivir sin fronteras/ volverte una encrucijada” (Anzaldúa, 2015: 257). En ellos condensa, me parece, su propuesta sobre la configuración identitaria de la “nueva mestiza” que vive desde un cuerpo atravesado por las constantes tensiones que provoca vivir en la frontera de dos culturas: la mexicana y la estadounidense. Tensiones que se dejan sentir más en esas minorías que pese a llevar viviendo en Estados Unidos generaciones enteras, siguen siendo los otros, los extraños, los forasteros. La “nueva mestiza” plantea una cuestión ontológica, existencial, de aquellos sujetos, específicamente las mujeres, que se ven en la necesidad de “desarrollar” una identidad transcultural que les permita asirse a “algo” que les dé un sentido de pertenencia, en este caso, dentro de la cultura estadounidense a partir de reivindicar la diferencia cultural, la chicanidad, como posibilidad de ser en el mundo, un mundo que comienza en la frontera entre México y Estados Unidos y que representa “un herida abierta en donde el tercer mundo raspa contra el primero y sangra” (Anzaldúa, 2015: 61) (Ver Fotografía 2).



Fotografía 2. Mural en torno al “ser chicano”, en Chicano Park, San Diego, California, noviembre 2017.

Fotografía del archivo personal de la autora.

Anzaldúa, mujer “prieta” –como ella misma se reivindicaba–, lesbiana, poeta y académica, se situó siempre como sujeto fronterizo –entre migrantes y minorías– y desde ahí, desarrolló su propuesta identitaria que le permitió moverse hacia otro lugar dentro de los márgenes existentes a través de su escritura que refleja un pensamiento que hoy en día es fundamental para los Estudios Chicanos y los Estudios Feministas –aunque yo agregaría que también para la Interculturalidad–. El pensamiento de Anzaldúa surgió de su necesidad por comprender su situación dentro de una minoría histórica en un país configurado por inmigrantes de muchas partes del mundo, pero constituido sobre la base del espíritu de la *blanquitud* (Echeverría, 2007), es decir, de un racismo basado en la blancura étnica como signo civilizatorio y de modernidad y que, dicho sea de paso, fundamenta la organización política denominada Estado-Nación.

Para efectos de mi reflexión, retomo los planteamientos de Anzaldúa porque el marco de minoría que ella propone para desarrollar su propuesta de “la nueva mestiza”, no se basa solamente en la diferencia de la composición étnica y lingüística, tampoco de la migración –escenarios tradicionales cuando de interculturalidad se habla–, sino también de la diferencia género-sexual y de clase social, como clivajes desde los cuales “se debe responder a los sistemas de exclusión” (Belausteguigoitia, 2015: 33) dentro de los territorios nacionales donde se encuentran estas minorías; pero también, porque su propuesta apunta, creo, hacia la interculturalidad como la utopía necesaria para construir sociedades más incluyentes, que respeten la diferencia, pero que garanticen la participación y la agencia de los individuos pertenecientes a grupos minoritarios.

Respecto de las minorías, usualmente suelen verse como un problema, como “una mancha en la imagen de los estados” (Donini, 1999: 14), pues aunque pertenecen al Estado, difieren del grupo dominante ya sea por su lengua, su religión, su nivel socio-económico o su origen étnico/nacional. Desde esta perspectiva, el término de minoría es clasificador y sirve para justificar la exclusión y marginación de los grupos culturales que no entran dentro del orden homogenizador del Estado-Nación moderno. Desde el punto de vista de Anzaldúa, las minorías incluyen a grupos culturales más diversos que, sin duda, pueden ser factores de enriquecimiento cultural.

En cuanto al trazo que encuentro en la propuesta de Anzaldúa en torno a la interculturalidad como utopía necesaria, me parece que está en la conceptualización de “la frontera”, no como el espacio geográfico, territorial, donde ella vive, sino, sobre todo, en la frontera como metáfora que opera como esa encrucijada en la que viven los mexicano-estadounidenses su existencia, en donde el aprendizaje debe ser el vivir desde una identidad que posibilite poder moverse entre una y otra cultura, es decir, desde una subjetividad transcultural capaz de dialogar y negociar con lo diferente. La idea de lo transcultural o la transculturalidad, alude a una “posibilidad” de vivir una identidad binacional, capaz de desplegarse según los requerimientos culturales y también políticos.

Desde la Comunicación Intercultural, Kim (1987), en su Teoría de la Adaptación Transcultural plantea que todo migrante o forastero, debe pasar por un proceso de cuatro momentos para conseguir adaptarse a la sociedad receptora. El imperativo es que consiga adaptarse a partir del aprendizaje y desaprendizaje de elementos culturales que le permitan integrarse a esa nueva sociedad pero sin perder “del todo” su cultura. Según esta autora, el migrante o forastero desarrolla una “identidad emergente” –que no es otra cosa que una identidad intercultural– que tiene como característica ser permeable y flexible y desde donde puede negociar y lograr, con ello, un intercambio efectivo con la sociedad receptora (Romeu, 2017: 149-151). Esta teoría pone el peso en el migrante o forastero como responsable de hacer todo lo posible por adaptarse. En este sentido, la identidad transcultural a la que Anzaldúa alude, implica que el peso de todo el proceso recae también en quien ocupa el lugar de forastera, es decir, de “la otra”, la chicana. Anzaldúa se enfoca en su situación de chicana de manera aislada, y olvida, presiento, que como contraparte está “el nosotros” que excluye justamente a la comunidad chicana desde donde ella piensa y construye la idea de “la nueva mestiza”.

Hoy, “la nueva mestiza” se lee como una configuración de resistencia feminista, en donde la escritura poética y teórica de Anzaldúa, habla sobre una condición existencial de los chicanos y

chicanas, pero también clama por esa identidad binacional que reivindica el movimiento chicano en los Estados Unidos. “La nueva mestiza” cobra fuerza hoy en los feminismos decoloniales latinoamericanos y sobre todo, como imperativo de una interculturalidad que araña la utopía.

5. De la tolerancia y la ética intercultural: ¿una salida a la imposibilidad?

Suele confundirse la tolerancia con el respeto, pero la tolerancia, si algo no es, es respeto. La tolerancia implica un grado de poder que ejerce quien tolera y por tal, su ejercicio no marca un grado de respeto. El respeto, por su parte, alude a considerar al otro como parte de un nosotros y del que se puede aprender, conocer y enriquecerse, culturalmente hablando. La tolerancia anuncia justo una diferenciación expresada que amplía la brecha de la desigualdad y el entendimiento. Lo paradójico hoy es que la diversidad como riqueza se convirtió en interculturalidad como desorden (García Canclini, 2011:103) Y eso nos tiene pensando en cómo convivir nos/otros, valorar la diferencia en lugar de discriminar lo diferente y apelar al diálogo intercultural como una aspiración que se sustente en una ética de carácter universal.

El problema no son los otros, sino también el nosotros. Los otros y nosotros somos sujetos, con memoria, miedos y esperanzas, y a la vez, somos los actores y los espectadores del acontecimiento; somos los sujetos y no las culturas, los que interactuamos (Onghena, 2014: 170). El diálogo debe ser nuestro. ¿Pero cómo construir ese diálogo?

Para Mernissi (2004), Simbad, el comerciante viajero de *Las mil y una noches*⁷, es el personaje literario del que ella se vale para dar cuenta de cómo los árabes, durante los primeros años del surgimiento del islam, conquistaron territorios utilizando la palabra antes que la espada. Su hipótesis es que Simbad el marino, durante los siete viajes que emprendió, gustaba de entablar comunicación con los extraños, ya fuesen humanos, aves, monos o monstruos marinos que le enriquecían con sus conocimientos y le aportaban felicidad. Para la autora, la comunicación con los extraños como habilidad propia del personaje literario, es, sin duda, uno de “los mensajes importantes que subyacen en las fábulas de Simbad y que explica por qué, entre todos los cuentos de *Las mil y una noches*, sólo este se convirtió en patrimonio universal” (Mernissi, 2004: 15)

La propuesta de la socióloga marroquí que me interesa recuperar, es la del diálogo como habilidad para conocer al extraño y como estrategia relacional que apuesta por el entendimiento en estos tiempos convulsos, en donde, como ya señalé en líneas anteriores, el multiculturalismo y el pluralismo cultural muestran, cada vez más, que estamos lejos de lograrlo y porque la interculturalidad, como alternativa para lograrlo, se acerca más a la utopía que a su realización.

⁷ *Las mil y una noches* es una recopilación de narraciones que van del siglo VIII al XIV, y que es referente de la literatura árabe medieval. Mernissi (2004), se sirve del personaje de Simbad y sus habilidades comunicativas y del personaje del Cowboy estadounidense, y sus pocas habilidades para dialogar, para reflexionar sobre el miedo que el extranjero, como forastero y extraño, supone en tiempos de globalización. Para ella el diálogo es la clave para tender puentes entre el nosotros y los otros. Si Simbad pudo, nos dice, ¿por qué nosotros no?

El siglo XXI, como estamos viendo, vive un despertar de los fundamentalismos religiosos en general y que más que ideologías deliberadamente arcaizantes y retrógradas, hay que verlas como formas de integrismo que en esencia son “movimientos modernos que no podrían haber arraigado en otra época que no fuera la nuestra” (Armstrong, 2010: 14). Hoy mismo asistimos a la revuelta palestina como respuesta a una provocadora decisión estadounidense de abrir su embajada en Jerusalén, ciudad emblemática para las tres religiones monoteístas del mundo. Hoy asistimos a una violencia que los medios nos ayudan a naturalizar y eso hace pensar si esto de la Interculturalidad es en serio o sólo es una cuestión teórica que sólo algunos aplican a nivel micro y para analizar situaciones que se ajustan a los planteamientos propios de las teorías. Pero no es la religión la causa, o los conflictos étnicos; son también los feminicidios y transfeminicidios, son las desapariciones forzadas desde las fuerzas del Estado o desde las organizaciones criminales. La necropolítica (Mbembe, 2011) del hacer morir o dejar vivir, nos envuelve de miedo e incertidumbre y entonces es legítimo querer saber cómo salir de este gran hoyo desesperanzador en el que nos encontramos.

Difícil época. Los conflictos existen y agrandan la brecha de la desigualdad y la diversidad vista como conflicto. ¿Y entonces, por dónde? ¿Existirá una estrategia o acto de magia que evite las tensiones que deriven en conflictos y enfrentamientos? ¿Será el orden de la violencia el nuevo des/orden civilizatorio? Difícil saberlo.

Hemos caminado por el reconocimiento de la diversidad, la complejidad de la misma, su negación y las tensiones interculturales que implican, como única salida, al diálogo intercultural. Tanto Benhabib como Mernissi, y otros autores revisados aquí, confían en que el diálogo respetuoso y simétrico entre los sujetos en contextos multiculturales, es la posibilidad última que tenemos. En particular, no creo del todo en esta idea. En principio, porque para entablar un diálogo es necesaria la voluntad individual de los sujetos implicados y ésta, estoy segura, no es suficiente para lograr una comunicación respetuosa y simétrica; además, en estas relaciones está implicado el poder que suele no tomarse en cuenta cuando se habla de interculturalidad, un poder que se ejerce de manera inconsciente y que proviene de las culturas de origen de los interlocutores o bien, de las condiciones en donde sucede la situación comunicativa.

Asimismo, la idea de Mernissi sobre el diálogo y sus posibilidades de conocer al otro, empeñan, otra vez, la voluntad como garante para lograrlo; sin embargo, los seres humanos, de la cultura que seamos, traemos prejuicios que son difíciles de gestionar en la interacción con el otro y de alguna manera, condicionan nuestra voluntad de conocimiento y reconocimiento al otro. Y obvio, para el diálogo hacen falta dos polos de interlocución que crean necesario interactuar y generar condiciones simétricas y de respeto durante el desarrollo de la situación. En este sentido, creo que la interculturalidad tiene un grado más de imposibilidad que de realización.

Desde mi perspectiva, creo más en las posibilidades de una ética intercultural previa al diálogo intercultural, en el sentido de que la disposición a la diferencia, como condición necesaria para querer dialogar y conocer al otro, no debe partir de la voluntad sino de un principio moral que norme sobre *la responsabilidad* que tenemos de conocer al otro mediante el diálogo. La ética intercultural tiene un carácter global, es decir, universal que persigue ser transnacional, es decir, que busca traspasar fronteras para enarbolar una ética compartida entre las culturas.

Pensar en una ética intercultural es pensar en algo “imprescindible para la consecución de una especie de mínimo común moral” (Bilbeny, 2004: 10) que coopere con la ciudadanía transnacional, que es intercultural, y pueda fijar una agenda ética que contribuya a desarrollar un mundialismo democrático y más humano. Para Bilbeny, existen cuatro acciones que pueden recuperarse para la agenda y serían: apoyar una ética ambientalista, que soporte la sostenibilidad como responsabilidad común; fortalecer la agenda feminista para contra-atacar “los arquetipos masculinistas de la moralidad”; “sustentar una ética multiculturalista que supere la visión occidentalista de los problemas morales (...) y una ética de la ciudadanía democrática, con la mirada puesta en un mundo más justo y equitativo, y sin pasar por alto la raíz económica de los problemas actuales de convivencia en el planeta” (Bilbeny, 2004:11-12). En este sentido, la ética intercultural se plantea como una salida posible a los conflictos pues su apuesta es situarse como una ética de carácter universalista, por ello global, que, repito, maneje mínimos morales para la buena convivencia y la resolución de conflictos de manera pacífica.

Si la diversidad cultural es un hecho, la diversidad suele entenderse también en la manera de valorarla, por ello la ética intercultural es necesaria en tanto que como moral reflexionante y reflexión moral, deberá apostar por un enfoque diverso y que no tienda a irse hacia el centralismo o el perspectivismo, dos visiones opuestas que operan hoy cuando de ética se trata.

Para Bilbeny, “la diversidad no es sí misma «divisiva», como suele reprochársele a la política del multiculturalismo. Lo que produce el conflicto es querer anularla, o, aunque sea admitida, el no estar dispuestos a reconocer sus distintos y variados componentes” (2004: 165). Para este autor, la validez de la ética intercultural no depende de lo científico, sino de la ética misma y la práctica de las relaciones humanas que tendrán, eso sí, que apostar por el diálogo o la confrontación. La propuesta ética de este autor se basa en “el convencimiento de que la mente humana, sin diferencia de culturas, es capaz de dar de sí, a través del conocimiento, en su sentido más amplio, y de la reflexión, el esfuerzo y el disfrute de la interacción y el intercambio, en lugar de permanecer en la incompreensión y en el enfrentamiento” (Bilbeny, 2004: 176). Según Bilbeny, no existen valores intrínsecos, pero sí existe una convergencia de valores en las culturas a partir de los cuales se puedan soportar un mínimo de valores compartidos. Sin duda, la ética intercultural plantea una desaprendizaje y un reaprendizaje que confía en que los sujetos somos, ante todo, sujetos de reflexión y responsabilidad. Al final, nuestro común denominador y algo muy cuestionable pues desde mi perspectiva, la ética intercultural deja de lado lo emocional a la hora de plantear a un sujeto universal que sólo piensa. No hay que olvidar que los sujetos estamos atravesados por las emociones y que estas condicionan nuestra capacidad reflexiva y nuestra propia existencia.

6. Cierre: algunas cuestiones para seguir pensando

El interés por reflexionar sobre estas cuestiones surgió de mi experiencia de 15 años como docente y estudiosa de la Comunicación Intercultural y sus posibilidades reales. En el transcurso de estos años me he encontrado que si bien la perspectiva investigativa de la Comunicación Intercultural permite dar cuenta de los conflictos culturales y de posibles soluciones, en la práctica de la interculturalidad entre sujetos de matrices culturales-geográficas distintas esto es más complejo,

pues las relaciones interpersonales están atravesadas por cuestiones que dificultan la comunicación eficaz y por ello, el entendimiento mutuo. Pero también, las propias situaciones en el mundo dejan ver que la comunicación, paradójicamente a las hipermediaciones existentes, es cada vez más difícil y prueba de ello es la violencia y la deshumanización que contrastan con la propia propuesta intercultural del diálogo como la clave para entendernos. Además, mi trabajo con migrantes indígenas en México durante los años noventa y mi posterior experiencia como inmigrante en Barcelona, España, me han hecho pensar y repensar que la comunicación con los “otros” nunca es fácil.

Del trabajo con comunidades indígenas mixtecas y triquis, me atraviesa siempre punzando una vivencia que en su momento me contrarió pero con el tiempo he podido digerir de otra manera. La experiencia fue que en un campo agrícola del norte del país, donde se encontraban jornaleros agrícolas de diferentes lugares de la república, se tenía que lavar un contenedor de agua para que toda la población que ahí se encontraba, pudieran tener agua potable que las pipas surtirían. El asunto fue que a la hora de organizar a la gente, no hubo manera de conseguir que mixtecos y triquis se unieran a la labor que beneficiaría a todos. La respuesta de unos y otros fue que no podían trabajar juntos y todo porque en sus comunidades de origen, la sierra mixteca en Oaxaca, existía un conflicto histórico por cuestiones de territorio, y sin duda ese conflicto los acompañaba incluso en los campos de Sinaloa donde se empleaban en el cultivo y cosecha del jitomate.

Como inmigrante en Barcelona, mi experiencia parte de ser la otredad. Llegué ahí a estudiar el doctorado y recuerdo que los primeros días de clase fueron difíciles sobre todo porque las clases se dictaban básicamente en catalán, una lengua que yo no conocía, pero que no tardé en aprender a entender, más no a hablar. Yo era la única latinoamericana en esa clase y obvio que mis preguntas a los profesores –eran todos hombres–, las hacía en español y ellos me respondían en español. A la semana de asistir a clases se me acercó un compañero que me increpó de manera violenta diciéndome que lo que yo hacía –o sea, hablar en español–, no lo toleraba y que antes de venir a su país debía de haber aprendido el catalán y que si no conseguía respetar su lengua –hablándola en clase–, mejor me regresara.

Anécdotas como esta se repitieron durante los cuatro años que estuve en Barcelona; no puedo decir que fue la norma, pero se repetían. Lo mismo que algunas situaciones en donde se referían a mí como “mora” cuando iba por la calle caminando tranquilamente. En lo personal, en esos años, los primeros del siglo XXI, sobreviví a estas manifestaciones racistas y discriminatorias hacia mi persona sin mucho peso encima y también porque durante ese tiempo pude rodearme de gente, catalana y no catalana, que aún siguen presentes en mi vida. Lo interesante es que justo estuve en septiembre y noviembre del 2017 en Barcelona y volví a vivir en carne propia algunos incidentes discriminatorios y racistas cuando hablaba español y la gente, además, aludía a mi tono de voz. Para ellos yo, que iba de turista, era una inmigrante más que estaba ocupando su espacio y que además –pura imaginación mía–, les recordaba contra lo que en ese momento se estaba debatiendo en torno al proceso independentista catalán.

Más allá del anecdotario, quisiera terminar con una reflexión sobre el proceso catalán a propósito de la utopía intercultural. En ese proceso, sin pensarlo, me vi involucrada porque la gente con la que estuve en esos días en Barcelona estaba a favor de la independencia y participó, de varias maneras, en la organización de los colegios electorales para celebrar el referéndum para que “el

pueblo catalán” decidiera si quería o no convertirse en una República independiente. Pese al desconocimiento de la legalidad del dicho referéndum por parte de Mariano Rajoy, presidente del gobierno de España, éste se celebró el 1 de octubre de 2017 en condiciones complicadas pues la policía nacional y la guardia civil intervino en el proceso. La consulta se celebró sin garantías y por la pura organización de la ciudadanía que defendía el proceso y, sobre todo, la libre determinación del “pueblo catalán” para independizarse del Estado Español.

Lo que quiero recuperar de esta experiencia es justo algunos tópicos para la reflexión en torno al proceso de independencia catalana que hoy parece irresoluble en términos reales:

1. Llegué en pleno revuelo organizativo para hacer valer el referéndum, y ello me hizo visualizar, sin duda, un espíritu de reivindicación identitaria/cultural que se explicó desde la lengua catalana, hasta la historia de cómo Cataluña llegó a ser parte de España. La gente caminaba por las calles cargando la bandera catalana, habían reuniones en las plazas públicas y por todos lados se respiraba un ambiente pacífico que daba por hecho que el referéndum se realizaría a como diera lugar. (Ver Fotografía 3)



Fotografía 3. Reunión callejera pro-referéndum independentista de Cataluña, Barcelona, septiembre 2017.

Fotografía del archivo personal de la autora.

2. Me pareció, en principio, que en términos del contexto europeo en torno al reconocimiento de las identidades culturales, lo que tocaba es que España acatara la voluntad de una mayoría que exigía la independencia como derecho legítimo –más, tras los procesos del surgimiento de las nuevas repúblicas en la exYugoslavia o en la exURSS de finales del siglo XX y principios del XXI–, y tras la salida, en 2016, de Gran Bretaña de la Unión Europea, mediante un referéndum.

3. Durante el referéndum, tuve la oportunidad de asistir a varios colegios electorales, habilitados ese día tras la intervención del gobierno central para impedir su realización. Llamaron mi atención tres cosas: la primera, que pese a los actos de intervención y violencia para impedir que se realizaran, los ciudadanos se organizaron vía whatsapp, pues también se suspendió el sistema de internet de los edificios públicos en que se realizaron; la segunda, que tras votar las abuelas y los abuelos, quienes estaban ahí, les aplaudían y gritaban vítores, esto en relación a la represión franquista que sufrió Cataluña y su posición republicana, y tercero, que hubo una gran participación ciudadana en la consulta y en el cuidado de que el referéndum llegara a buen fin. Para ello, se montaron guardias ciudadanas en los colegios electorales improvisados.

Todo esto me resultó en una experiencia sumamente gratificante. Estaba con mis amigos, quienes impulsaban la lucha por el reclamo de sus derechos políticos; su calidez, su euforia, su alegría incluso me influyó en más de una ocasión, pero pensar fríamente en lo que estaba pasando me dio la oportunidad de reflexionar sobre la esencia nacionalista del movimiento.

Pensándolo bien, todo nacionalismo es excluyente del otro, y en ese sentido mi preocupación adquirió un matiz legítimo de cuestionamiento: ¿Qué tan viable resulta el propio proceso independentista de los catalanes pro-separatistas con respecto de los ciudadanos que no votaron por la independencia? ¿Hasta qué punto la lucha por la independencia en Cataluña es viable en términos del principio fundamental de la libre determinación con base en el derecho a la diferencia? ¿De qué lado hay que estar cuando la reivindicación cultural pone en riesgo a un sistema capitalista que opera desde un territorio consolidado –el llamado Estado-Nación–? ¿Qué posibilidades reales tienen los grupos culturales que no se sienten parte de un territorio que los incluye para unas cosas y los excluye para otras? ¿El derecho a la diferencia debe quedarse sólo en el discurso o debe trascender hasta cierto punto –la autonomía, por ejemplo–? ¿El reconocimiento de la independencia catalana marca un antes y un después en la –anhelada– convivencia intercultural de la que tanto se habla en Europa? Sin duda, todas estas preguntas se presentan como acertijos difíciles de resolver ya que este proceso encendió los ánimos nacionalistas de ambos lados: los pro-separatistas y los pro-unionistas, haciendo lucir, en momentos, pasiones xenófobas que buscaron en el dato histórico argumentos que hoy son difíciles de aceptar y sobre todo, golpearon el talón de la diversidad como reivindicación: la desafección. Por ello, hoy más que nunca, la interculturalidad se vuelve necesaria.

Sin duda, la apuesta de la interculturalidad se presenta como una utopía, entendida ésta no como algo imposible, sino como lo entrañablemente realizable que se vislumbra posible en el entorno de “lo real dado, pero sobre todo dándose; *in fieri*” (Cerutti, 1999: 4). Como utopía, la interculturalidad se ostenta como un territorio fértil pero a la vez agreste, que en el día a día debe trabajarse para lograr su realización. El sueño de quienes deseamos un mundo mejor es buscar la manera para que ello se haga realidad. Sigamos soñando, sigamos arañando la utopía.

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, H. (1973). *The human condition*, 8ª. Ed., University of Chicago: Chicago. (1958).
- Anzaldúa, G. (2015). *Borderlands/ La frontera: la nueva mestiza*. PUEG-UNAM: México. (1987).
- Armstrong, K. (2010). *Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el islam*. Tusquets: México.
- Belausteguigoitia, M. (2015). Introducción. En Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La frontera: la nueva mestiza*. PUEG:UNAM, pp.13-44.
- Benhabib, S. (2006). *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*. Katz editores: Argentina.
- Bilbeny, N. (2004). *Ética intercultural*. Ariel: España.
- Carbajosa, A. (2016). Molenbeek, la guarida del yihadismo en Europa. En *El País Semanal*, No. 2049, enero, Disponible en: https://elpais.com/elpais/2015/12/30/eps/1451471467_101355.html
- Cerutti, H. (1999). Atreverse a pensar lo utópico todavía vale la pena. En *Blanco Móvil*, No. 78, Primavera, México, pp. 3-9.
- Donini, P. G. (1999). *Las minorías*. Icaria: Barcelona.
- Echeverría, Bolívar. (2007). Imágenes de la blanquitud. En Diego Lizarazo (Coord.) *Sociedades icónicas, historia, ideología y cultura en a imagen*. Siglo XXI Editores: México.
- Esquirol, J. M. (2005). *Uno mismo y los otros. De las experiencias existenciales a la interculturalidad*. Herder: España.
- García Canclini, N. (2011). De la diversidad a la interculturalidad. En Néstor García Canclini (Coord.). *Conflictos interculturales*. Gedisa: España, pp.103-112.
- Giménez, G. (2002). Identidades sociales, identidades étnicas. En Alcalman, Eugenio, et al. *Interculturalidad, Sociedad Multicultural y Educación Intercultural*. Castellanos Editores, Asociación Alemana para la Educación de los Adultos y Consejo de Educación de Adultos de América Latina. A.C.: México, pp. 57-85.
- Giménez, G. (2000). Materiales para una teoría de las identidades sociales. En José Manuel Valenzuela (coord.). *Decadencia y auge de las identidades. Cultura nacional, identidad cultural y modernización*. COLEF-Plaza y Valdés: México. pp. 45-78.
- Grimson, A. (2004). *Interculturalidad y comunicación*. Norma: Argentina.

- Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural*. Paidós: España.
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. Editorial Melusina: España.
- Mernissi, F. (2004). *Un libro para la paz*. El Aleph Editores: Barcelona.
- Ongheña, Y. (2014). *Pensar la mezcla. Un relato intercultural*. Gedisa: España.
- Pech, C. (2016). Los escenarios de la Comunicación Intercultural. En Cynthia Pech Salvador, Marta Rizo García y Vivian Romeu Aldaya, *Manual de Comunicación Intercultural. Una introducción a sus conceptos, teorías y aplicaciones*. Segunda Edición. Biblioteca del Estudiante-UACM: México, pp. 15-66.
- Pech, C.; Rizo, M.; y Romeu, V. (2008) *Manual de Comunicación Intercultural*. Primera edición. Biblioteca del Estudiante-UACM: México.
- Rizo, M. y Pech, C. (2017). Poder e interculturalidad imposible: notas para un estado de la cuestión. En Andrea Aguilar Edwards (coord.) *Desafíos de la inclusión y procesos de comunicación*. Fontamara-Universidad Autónoma de Coahuila: México, pp. 19-37.
- Rodrigo Alsina, M. (1999). *Comunicación Intercultural*. Anthropos: España.
- Romeu, V. (2016). Panorama teórico-metodológico en la investigación sobre comunicación intercultural. En Cynthia Pech Salvador, Marta Rizo García y Vivian Romeu Aldaya, *Manual de Comunicación Intercultural. Una introducción a sus conceptos, teorías y aplicaciones*. Segunda Edición. Biblioteca del Estudiante-UACM: México, pp. 117-187.

II. La empatía como estrategia intercultural en el cine. Una reflexión sobre la obra de Wong Kar-wai

Blanca Edna Alonso Rosas⁸

1. Aproximaciones teóricas a la interculturalidad desde el campo de la comunicación

El presente ensayo tiene como objetivo resaltar que lo que denominaremos “hecho transcultural” en las secuencias de las películas del director chino Wong Kar wai, pertenecientes a los filmes *Happy Together* (1997) y *In the mood for love* (2000) puede configurar una estrategia intercultural en el sentido de generar empatía desde la experiencia sensible del “otro”.

Desde la segunda mitad del siglo XX, gracias a fenómenos como la globalización y los movimientos migratorios surgen en el mundo sociedades culturalmente heterogéneas, donde sujetos con matrices culturales distintas (Romeu, 2016) conviven al interior de territorios compartidos. El choque intercultural impone la necesidad de pensar en estrategias de comunicación que mitiguen los conflictos que se generan en la convivencia cotidiana.

En este panorama surgen una serie de investigaciones empíricas destinadas a la “(...) capacitación para el desarrollo de habilidades comunicativas (...) [y a su] aplicación en el ámbito de la gestión empresarial”. (Romeu, 2016: 120) Esto reduce la tarea de la comunicación intercultural a un conjunto de estrategias prácticas para reducir los conflictos entre hablantes de distintas culturas y por ello, como apunta Romeu (2016) los desarrollos teóricos al respecto son escasos en comparación con las investigaciones empíricas. Para la autora, una solución efectiva de los conflictos entre sujetos de matrices culturales distintas no puede ser reducida al ámbito de lo eficaz, es decir, a desarrollar destrezas y habilidades para ello; estas acciones son útiles si se articulan como parte de un proceso más amplio de transformación de la concepción del mundo de los sujetos y los grupos sociales y culturales “(...) que debe abarcar necesariamente desde la esfera educativa hasta la jurídica y política.” (Romeu, 2016: 120)

Es en esta amplia gama de ámbitos donde cabe la propuesta de una estrategia de interculturalidad vinculada a uno de los productos culturales de más amplia difusión: el cine. Como producto cultural el cine ha alcanzado casi la totalidad de la superficie global convirtiéndose en una espe-

8 Blanca Edna Alonso (Puebla, 1983). Artista visual. Maestra en Estética y Arte por la Universidad Autónoma de Puebla. Actualmente cursa el quinto semestre del Doctorado en Comunicación de la Universidad Iberoamericana Ciudad de México en la línea de Comunicación y crítica de la cultura. De 2002 a 2010 trabajó activamente como artista visual participando en diversas exposiciones y proyectos culturales colectivos, principalmente en Puebla, Ciudad de México y España. Como gestora cultural participa en diferentes proyectos relacionados con el financiamiento de Arte Contemporáneo emergente. Del 2014 al 2017 se desempeñó como docente en AS Media, Centro de Formación Profesional y en la Universidad de la Américas Puebla UDLAP, impartiendo las asignaturas de Historia del Arte, Arte Contemporáneo, Arte digital y Cultura contemporánea.

En 2016 crea el Encuentro Universitario de Videoexperimentación NEOSFest, un festival internacional de cortometraje y video experimental con sede en la ciudad de Puebla mismo que actualmente dirige y coproduce. ednaalonso@hotmail.com

cie de lenguaje universal. Por esa razón no es impertinente pensar que ciertos productos cinematográficos podrían colaborar en la manera en la que comprendemos otras realidades culturales a partir de percibir las en el marco de la gran pantalla.

En estas líneas me gustaría explorar cómo las secuencias fílmicas de contenidos transculturales pueden constituir una estrategia de interculturalidad a partir de la generación de empatía por el otro, enmarcado en un contexto que le es propio pero con elementos culturales que apelan a mundos y realidades diversas, todo ello en un conglomerado cosmopolita que contribuye al desdibujado de los marcados límites culturales.

Definiremos ese panorama como hecho transcultural dada la integración de distintos significantes culturales articulados en las escenas a partir de elementos como la música, el sonido diegético, la imagen y la identidad cultural de los personajes. Como veremos más adelante, sostenemos que estas secuencias de contenidos transculturales, más allá de un simple cosmopolitismo, pueden ser tomadas como una estrategia de interculturalidad que opera, apelando a la empatía por el “otro” o las “culturas otras”, desde la experiencia sensible. Sin embargo para llegar a este punto es necesario hacer una breve revisión de cómo se articulan esos distintos referentes culturales en las secuencias fílmicas, dicha revisión es el objeto de la primera parte de este ensayo.

2. El hecho transcultural en el cine de Wong Kar wai

Dado que nuestra materia prima para el análisis son secuencias fílmicas, y que lo que nos interesa es destacar que todos los recursos de audio e imagen están contruidos en clave transcultural, es preciso partir del análisis de un código propiamente fílmico. En otras palabras, aunque existen códigos sonoros, musicales, visuales, espaciales, gestuales, etc., no analizaremos cada uno por separado sino en estricta subordinación al código fílmico y cómo se entretejen a partir de lo que he denominado antes como hecho transcultural. Tomando en consideración lo anterior, comenzaremos analizando dos secuencias fílmicas de *Happy together* (1997) y dos de *In the mood for love* (2000).

2.1. Happy together. Entre Asia y América Latina

Happy together (1997) nos narra parte del romance entre la pareja homosexual conformada por Ho Po-Wing (Leslie Cheung) y Lai Yiu-fai (Tony Leung Chiu Wai). Cuando el tiempo de la historia comienza, sabemos por la narración en voz de Lai Yiu-fai, que la pareja había tenido antes varias rupturas y reencuentros. La voz en *off* del protagonista, hace de la consciencia del personaje el *leit motiv* de la historia. Según Fernando Canet (2008) esta forma de narrativa encuentra sus influencias en Puig y Cortázar, y es una de las características que definen la filmografía de Wong Kar-wai. (Canet, 2008).

La historia del último reencuentro entre Lai Yiu-fai y Ho Po-wing, discurre en Argentina, donde los amantes buscan recuperar su relación dejando simbólicamente atrás su pasado conflictivo, en el lejano Hong Kong. Sobre la connotación que tiene el carácter periférico de Argentina, y el

mismo Hong-Kong colonial, volveremos más adelante en el siguiente apartado, ahora es importante no perder de vista que Argentina, y particularmente las cataratas de Iguazú, jugarán un papel clave en la historia como símbolos del lugar de un reencuentro que nunca sucede. Y es justamente en Iguazú, donde comenzamos nuestro análisis. Específicamente del minuto 6.31 al 7.38 del filme, nos encontramos con una secuencia realizada a color, después de un preámbulo constituido por secuencias en blanco y negro que introducen, tanto a los personajes como su relación sentimental.

En la secuencia, la cámara nos sitúa ante una vista aérea de las cataratas. En lugar de una gran caída de agua, la toma cerrada nos ofrece lo que parece una pintura abstracta dominada por los azules y grises de una espesa nube de vapor, en contraste con los ocre de la tierra remolida mezclada con el agua que va cayendo.

Conforme la cámara se va alejando mientras parece ascender, la perspectiva de la toma nos ubica por encima de la caída de agua de la catarata, parcialmente mostrada pues el ángulo de la toma nunca se abre lo suficiente para dominarla completamente, de modo que la sensación de encontrarnos dentro de una pintura abstracta no desaparece por completo.

Sabemos que estamos ante las cataratas de Iguazú, ubicadas en el límite entre la provincia argentina de Misiones y el estado brasileño de Paraná porque los personajes, en las escenas previas salen en busca del lugar sin tener suerte.

El sonido diegético de la caída del agua acompaña la melodía Cucurrucucú Paloma, en voz de Caetano Veloso. En este punto, la música se convierte en un hecho transcultural por sí misma dado que se trata de una canción mexicana del género conocido como bolero ranchero escrita por Tomás Méndez en 1954, pero en el film de Wong Kar-wai es interpretada por el músico y compositor brasileño Caetano Veloso, en una adaptación referida por los editores del álbum *Fina estampa* como “latin music”. Aunque la letra se apega a la composición original, la música y la interpretación siguen un camino distinto. Veamos a continuación qué dice la letra de esta canción⁹.

Dicen que por las noches, nomás se le iba en puro llorar
Dicen que no comía, no más se le iba en puro tomar
Juran que el mismo cielo se estremecía al oír su llanto
Cómo sufría por ella que hasta en su muerte la fue llamando.
Ay, ay, ay, ay, ay, cantaba
Ay, ay, ay, ay, ay, gemía
Ay, ay, ay, ay, ay, cantaba
Ay, ay, ay, ay, ay, de pasión mortal gemía
Que una paloma triste muy de mañana le va a cantar
A la casita sola, con sus puertitas de par en par
Juran que esa paloma no es otra cosa más que su alma

⁹ Letra de “Cucurrucucú Paloma”. Autor: Tomás Méndez. Intérprete: Caetano Veloso. Álbum: *Happy Together* (Original Motion Picture Soundtrack). Sello: Block 2 Music ♪ ROD-5150, Rock Records ♪ ROD-5150.

Que todavía la espera a que regrese la desdichada
 Cucurrucú, paloma. Cucurrucú, no llores.
 Las piedras jamás paloma, qué van a saber de amores

El género ranchero, y en particular el bolero ranchero, género en el cual se popularizó la composición de Tomás Méndez, es un género con unas estructuras muy particulares, para fines de este análisis destacaremos el uso del “falsete”, también conocido como registro agudo o de cabeza, producido cuando la laringe se eleva, las cuerdas vocales se tensan y el apoyo es considerable. (Posadas de Julián, 2008). En el bolero ranchero y en particular en la mayoría de interpretaciones de Cucurrucú Paloma, los cantantes profesionales hacen uso del falsete en un estilo extremadamente emocional caracterizado por sostener largamente una nota al final de una estrofa o línea, culminando en una “terminación fundida”. Sin embargo, en la versión de Caetano Veloso, que acompaña la secuencia fílmica, se revela una voz suave cuyo tono sostenido evoca el “hablar” de los cantantes de *bossa nova*. La melodía instrumental resulta también una particular interpretación, pues, si bien ésta supone la misma métrica del bolero ranchero (3/4), la enorme orquesta de cuerdas que acompaña la voz, únicamente mantiene una evocación del particular “rasgueo” del bolero ranchero. El sonido de la orquesta desdibuja, tanto el contexto cultural mexicano, perteneciente a la composición, como el brasileño de la voz de Veloso. La fusión de la imagen de las cascadas acompañada de la voz, casi fantasmagórica de Veloso, mezclada con el sonido de la cascada y con el rasgueo pausado de las cuerdas generan un ambiente que podríamos describir tomando en préstamo las palabras de Yeh & Lake: “[an] aesthetic evocation that obscures culturally specific, ethnic details..” (2007: 1).

Figura. 1. Fotograma de Happy Together (7:36)



Tomada de Freeuk, http://www.wkw.freeuk.com/pictures_ht.html

Aunque nos encontramos ante un plano compuesto por una sola toma (*shot*), ella se beneficia de una completa autonomía dado que los tres códigos que la conforman: la imagen, el sonido diegético y la lírica musical, se articulan para significar el deseo, la búsqueda del amor a pesar del

sufrimiento. Significación que podemos extraer tanto de la letra de la canción *Cucurrucucú Paloma* como de la cascada misma y su turbulencia, que, como ya hemos dicho, se convierte en un símbolo de la esperanza por reconstruir un amor en ruinas.

La segunda secuencia a analizar de *Happy Together* (1997) es la que transcurre entre el minuto 35.42 y el 36.57. La secuencia de la pareja de protagonistas bailando un tango. El tema que acompaña la escena es Prologue (*Tango Apasionado*) del bandeonista y compositor argentino Astor Piazzolla. La secuencia fílmica inicia con el plano fijo de una calle que aparentemente se encuentra bloqueada por obras públicas pues está acordonada con cintas de seguridad. La calle está completamente vacía y el cielo presagia una tormenta, el color azul satura la composición.

La escena cambia bruscamente pero el color azul sigue dominándola. Nos encontramos ahora en la cocina comunitaria de la pensión en la que vive Fai, el joven chino protagonista de la historia. Es una cocina pequeña, sin muebles, las paredes están cubiertas de azulejo cerámico blanco, liso, mismo que contrasta con el azulejo resuelto en figuras geométricas que tapiza el suelo. No hay estufa, las hornillas se empotran directamente sobre el muro y en las que se encuentran algunos utensilios para cocinar. Al fondo, del lado derecho, se asoma lo que parece ser un gabinete de cemento recubierto con los mismos cuadros cerámicos de los muros en un evidente estado de descuido.

Figura. 2. Fotograma de Happy Together (36:08)



Tomada de *La Nación*:

<https://www.nacion.com/viva/cultura/happy-together-tango-con-acento-chino/D2L3BTUQDBEW3GDBAAQW5KSAZQ/story/>

La luz que baña la cocina parece provenir del cenit por lo que las esquinas del cuarto se oscurecen dejando caer el haz luminoso sobre la pareja de jóvenes chinos que bailan tango al centro del cuarto. Sus movimientos son torpes pero están sincronizados. Juguetean amorosamente, se tocan, se besan. Durante la escena, la cámara permanece fija, nuestra vista domina la escena completa

todo el tiempo, en un encuadre teatral y voyeurista. Un encuadre que, en palabras de Metz, apuesta “(...) *simultaneously on the excitation of desire and its non-fulfilment (Which is its opposite and yet favours it)*”. (Metz, 1983) La cámara nos muestra el deseo de los personajes, nos pone frente al momento de encuentro de quienes se desean, sin embargo, gracias a las secuencias anteriores a esta, sabemos que el romance entre los protagonistas se resquebraja, por ello la escena del baile aparece ante nosotros como la escena de una tregua.

A pesar de lo anterior, la fuerza emotiva de la secuencia no se encuentra en las imágenes “per se” sino en la potente melodía de tango que las acompaña. El tango es una música que está estrechamente vinculada a los movimientos migratorios que se dieron en Argentina en el siglo XIX. Con las migraciones masivas de europeos a la región y los encuentros de éstos con la población local; con las migraciones masivas del campo a la ciudad y con la creciente industrialización de la zona, los conflictos étnicos y culturales se intensificaron al tiempo que moldearon culturalmente manifestaciones artísticas como la literatura y la música. De este mestizaje y de sus conflictos nace el tango: música, lírica y baile, cuyos temas van

(...) traverse the subjects of poverty, suffering, injustice, pain, unrequited or unfaithful love, nostalgia for lost places and times, idealization of the mother figure, and crushing defeats. There is a predominant nostalgic and melancholic atmosphere that is reflective of the social context in which the stories narrated in tango songs play out, bringing to life a Buenos Aires that was not solely aristocratic. (Favoretto, 2016: 81).

Sabemos que los elementos culturales como en este caso el tango, no entra en estado virginal a la secuencia y por ello, quien esté familiarizado con el contexto cultural del tango encontrará fácilmente relación entre este elemento, evocativo de las migraciones europeas al cono sur, y la pareja de migrantes asiáticos que se encuentran bailando. Pero aun si no se conoce su historia, el tango tiene la capacidad de evocar cierta nostalgia apasionada que enmarca el momento del encuentro entre los amantes.

La atmósfera de la calle desolada que abre la escena, sirve de prólogo para la atmósfera melancólica y casi patética de los amantes bailando en la cocina. La asincronía y torpeza de los movimientos de Lai Yu-fai, contrasta con los movimientos más controlados de Ho Po-wing, quien en escenas anteriores ha mostrado cierto dominio del baile. Es importante señalar que, en la cultura del tango, el baile también está cargado de significación, L. Tateo señala que éste, es una actividad “(...) *in which embodied knowledge, intimacy, empathy, gender relationships, affects, Self actuation, and group dynamics express their dialogical form.*” (Tateo, 2014: 300) Por lo que el elemento de la danza tampoco entra virgen en la trama, sino que se vale de toda su carga cultural significativa y simbólica para enmarcar ese “diálogo” entre los personajes. El resultado de la superposición de la imagen, la iluminación, la música y el baile, recrea una atmósfera cuyo significado se articula en torno a las tensiones entre los amantes y al acto performativo que revela un momento de profunda intimidad.

El atractivo transcultural de esta escena está enmarcado por el tango como un hecho cultural que surge de la mirada marginalizada del “otro” en la Argentina del siglo XIX, sin embargo, en la película de Wong Kar-wai, el otro no es únicamente el migrante. Las otras “otredades” están

representadas por la homosexualidad de los personajes, por su condición misma de migrantes, por su clase social; también por la geografía donde se desarrolla la trama: Argentina, una sociedad periférica.

A diferencia de la escena de las cataratas de Iguazú, musicalizada con la melodía Cucurucucú Paloma en voz de Caetano Veloso, analizada anteriormente; el hecho transcultural de la escena del tango en la cocina, no descansa en una música híbrida, dado que la melodía es una melodía original de Astor Piazzola, interpretada por él mismo, sino en la yuxtaposición de la imagen, la música y la carga cultural que traen consigo las “otras otredades” mencionadas.

Esta condición revela ciertos tintes políticos en *Happy Together* (1997), Aguilar y Aires sostienen que “(...) si algo puede afirmarse de la alegoría en *Happy Together* es que es íntima, política (es decir, social) y transnacional.” (Aguilar & Aires, 2010: 136) Donde lo político, siguiendo a Jacques Rancière (2006) radica en la mostración del otro desde su condición de otro, como centro de la acción y la reflexión. “La esencia de la política es la manifestación del descenso, como presencia de dos mundos en uno solo (...). La manifestación política deja ver lo que no tenía razones de ser visto, aloja un mundo en el otro.” (Rancière, 2006: 71) Aunque valdría la pena profundizar en un análisis sobre lo político del cine de Wong Kar wai, no se profundizará en ello por razones de extensión y alcance del presente ensayo.

2.2. In the mood for love. El cosmopolita Hong Kong de los años sesenta

Ambientado en el Hong Kong de los años sesenta, *In the mood for love* (2000) es un filme dramático de Wong Kar-wai que relata el nacimiento de un romance entre el Sr. Chow (Tony Chiu-wai Leung), periodista en un diario local y su vecina la Sra. Chan (Maggie Cheung), secretaria de una agencia de exportaciones, quienes son engañados por sus respectivas parejas. Conforme el filme avanza vamos siendo testigos de la amistad que nace entre los personajes al tiempo que descubren que sus respectivas parejas se han hecho amantes, ante sus propios ojos.

La puesta en escena del filme es un reflejo casi metafórico del cosmopolitismo hongkonés de los años sesenta. Sus escenarios, sus decorados, sus muebles y hasta las vajillas están cuidadosamente colocadas para envolvernos en la experiencia de lo temporal, lo local y lo internacional, formando un crisol transcultural que seduce y fascina.

La primera secuencia a analizar dentro del filme es la que tiene lugar alrededor del minuto 27. La pareja protagonista se encuentra cenando en un restaurante. La decoración está resuelta en tonos carmesí. Gabinetes individuales a los lados de las mesas que se empotran en la pared decorada por un tapiz de formas irregulares en verde seco y blanco, interrumpido en la mitad inferior por una cenefa de madera en color caoba rojiza. A la altura de la cabeza de los comensales y justo entre ambos, se encuentra una lámpara adosada a la pared que ilumina los rostros de la pareja. Parece que el restaurante se encuentra vacío, pero llama la atención que la mesa contigua a la de la pareja estelar está ocupada por un plato servido y un vaso con agua que nadie está degustando. Una vez que la cámara nos ha mostrado el lugar, se posiciona frente los personajes enfocando sus perfiles en *close up*. Llegamos a la escena cuando parecen llevar algún tiempo charlando. Las tomas son casi estáticas excepto por algunos devaneos que muestran al Sr. Chow encender un cigarrillo o a la Sra. Chang revolver cuidadosamente su café servido en una emblemática taza de

jadeíta “*Fire-King*”. Ella viste un qipao azul turquesa con motivos florales en tonos rosas y amarillos, complementa su elegante vestimenta con un reloj de oro y aretes de perlas. Su cabello está cuidadosamente levantado al estilo de la época. Él lleva su cabello perfectamente engomado y viste un traje gris, camisa a rayas azul grisáceo y una corbata rojo carmín.

Figura. 3. Fotograma de *In the Mood for Love* (27:58)



Tomado de *ScreenMania*: <https://www.screenmania.fr/film-critique/critique-in-the-mood-for-love-2000/>

Aunque la escena se desarrolla en una aparente calma, en realidad es un momento de enorme tensión, puesto que a través de una plática casi banal, los personajes irán revelando la infidelidad de sus respectivas parejas. El rojo de la habitación tiñe de emotividad el momento de la “revelación” pero también enmarca cálidamente los sentimientos que nacen entre los comensales que se saben engañados. Por supuesto, la atmósfera que enmarca la intimidad de este momento surge también de la música que lo acompaña.

Dentro de su espíritu transcultural y cosmopolita, Wong Kar-wai ha hecho acompañar esta entrañable escena con el popular bolero *Aquellos ojos verdes*, de los músicos cubanos Adolfo Utrera y Nilo Méndez, interpretado por el artista norteamericano Nat King Cole en estilo crooner o balada romántica, cuya lírica “*Aquellos ojos verdes, de mirada serena...*” enfatiza la mesura y la quietud con la que los personajes sobrellevan la dolorosa revelación.

Veamos la letra de la canción a continuación para hacer evidente lo que aquí se señala¹⁰.

Aquellos ojos verdes, de mirada serena
Dejaron en mi alma, eterna sed de amar,
Anhelos de caricias, de besos y ternuras,
De todas las dulzuras que sabrían brindar.
Aquellos ojos verdes, serenos como un lago,
En cuyas quietas aguas un día me miré,
No saben la tristeza que en mi alma han dejado
Aquellos ojos verdes que ya nunca besaré.

Es importante que el original bolero se convierte en una balada romántica y que la balada como tal, es un género musical híbrido. Su principal antecesor es el bolero metropolitano orquestado de los años 50s (Lucho Gatica, Ruth Fernández, Leo Marini), pero también tiene influencias de la canción romántica italiana (Domenico Modugno, Nicola di Bari, Umberto Tozzi), de la canción romántica francesa (Aznavour), y del estilo crooner norteamericano de Sinatra y Nat King Cole (quienes a su vez habían sido influenciados por el bolero). (Bronfman, Alejandra & Grant Wood, 2012). A nivel de lírica, el bolero presenta un lenguaje más metafórico y poético que la balada.

Desde esta perspectiva, la interpretación de Nat King Cole en español, cantando boleros y acompañado de una orquesta que integra giros armónicos jazzísticos y arreglos asociados a una estética sonora Hollywoodiense constituyen el ejemplo de un repertorio (...) que no está ligado ni a una tradición ni a una estética nacional específica. Se trata de un producto que se sitúa en cierta medida dentro de aquella no-espacialidad propia del “todo-mundo”, vehiculando igualmente la idea de una nueva comunidad Pan-americana que trasciende los modelos culturales de los espacios nacionales modernos. Este tipo de estética, consumible como Jazz, como canción popular o como género festivo asociado a la danza, resulta fácilmente globalizable. (García, 2013: s/p.)

Nos encontramos entonces ante una doble función de la música, por un lado, nos sumerge en la significación de la escena en la que la infidelidad es revelada, acentuando la aparente calma con la que los personajes contienen sus sentimientos y enfatizando la extraña belleza de esa medida, que perturba al tiempo que encanta; por otro lado, la hibridación del bolero cubano hecho balada romántica al estilo crooner, norteamericano, con un acompañamiento jazzístico y la dicción torpe de Nat King Cole cantando en español, es un hecho que deslocaliza culturalmente el sonido que envuelve la escena. Sucede algo similar con la siguiente secuencia que analizaremos.

Se trata de la secuencia comprendida entre el minuto 76.05 al 77.27. Nuevamente la escena será acompañada de un bolero en voz de Nat King Cole. *Quizá, quizá, quizá* es el tema elegido para acompañar el clímax del filme. En lo que respecta a la atmósfera transcultural anclada en la música, la reflexión sobre el crooner y su interpretación jazzística en voz de King Cole, no hay demasiadas diferencias con respecto a la escena anterior. Lo particularmente único de la escena en este caso, de donde brota su significación, es del magistral uso del tiempo que hace Wong

10 Letra de “Aquellos ojos verdes”. Autor: Adolfo Utrera y Nilo Méndez. Intérprete: Nat King Cole. Álbum: In The Mood For Love (Original Soundtrack From The Motion Picture). Sello: Virgin ♯ 7243 8 50542 2 8

Kar-wai. Una escena en la que el tiempo esta tautológicamente enmarcado en la imagen, los diálogos, la melodía y la secuencia.

Figura 4. Fotograma de In the Mood for Love (1:16:00).



Tomado de Flickr: <https://www.flickr.com/photos/hqxweb/37319514976/>

La toma fija del reloj de la agencia de exportaciones donde trabaja la Sra. Chan domina la mitad izquierda de la pantalla, marcando las 11 de la noche. Se escucha sonar el teléfono repetidamente, seguido de la voz en *off* del Sr. Chow: - “soy yo... si hubiera otro boleto ¿se iría conmigo?”. Ella no responde. La letra de la canción¹¹ acompaña la escena de espera, en la voz de Nat King Cole.

Siempre que te pregunto que cuándo, cómo y dónde.
Tú siempre me respondes: quizá, quizá, quizá
Y así pasan los días y yo desesperado.
Y tú, tú contestando: quizá, quizá, quizá.
Estás perdiendo el tiempo, pensando, pensando
Por lo que más tú quieras, hasta cuándo, hasta cuándo.
Y así pasan los días y yo desesperado.
Y tú, tú contestando: quizá, quizá, quizá.

Posteriormente, la escena cambia de inmediato al plano secuencia de un paneo que va lentamente en dirección de derecha a izquierda y que inicia con el negro profundo de una habitación oscura,

11 Letra de “Quizá, quizá, quizá”. Autor: Oswaldo Farrés. Intérprete: Nat King Cole. Álbum: In The Mood For Love (Original Soundtrack From The Motion Picture). Sello: Virgin † 7243 8 50542 2 8

conforme la cámara hace su recorrido desde afuera de la ventana de la habitación de hotel del Sr. Chow, avanza lentamente hasta encontrarse con el rostro de éste que observa al exterior de la ventana con una mirada fija, reflexiva.

La cámara se detiene finalmente en su rostro, que pasa del gesto de preocupación a la sonrisa cabizbaja, como si hubiera comprendido de repente la respuesta de su amada. De repente el Sr. Chow levanta la mirada y se aleja abruptamente dando la espalda a la cámara, se adentra en su habitación y al llegar al fondo apaga las luces dejándonos de nuevo como espectadores al interior del cuarto oscuro. En la siguiente secuencia la cámara se sitúa en el pasillo del hotel, donde, con una perspectiva construida desde un único punto de fuga, observamos en primer plano la espalda del Sr. Chow. A su costado izquierdo la puerta de la habitación que acaba de abandonar dispuesta en continuidad con las otras puertas de las habitaciones.

Figura 5. Fotograma de *In the Mood for Love* (1:17:19)



Tomada de *DVD Talk*: <https://www.dvdtalk.com/reviews/57193/in-the-mood-for-love/>

La cámara se aleja de él hasta mostrarnos su cuerpo entero de espaldas y abruptamente cambia la escena nuevamente. Nos encontramos al interior de la escalera de la pensión donde viven el Sr. Chow y la Sra. Chan, alumbrada por la luz de una sola bombilla que cae sobre el descanso donde aparece, descendiendo con prisa, la Sra. Chan, de quien apenas se advierte su silueta enfundada en un elegante *qipao* verde.

Al inicio de la escena, el reloj simboliza metafóricamente la espera angustiada del Sr. Chow por la respuesta de su amada, de quien no recibe más que el angustiante silencio, lleno de dudas que le han impedido a ella entregarse al sentimiento que ha nacido entre ambos y que ha sido constantemente alimentado, en gran parte del filme, por sus encuentros fortuitos, por las veces que han comido juntos simulando ser el esposo o la mujer infieles, y por el tiempo que ha pasado escri-

biendo novelas de ficción en un cuarto de hotel, lejos de las miradas inquisitivas de la sociedad. Pero también y de manera más simbólica el reloj, los movimientos de la cámara, la prisa con la que la Sra. Chan baja las escaleras en lo que parece ser una decisión apresurada, constituyen parte de una significación anclada en lo temporal percibido como un doloroso “llegar tarde al amor” llegar a destiempo. “*Wong Kar- Wai is primarily a psychologist of time. His main interest lies in depicting people's perception of time and its significance in their lives*”, (Mazieirska & Rascaroli, 2001: 3) Wong Kar-wai elabora una obra maestra sobre el tiempo, el tiempo en el amor, el tiempo en la espera, el tiempo en la duda, pero lo hace además envolviéndonos en formas y sonidos culturalmente híbridos que nos permiten fascinarnos por aquello que resulta distinto, al punto que Yeh y Lake (2007) argumentan que el sonido en los filmes del director chino son un canal de comunicación “transcultural” que, en palabras de los autores

(...) offered moments of dreamlike sounds and imagery intended for universal sensuous delectation. Unlike cross-cultural practices in which differences are managed and power relations negotiated, transcultural contact tends to neutralize cultural conflicts and emphasizes instead multicultural deterritorialization. Transcultural, in this regard, shifts attention from politics to aesthetics and creates spaces allowing different cultures to trespass, coexist, coalesce, and be 'happy together. (Yeh & Lake, 2007: 1)

No sólo compartimos esta afirmación, sino que partimos de ella para preguntarnos si es posible entender algunos de los filmes más emblemáticos de Wong Kar-wai, (como los analizados en este ensayo) en términos de “estrategia intercultural”, es decir, una coartada estética que nos permita empatizar con el “otro” a partir de la fascinación, del encanto, de la seducción por su cultura.

3. La empatía como experiencia y su relación con el “hecho transcultural”. Apuntes en torno a una estrategia intercultural desde la experiencia sensible

De acuerdo con Carl Plantinga (citado en Gaut, 2010) existen dos tipos de respuesta hacia los objetos cinemáticos: las “emociones artefacto” que tienen que ver con la belleza de las imágenes, los recursos técnicos desplegados en el tratamiento de la imagen, el sonido, la edición, etc.; y las “emociones representacionales”, que van dirigidas a los acontecimientos presentados en la trama o a los personajes. En este segundo grupo de emociones existe un gran disenso entre los teóricos del cine, respecto al involucramiento emocional que experimentamos hacia los personajes. Mientras el propio Plantinga (1999) argumenta que no existe una identificación empática con los personajes -sino más bien una relación de simpatía y antipatía-, otros como Byers Gaut (2010) sostienen la idea de que las audiencias alcanzan algún grado de empatía con los personajes y las situaciones que se les presentan. Como se puede colegir, la postura que aquí se defiende abona a este segundo grupo de autores y, para argumentar en favor de ella, se echará mano del concepto fenomenológico de empatía. Según Gaut (2010) hay que diferenciar entre *la identificación afectiva* y *la empatía*.

La primera es una identificación que nace de sentir lo que ficcionalmente podría estar sintiendo un personaje. Es decir, en una situación apocalíptica podríamos imaginar el terror experimentado ante el fin del mundo, esto no significa que los sentimientos experimentados ante estas situaciones ficcionales no sean genuinos, simplemente parten de una situación ficcional con su conse-

cuenta sensación ficcional. Mientras que la empatía (*Einfühlung*), significa literalmente “sentirse dentro” de la situación del otro. Es importante para continuar sobre el desarrollo de la empatía en los productos cinematográficos, indagar sobre qué implica *experimentar empatía*.

Para E. Husserl, existen tres tipos de operaciones del conocimiento: la percepción, la reflexión y la empatía que, como operación del conocimiento se orienta hacia otros yoes. (citado en Walton, 2001) Dado que, lo esencialmente propio del otro no es accesible de un modo directo, la tarea de aprehenderlo únicamente es posible a través de la *presentación* de su cuerpo físico, la operación es posible gracias a que el cuerpo físico del otro se manifiesta como análogo de mi propio cuerpo. (Walton, 2001: 411) Sin embargo, la aprehensión física de un análogo es posible porque aquel se nos asemeja también en la conducta y las apariciones. “Se establece una equivalencia entre los movimientos y gestos observados exteriormente y los del cuerpo propio otorgando a los primeros el sentido de los segundos”, insiste Walton (2001: 411) denominando al proceso *transferencia analogizante*. Todo cuerpo físico percibido manifiesta también aquello que no es perceptible directamente pero que está allí, es decir, su *apresentación*. Esta *apresentación* permite aprehender el cuerpo extraño y es extensiva al todo el cuerpo que gobierna.

Este componente presentativo se puede denominar ya empatía -si bien se trata de una forma incipiente-. Implica la comprensión de un cuerpo propio como cuerpo propio de otro yo que está orientado a través de él a un mundo, tiene su propia vida de conciencia, y cuenta con una experiencia original en la que él mismo aprehende su mundo, su cuerpo y sus vivencias. Junto con el análogo de mi cuerpo propio que está ahí intención o algo semejante a mi yo en kinestesis, datos hyléticos y actos. (Walton, 2001: 413)

La *apresentación* de la vida ajena es inseparable de la *apresentación* del cuerpo, así como de aquella parte de éste que es percibida directamente, por eso la empatía no es una experiencia que pueda darse por sí sola, sino que necesita del cuerpo físico y de su percepción. Esta es una primera condición de la empatía que podemos trasladar a aquellos cuerpos que se nos dan a través de la experiencia mediatizada del cine, pues aunque sabemos que estamos frente a una ficción, no tendría sentido la experiencia de la película sin la actitud proposicional de creer que estamos ante una historia que sucede a partir de la narración de las acciones de los sujetos que experimentamos. Parece plausible entonces experimentar la *presentación* del cuerpo de mi otro yo aunque exista una mediación tecnológica, incluso si en determinado momento las tomas de cámara son lo suficientemente cerradas como para ofrecernos sólo una parte del cuerpo de ese otro.

La forma en la que se nos da el cuerpo físico del otro es importante para la percepción, de la misma forma que son importantes sus gestos, sus ademanes, su mirada, la manera en la que se mueve, etc. No se trata de una experiencia natural sino de una ‘experiencia espiritual’ que tiene lugar mediante la comprensión de la expresión. (Walton, 2001)

El siguiente nivel de empatía tiene que ver con las acciones en sus manifestaciones más elementales, es decir, aquellas en las que el cuerpo actúa sobre la naturaleza, se trata de la comprensión de los movimientos efectuados por “los órganos del cuerpo extraño”. (Walton, 2001: 416). Walton señala que un nivel ulterior a este tiene que ver con la comprensión de la acción en función de metas generales que remiten a la satisfacción de necesidades. Por ejemplo, correr huyendo de un peligro, o correr para alcanzar algo. Sobre este punto Husserl (citado en Walton, 2001) insiste en que, por incomprendible que nos resulte el otro perteneciente a un mundo cultu-

ral extraño, comprendo que él gobierna su cuerpo, que se mueve como yo lo hago y que responde a motivaciones a las que yo también respondo, aun cuando comprenda en una forma indeterminada. Además, toda empatía implica una modificación de la propia experiencia en la *imaginación*. (Husserl, citado en Walton, 2001: 417).

De este nivel sigue uno superior que tiene que ver, no con una especie de análogo de mi cuerpo y mis acciones, sino con la "(...) empatía de contenidos determinados de la esfera psíquica superior". (Walton, 2001: 417) En este nivel aparecen los contenidos de vida más individuales y más propios del otro, va más allá de esa estructura respecto a la cual nos igualamos porque nos es común. Es decir, el otro es mostrado y legitimado en su "alteridad individualizada concreta". (2001: 417) En este nivel opera la empatía de los contenidos de la vida social y espiritual. Para Husserl, esta empatía de la esfera psíquica superior atañe a un aspecto idiopsíquico, idiosincrático e intersubjetivo, es decir, este tercer nivel nos coloca en el terreno de los contenidos de la vida social y espiritual. Podemos sentir empatía hacia los personajes mostrados en los filmes, no sólo por su apariencia, sus gestos o la manera en que se manifiesta su personalidad a través de su movimiento, sino también en referencia a sus actividades, su moral, su religión. Es una empatía a las personas referida al ámbito espiritual que trasciende lo individual y coloca a las personas en una comunidad. (Walton, 2010, p. 418).

Vale la pena señalar en este punto que, aquello que hemos denominado hecho transcultural, enmarca las acciones y expresiones de los personajes en torno a situaciones de amor, deseo, añoranza, tristeza y desencanto; acciones y emociones que probablemente todos hemos experimentado alguna vez en la vida y que por lo tanto nos permiten identificarnos empáticamente con aquello que el personaje muestra y con aquello que no muestra pero presenta y que nosotros completamos imaginativamente. Estas operaciones se dan en un nivel básico psicofísico o fisiopsíquico, en términos husserlianos, por lo que pueden servir de punto de partida para un nivel de empatía básico que ya nos permite empatizar (o no) con los personajes. Hasta este punto, hemos recorrido tres niveles de empatía que nos sirven para legitimar nuestra postura respecto a que, la actitud emotiva que experimentamos hacia los personajes puede estar anclada a su apariencia, su expresión, su psique y su idiosincrasia, eso nos lleva a poner las bases para un último nivel o forma superior de empatía, que tiene que ver con los objetos culturales y nuestra capacidad de empatía hacia lo que nos es extraño.

Como vimos anteriormente la empatía va dirigida a objetos que se constituyen en el ego con el carácter de alter ego. Retomando a Gaut (2010), es el "sentirse dentro", el yo en otros yoes. Dicha captación de que hay un alter ego, sólo es posible en virtud de que hay otro cuerpo. Este es un protomodo de la empatía pero es necesario llegar al nivel más alto y complejo que corresponde a las *modificaciones intencionales* del protomodo, en la que encontraremos los contenidos psíquicos o los de índole cultural, que son en los que nos interesa profundizar. (p. 410) Para Husserl (citado en Walton, 2001) el objeto cultural tiene una *efectivización originaria* en la vida personal y tiene, para el sujeto personal el modo de darse de la auténtica percepción a partir de esa producción originaria. Sin embargo, esa producción puede ser experimentada por otros sujetos con la salvedad de que, en esa percepción, no se captan las metas originales, la intención y la realización que anima la producción. Se puede tener una experiencia no original de la obra en virtud del sentido que ella expresa. El desvelamiento del sentido del objeto cultural, para Husserl, exige una intuición, "trasponerse dentro" de los sujetos extraños y su mundo circundante. Se trata de una empatía de la aspiración a una meta correspondiente al objeto cultural y los modos de cumplimiento de esa meta. (Walton, 2001: 418).

Todo producto cultural es experienciable en su sentido espiritual por quien es capaz de la comprensión de su sentido. Las obras y los actos de una comunidad cultural ajena pueden ser comprendidos aun cuando nos encontremos limitados por nuestra propia información cultural, es decir, por el estado de nuestra experiencia humana (Walton, 2001: 419). Walton, citando a Husserl, señala que este modo de empatía es un “modo de empatía de la humanidad cultural extraña y su cultura” este modo de comprensión corresponde, ya no a sujetos individuales sino a comunidades subjetivas. En este nivel se agudiza la empatía de los contenidos espirituales de mundos extraños. (Husserl, citado en Walton, 2001: 420).

La síntesis del mundo extraño con el mío es un proceso que va desde aquello que en mi percepción es accesible según los tipos más universales de la experiencia: objetos inanimados, formas, figuras, hasta una empatía orientada hacia los otros que no son percibidos en un horizonte de simultaneidad, así puedo comprender, no sólo los objetos culturales de mi propia comunidad, mi ámbito espiritual o aquellos de un mundo extraño en mi propio horizonte de simultaneidad, sino también los objetos culturales de mundos pasados o extraños dentro de mi propia comunidad cultural o dentro de otras comunidades con otras tradiciones.

Como podemos observar, la secuencias antes descritas están compuestas por elementos que activan nuestra respuesta empática en los tres niveles antes descritos echando mano de una síntesis de elementos culturales observables en los ambientes, la vestimenta, los objetos o *props*, las nacionalidades de los personajes, los entornos naturales y culturales; y también en elementos sonoros híbridos.

El desdibujamiento de entornos culturales particulares en la música y los ambientes que conforman la secuencias, crea un entorno cosmopolita que facilita (no garantiza) un involucramiento afectivo, no solo con el alter ego (mi propia proyección empática con el otro) sino también con el ambiente cultural en el que se desenvuelven las acciones, puesto que en el mismo conglomerado cultural, distingo elementos culturales familiares, de mi propia cultura o de culturas cercanas. El manejo de las emociones en las secuencias filmicas analizadas, está enmarcado en un entorno bellamente construido, lo que hace difuso el límite entre las emociones artefacto y las emociones representacionales (Plantinga, 1999).

Como hemos puntualizado, la empatía es una operación que implica la percepción de otros yoes en los sujetos otros. Y dado que la experiencia de la empatía exige un modo especial de constitución, a saber, la “(...) de un modo que satisfaga a la vez la exigencia de una constitución y el respeto a su condición de subjetividades”; es fundamental comprenderla como el germen mismo de la construcción de cualquier estrategia de interculturalidad. Mi identificación con los otros como construcción de mi alter ego sin desplazar la subjetividad misma del otro percibido constituye apenas un protomodo de la experiencia de lo extraño y el primer escalón hacia la empatía de la esfera psíquica con sus contenidos culturales.

A través de la experiencia filmica, un sujeto como el Sr. Chow, es el cuerpo en el que se ancla nuestro alter ego en el nivel más elemental de empatía, amen de las diferencias culturales que nos separan, somos capaces de identificarnos en él a partir de la presentificación de una serie de vivencias que nos son afines dada nuestra condición humana misma, es decir, en su cuerpo, podemos recordar el amor perdido, el deseo, la tristeza, la desesperanza. Pero ese nivel de identificación es ya un nivel que se constituye intencionalmente, sobre la base de una primera condición de empatía.

En las secuencias antes descritas, el personaje mencionado deambula por experiencias propias de lo humano, que ya hemos sido capaces de presentificar, pero además lo hace en un marco de códigos culturales que nos interpelan fuertemente. Por ejemplo, en la escena del restaurante antes descrita, donde el Sr. Chow y la Sra. Chan revelan las infidelidades de sus respectivas parejas, somos testigos de dos seres humanos desencantados, y, pese a las características morfológicas propias de su raza, la empatía que podemos sentir por su sufrimiento supone para nosotros la presentificación de dicha experiencia y lo hace además en una atmósfera que nos interpela a través de la música. Un bolero interpretado en español se aproximará fuertemente a un hispanoparlante, sin embargo, un angloparlante podría identificar sin problemas la emblemática voz de un artista como Nat King Cole. Para uno como para el otro, la música sería un elemento de identificación cultural que acompañaría la experiencia de la empatía, tanto a nivel del protomodo como en un nivel intencional o superior de la misma.

Lo mismo sucede en el caso de los amantes chinos en Argentina. El entorno mismo, los lugares, los objetos, las calles, la música, el idioma de los “extras” que acompañan las tomas en las que la historia se desenvuelve, son un fuerte referente que apela a realidades culturales latinoamericanas y que, junto con el marco de las experiencias humanas de los personajes, permiten una comprensión de éstos más allá de sus rasgos morfológicos que, en todo ese entramado, resultan ser lo único distinto y por lo tanto, prácticamente irrelevante para mi proceso de identificación con ellos y sus emociones.

Finalmente, no parece ocioso imaginar que la trama, las emociones de los personajes, y el marco cultural al que apela la música, los paisajes y los objetos, funcionan como una especie de plataforma para motivar en los espectadores un tercer nivel de empatía, que también supone, en lenguaje husserliano, una modificación intencional del protomodo y que constituye una experiencia de la humanidad extraña junto con su cultura. Me pregunto si, una vez aprehendido el otro, en su condición de otro, a la vez como construcción de mi alter ego y como subjetividad distinta a mí; después de haberme identificado con sus emociones, enmarcadas en fuertes referentes culturales –propios y ajenos- ¿sería capaz de esforzarme por comprender el marco cultural propio del sujeto con el que he experimentado semejante identificación?, ¿este esfuerzo lograría modificar mi percepción del otro y de la cultura otra como algo no demasiado ajeno a mí?

4. Consideraciones finales

Aprehender sensiblemente al otro, no únicamente en su calidad de alter ego sino como subjetividad otra, es apenas el primer paso para su reconocimiento. Pero un paso fundamental. Implica sentir las emociones de un sujeto que no busca comunicarlas intencionalmente a través de la lengua. Nos coloca en relación con él a partir de nuestra propia sensibilidad. Su imagen se fija en nuestra memoria y se convierte en la base de las representaciones que construiremos sobre aquel -su presentificación-, o sobre el estado de su cultura. Sabemos con certeza que las imágenes son capaces de motivar nuestros afectos pues podemos observarlo cotidianamente en la base de procesos mediáticos como la publicidad. La imagen cinematográfica, como hemos visto, tiene el poder de motivar nuestros afectos más allá de esta instrumentalización de la experiencia sensible que hace el medio publicitario; descubrimientos como las neuronas espejo confirman que somos capaces de sentir “en carne propia” las acciones y emociones que observamos. La llamada

neuroestética se apoya en estos descubrimientos para sostener que la empatía física se transmuta fácilmente en un sentimiento de empatía por las consecuencias emocionales que observamos en el otro. Incluso cuando la imagen no contiene un componente emocional manifiesto, puede surgir una sensación de resonancia corporal. (Freedberg & Gallese, 2007: 197)

El cine, con su capacidad de narrarnos las historias de esos otros, de mostrarnos sus emociones, de enmarcar dichas emociones en referentes culturales que nos son propios y ajenos a la vez, hace gala de un potencial comunicativo que se apoya en la empatía como operación del conocimiento. Las secuencias fílmicas presentadas en este trabajo, constituyen apenas una pequeña parte de la filmografía del director chino Wong Kar wai, quien a lo largo de su carrera ha buscado emocionar al espectador usando recursos estéticos de lo más diversos, incorporando siempre imágenes y sonidos que nos transportan de una cultura a otra en un fascinante vaivén. Es posible que la globalización cultural haga de esta transculturalidad una norma, sin embargo se necesita de una enorme sensibilidad para lograr conjugar elementos culturales variados y una narrativa que nos conmueva a partir del manejo asertivo de emociones y sentimientos universales.

Como he mencionado anteriormente, el presente trabajo tiene la intención de abrir un debate en torno a una alternativa estética a las estrategias de interculturalidad que existen actualmente en el campo de la comunicación. Aunque se puede argumentar que la idea misma de “estrategia estética” contiene dos elementos contrapuestos ontológicamente (razón y sensibilidad) me inclino a pensar que es posible moldear un mundo más tolerante desde nuestra propia experiencia de lo extraño, de lo diferente, y que, este pequeño peldaño en el largo camino hacia la búsqueda y el entendimiento humano complementa de modo significativo los puentes que aun deben tenderse desde otros lugares, desde la política, la jurisprudencia y la pedagogía.

BIBLIOGRAFÍA

Aguilar, G., & Aires, U. D. B. (2010). Oriente grado cero : Happy Together (1997) de Wong Kar Wai, 8, pp. 133–141.

Bronfman, A. y Grant Wood, A. (Ed.). (2012). *Media, Sound & Culture in Latin America and the Caribbean*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Canet, F. (2008). En busca del tiempo perdido : la bipolaridad narrativa de Wong Kar-wai en 2046.

Favoretto, M. (2016). Tango and Cumbia villera : Origins, Encounters, and Tensions Tango and Cumbia villera: Origins, Encounters, and Tensions. *Studies in Latin American Popular Culture GMT) Studies in Latin American Popular Culture*, 34(34), 78–9530. <https://doi.org/10.7560/SLAPC3404>

Freedberg, D., & Gallese, V. (2007). Motion , emotion and empathy in esthetic experience, 11(5). <https://doi.org/10.1016/j.tics.2007.02.003>

García, L. (2013). Alejandra Bronfman & Andrew Grant Wood (Eds), *Media, Sound & Culture in Latin America and the Caribbean*, Pittsburgh, University of Pittsburg Press, 2012, 169 p. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos [En Ligne], Comptes Rendus et Essais Historiographiques*. Retrieved from <http://nuevomundo.revues.org/64922>

Gaut, B. (2010). Empathy and Identification in Cinema. *Midwest Studies in Philosophy*, núm. 34, pp. 95–96.

Mazieirska, E., & Rascaroli, L. (2001). Trapped in the Present: Time in the Films of Wong Kar-Wai. *Film Criticism*, Vol. 25, núm. 2, pp. 2–20.

Metz, C. (1983). *Psychoanalysis and cinema. The imaginary Signifier*. (S. H. and C. MacCabe, Ed.). London: Macmillan Press.

Posadas de Julián, P. (2008). Los fonemas como recurso expresivo en el canto lírico. *Language Design*, núm. 2, pp. 107–118.

Rancière, J. (2006). *Política, policía, democracia*. Santiago: LOM.

Romeu, V. (2016). Panorama teórico-metodológico en la investigación sobre comunicación intercultural. In *Manual de comunicación intercultural. Una introducción a sus conceptos, teorías y aplicaciones*. UACM.

Tateo, L. (2014). The Dialogical Dance: Self, Identity Construction, Positioning and Embodiment in Tango Dancers. *Integrative Psychological and Behavioral Science*, Vol. 48, núm. 3, pp. 299–321. <https://doi.org/10.1007/s12124-014-9258-2>

Walton, R. J. (2001). Fenomenología de la empatía. *Philosophica*, 24, pp. 409–428.

Yeh, E. Y., & Lake, W. H. (2007). Transcultural Sounds: Music Identity and the Cinema of Wong Kar-Wai. *David C. Lam Institute for East-West Studies*, Vol. 19, núm. 1, pp. 32–46.

III. Implicaciones teórico-metodológicas y éticas de nuestro encuentro con la interculturalidad.

La experiencia con las Naná

Diana Minerva Espejel Alejandro¹²

Víctor Faccio Lucero¹³

Noemí Luján Ponce¹⁴

La educación intercultural (...) sólo tendrá significación, impacto y valor cuando esté asumida de manera crítica, como acto pedagógico-político que procura intervenir en la refundación de la sociedad (...) y, por ende, en la refundación de sus estructuras que racializan, inferiorizan y deshumanizan.
Walsh (2010: 76)

1. Introducción

El trabajo que presentamos es resultado de un ejercicio colectivo de sistematización de la experiencia desde la interculturalidad sobre una práctica de investigación – intervención sustentada en nuestra relación con un grupo de médicas tradicionales (Naná) de la Meseta Purhépecha, Michoacán, México, que inició en 2016.

Para nuestro equipo de trabajo, la interculturalidad no fue una elección teórica sino el resultado de una búsqueda. Más que elegirla como perspectiva de análisis, la interculturalidad se nos apareció un buen día como respuesta al problema de la incommensurabilidad de las diferencias culturales entre nuestra visión occidental científica del mundo y las concepciones de las Naná como mujeres sabias, herederas de saberes propios de la medicina tradicional de las diversas comunidades de las comunidades de esta región del estado de Michoacán.

Este trabajo no presenta un cuerpo homogéneo ni mucho menos sistemático de argumentos, pues se trata de un esfuerzo a seis manos que intenta dar cuenta de un proceso complejo de encuentros y desencuentros, de descubrimientos y sorpresas. Es un intento por marcar un alto dentro de un

12 Estudiante del Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco en la Línea de Sociedad y Educación, Ciudad de México. espejel62@gmail.com

13 Asistente de investigación del Área de Atención a la Salud, Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco. victorfacciolucero@gmail.com

14 Profesora Investigadora del Departamento de Relaciones Sociales de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, Ciudad de México. nlujanponce@gmail.com

proceso que parte de la experiencia a la necesidad de teorización y de ésta a la sistematización de la experiencia como componente de un proceso que deberá retornar a la praxis del propio proceso de construcción intercultural.

La estructura del trabajo intenta dar cuenta del proceso de construcción simultánea de la interculturalidad en el plano de las relaciones y en el de los conceptos. En el proceso de conceptualización se pueden identificar las diversas tradiciones que forman parte del acervo personal, profesional y disciplinario del equipo de trabajo que hemos acompañado a las Naná en los últimos dos años.

A reserva de compartir el resultado de este ejercicio con ellas, decidimos agradecer en este espacio nuestra deuda con las médicas tradicionales de la Universidad Intercultural Indígena de Michoacán (UIIM) por la oportunidad de vivir experiencias que han desencadenado cambios individuales y colectivos muy profundos. A partir de la relación que hemos establecido con cada una de ellas hemos incorporado, es decir, hemos hecho cuerpo una parte de su alma que habita ahora en la nuestra.

1.1. Espacio y tiempo del encuentro

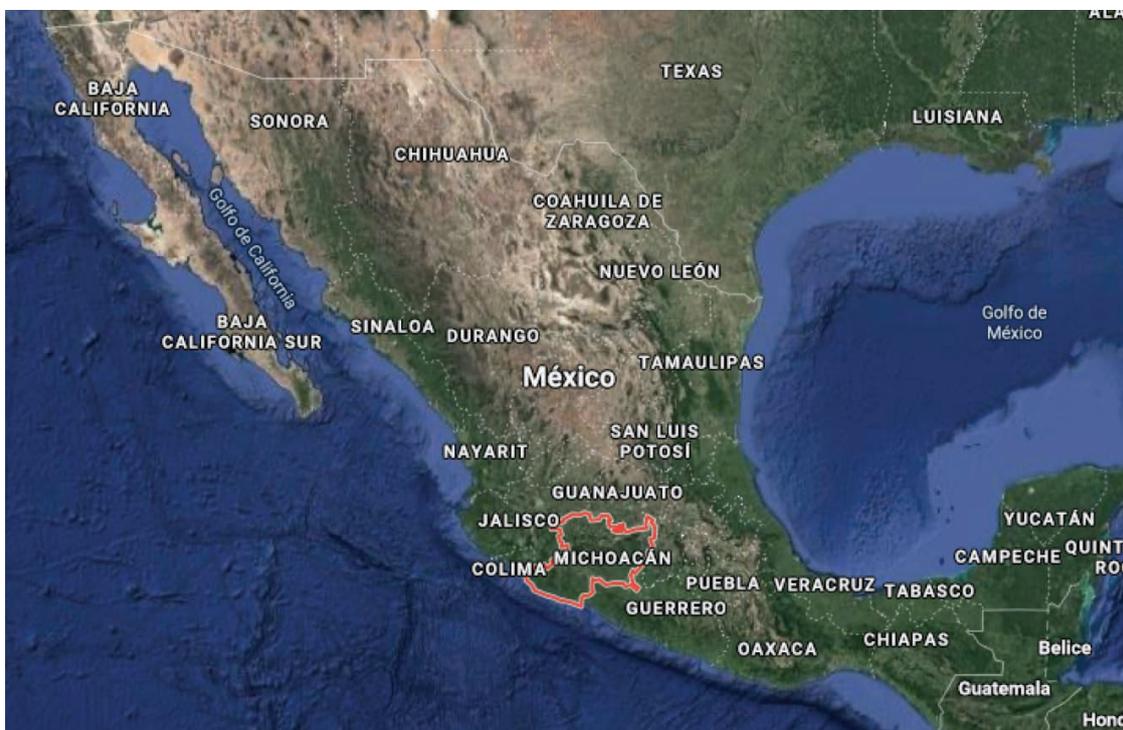
México es un país con una diversidad cultural extraordinaria. Las regiones de la República Mexicana contienen sus propias tradiciones y conocimientos ancestrales. Cada estado contiene en su interior grupos originarios que dan forma a usos y costumbres, convivencia, maneras de vivir sus festividades, gastronomía, arte y, por supuesto, conocimientos que pasan de generación en generación.

Michoacán es uno de los lugares que contienen una gran riqueza cultural. Se ubica en la parte occidental de México, tal como se muestra en la Ilustración 1. Podemos encontrar cuatro regiones donde se hablan las lenguas purépecha, náhuatl, mazahua y hñähñú¹⁵. La reconstrucción de nuestro encuentro con la multiculturalidad se da en la región purépecha, y más específicamente en la zona de los lagos que forma parte de su meseta. Esta experiencia ha estado marcada por el contacto y la relación que se ha construido con un grupo de médicas tradicionales conocidas como Naná¹⁶ que han participado en el proyecto de creación de la Universidad Intercultural Indígena de Michoacán (UIIM), y en particular, en la construcción de una licenciatura en salud con el enfoque de medicina tradicional.

¹⁵ <https://www.visitmexico.com/es/destinos-principales/michoacan#generals>

¹⁶ Naná en un vocablo purépecha que significa mujer sabia y refiere aquellas mujeres que han acumulado saberes y experiencia. Aunque no es un apelativo que se adquiere automáticamente con la edad, las Naná sólo pueden adquirir ese nombramiento cuando cumplen cincuenta años. También Tatá se utiliza con la misma acepción hacia los varones de las comunidades. Las y los herederos de los conocimientos de la medicina tradicional además de Naná y Tatá son Tsinajpiri, es decir, personas medicina, quienes poseen los conocimientos para curar a través de herbolaria, rituales o masajes.

Figura. 6. Ubicación del Estado de Michoacán. Fuente: Google Maps



Fuente: *Google Maps*

El primer contacto con las Naná y la UIIM se realizó el 1 de julio de 2016, durante la primera práctica organizada por Noemí Luján con estudiantes de la Licenciatura en Sociología de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) unidad Xochimilco. La visita a la UIIM fue la última actividad antes del regreso a la Ciudad de México después de haber realizado una estancia de tres días en la ciudad de Morelia y de dos días en Pátzcuaro. A pesar de su brevedad, el encuentro con las Naná en el huerto de hierbas de la universidad y la charla ofrecida por Naná Chepa, fueron las actividades más significativas de la práctica, de acuerdo con el contenido de los diarios de campo de la mayoría de las y los estudiantes.¹⁷

El segundo encuentro con las Naná se dio un año después del 1 al 9 de julio de 2017. En esta ocasión, la estancia en Pátzcuaro y el trabajo con las Naná fue la actividad central de dos de los

¹⁷ Josefina Chávez, mejor conocida como Naná Chepa es una de las diez médicas tradicionales de diversas comunidades de la meseta Purhépecha que se han aglutinado en torno al proyecto de creación de una licenciatura en salud con el enfoque de la medicina tradicional que se planteó desde la creación de la Universidad Intercultural Indígena de Michoacán. Además de Naná Chepa, están los nombres de las siguientes mujeres medicina: Eva de la Cruz, Nicolasa Isidro, Rosa Orta, Luz María Rico, Guillermina Sánchez, María Virginia Santiago, Guadalupe Sebastián y Eulalia Toral.

tres equipos que se conformaron con los cuarenta y tres estudiantes de los dos grupos de la Licenciatura en Sociología a cargo de la profesora Noemí Luján.

A diferencia de la primera visita, en esta ocasión, la profesora Luján constituyó un equipo de apoyo integrado por dos jóvenes egresados de la Licenciatura en Sociología, cinco estudiantes de la Maestría en Planeación de la Educación de la UAM Xochimilco y una joven egresada de la Licenciatura en Derechos Humanos y Gestión de Paz de la Universidad Claustro de Sor Juana.¹⁸

El equipo organizador tenía como objetivo coordinar las actividades de los tres grupos de estudiantes de licenciatura que se integraron para realizar la práctica de campo. Las actividades de planeación de la práctica permitieron generar un equipo organizador con un compromiso profesional y ético en torno a los objetivos del trabajo de campo. Se construyeron en muy poco tiempo relaciones cargadas de afecto que potenciaron la dedicación y la creatividad en las propuestas.

De los ocho integrantes del equipo de apoyo, cuatro integrantes continuamos trabajando con Noemí Luján una vez que concluyó la práctica. A finales de 2017 decidimos incluso ponerle un nombre a nuestro grupo. Grupo Interdisciplinario de Acompañamiento Pedagógico (GIAP) fue el nombre elegido, en ese momento consideramos que el principal objetivo de nuestra actividad con las Naná sería contribuir en su proceso de constitución como grupo autónomo de la UIIM interesado en la difusión de la medicina tradicional.

En la medida que fuimos encontrando sentido a la continuación del vínculo con las Naná a partir del objetivo de apoyarlas en su proceso de empoderamiento y autonomía, nos fuimos constituyendo también en un grupo. Este efecto espejo, que por cierto es uno de los procesos característicos de la interculturalidad, nos ha llevado a cuestionarnos en qué medida el GIAP puede ser un grupo autónomo o es un simple apéndice de las necesidades de las médicas tradicionales.

2. El camino hacia la interculturalidad

Antes de continuar con la reconstrucción de nuestro camino hacia la interculturalidad, consideramos importante precisar cómo llegamos a ella y cómo la hemos conceptualizado.

La construcción conceptual resulta clara si revisamos cómo nos hemos construido como equipo de trabajo. A diferencia de lo que sucede frecuentemente con la elección de otro tipo de marcos conceptuales o de líneas de investigación, dentro de nuestras trayectorias de formación o de desarrollo profesional, la interculturalidad nos golpeó en el rostro. Más que una elección intelectual o racional, recurrimos a ella como recurso para resolver exigencias de orden práctico y ético

¹⁸ Los nombres de los dos egresados de la Licenciatura en Sociología son: Víctor Faccio Lucero y Diego Armando Sánchez Mejorada. Los nombres de las y el estudiante de la Maestría en Planeación y Desarrollo de la Educación son: Diana Minerva Espejel Alejandro, María del Carmen López Ramírez, Yesenia Olvera Barrios, Braulio Francisco Ruiz Díaz y María del Mar Solórzano Reséndiz. Valentina Melgar Bermúdez es el nombre de la egresada de la Licenciatura en Derechos Humanos que formó parte del equipo organizador.

que han formado parte de una búsqueda específica de referentes, mediaciones y estrategias para construir los marcos de nuestra relación con el grupo de médicas tradicionales de la Universidad Intercultural indígena de Michoacán (UIIM).¹⁸

De hecho, más que elegir la interculturalidad como perspectiva de trabajo académico, se nos apareció un buen día como coartada y como mapa de navegación para enfrentar el descubrimiento de la inconmensurabilidad de las diferencias culturales entre la visión occidental, que portábamos nosotros, y la de los pueblos originarios, representada por las Naná. La iniciativa para convertir a las Naná en capacitadoras certificadas por el Instituto de Capacitación Técnica de Michoacán (Icatmi) fue el origen de todo. Las Naná necesitaban la certificación para ser incorporadas en el equipo de capacitación del Programa Palabra de Mujer, de la Secretaría de Igualdad Sustantiva (Seimujer) del Gobierno de Michoacán.

Una tarde soleada del año 2016, durante una comida de trabajo del GIAP en la Ciudad de México —cuyo objetivo era diseñar una estrategia de formación de las Naná como instructoras del Programa Palabra de Mujer— nos encontramos con los siguientes problemas: ¿cómo formar a las médicas tradicionales bajo la lógica del conocimiento occidental para ser instructoras de ese programa? ¿cómo fragmentar el conocimiento holístico que la medicina tradicional de las Naná posee y poder ajustarlo a un modelo epistemológico de parcelación del saber?

El quiebre que los problemas a los que el GIAP se enfrentó para atender las necesidades de las Naná fue crucial para nuestro grupo y también para cada uno de los integrantes. ¿Cómo formar sin deformar o reformar a mujeres sabias para que se conviertan en capacitadoras de un programa orientado a formar desde concepciones radicalmente distintas a las suyas? ¿No hay en ello la misma pretensión de superioridad del pensamiento occidental que se ha ejercido desde la conquista hace más de cinco siglos? ¿Se puede certificar a las Naná como capacitadoras sin violentar/cercenar/alterar los principios del conocimiento que se desea compartir/utilizar/apropiar? ¿No hay en esa pretensión una violencia encubierta quizá por ello menos perceptible pero más dañina de la identidad?

Por otra parte, en nuestra intención de desempeñar funciones de intermediación, además de la sospecha respecto a la inconmensurabilidad de las diferencias culturales, se escondía también el supuesto de una suerte de minusvalía de las Naná. Este tipo de posturas, aparentemente protectoras y benevolentes, esconden formas de violencia simbólica que se remontan a mentalidades coloniales de personajes como Fray Bartolomé de las Casas o Gonzalo Fernández de Oviedo. “El fraile dominico sustenta la idea de corrupción de los tiempos; Oviedo, la del desarrollo civiliza-

18 La Universidad Intercultural Indígena de Michoacán (UIIM) fue creada el 30 de marzo de 2006 por decreto del entonces gobernador del Estado Lázaro Cárdenas Batel y publicado en el periódico oficial del gobierno constitucional del Estado de Michoacán de Ocampo el 11 de abril del mismo año. En la exposición de motivos se considera que su creación responde a la necesidad “reconocer y garantizar el derecho de los pueblos y comunidades indígenas a la libre determinación y autonomía para preservar y enriquecer sus lenguas, conocimiento y todos los elementos que constituyen su cultura e identidad”. La UIIM es concebida como un instrumento para abatir las carencias y rezagos que afectan a los pueblos y comunidades indígenas en materia de servicios educativos. Los valores que promueve son: equidad, respeto a la diversidad, pluralismo, solidaridad y trabajo en equipo.

dor de la humanidad. Ambos, de alguna manera, conciben a los indios como niños. Mientras que el Cronista Oficial respalda una imagen del nativo como niño desatinado, el fraile opone a este punto de vista una visión de pureza, bondad y generosidad de estos ‘niños’” (Teglia, 2011).

El paternalismo, concebido como una forma de autoritarismo, contiene a veces en forma encubierta y sutil, una descalificación del otro que niega la interculturalidad. A la larga, la entronización de esa postura en aras de valores como el respeto, la solidaridad y la protección de la identidad de las Naná pudo estar en la base de la pérdida de solidez del GIAP y en el retiro de al menos uno de sus integrantes. Para quienes hemos decidido continuar en una ruta de construcción de la interculturalidad la apuesta sigue siendo la resistencia a la reproducción de pautas culturales, la apuesta por la decolonialidad, la crítica y el despliegue de las potencialidades emancipatorias contenidas en este tipo de apuestas.

El proyecto de certificación de las Naná como instructoras del Icatmi y su participación en el programa Palabra de Mujer fueron suspendidas por los conflictos que se desencadenaron en el equipo del actual gobernador perredista de Michoacán, Silvano Aureoles Conejo, a partir de su declaración de apoyo al candidato del Partido Revolucionario Institucional a la presidencia José Antonio Meade el 21 de abril de 2018. Esta situación derivó en la salida de la titular de Seimujer el 2 de mayo.

En los poco más de dos años de conocer y trabajar con las Naná organizamos para ellas un taller de formación como talleristas; hemos tratado de echar a andar una marca de productos herbolarios, además de apoyarlas para su constitución como asociación civil. Todas estas actividades han estado orientadas hacia la constitución de un sujeto colectivo con autonomía de la UIIM. También hemos planeado actividades que no se han concretado por distintas situaciones, como la impartición de un taller para la mediación de conflictos o la realización de jornadas interculturales en la Ciudad de México.

En la falta de concreción de los proyectos han confluído diversos factores. Por una parte, como ya se apuntó, en la cancelación de su participación como instructoras de Palabra de Mujer están las cuestiones políticas que escapan al control tanto de las Naná como de los integrantes del GIAP. En el orden de cuestiones fuera del control de las y los participantes, también se encuentran los cambios de autoridades de la UIIM. El cambio de rector renovó el compromiso de apertura, a trece años de creación de la UIIM, de la Licenciatura en Salud con enfoque en medicina tradicional.

La lucha de las Naná al interior de la UIIM para impulsar la creación de espacios para la educación intercultural; para la preservación y transmisión de sus saberes a las nuevas generaciones; para ofrecer alternativas de cuidado y atención a la salud en comunidades alejadas o sin acceso al sistema público de salud, ha enfrentado dificultades tanto dentro como fuera de la institución.

No obstante, a trece años de la creación de la UIIM y de la conformación de ese grupo de médicas tradicionales provenientes de distintas comunidades de la meseta purhépecha aglutinadas en torno al proyecto de creación de la licenciatura en salud, no se ha logrado cumplir ese objetivo. A pesar de que se trató de un proyecto que surgió desde la creación de la UIIM y de que se han

creado muchas otras licenciaturas en las diversas sedes de la institución, la Licenciatura en Salud no se ha creado, sigue siendo proyecto y promesa. Retórica de actores políticos y autoridades universitarias.

A partir de la sistematización de la experiencia de acompañamiento con las Naná en estos dos últimos años, podemos apuntar que las dificultades que han enfrentado ellas y las que hemos enfrentado nosotros en nuestros intentos de apoyo y acompañamiento obedecen no sólo a factores contextuales, sino a la naturaleza intercultural de las relaciones entre las y los distintos participantes de esa relación. Abordaremos a continuación la cuestión de las distintas conceptualizaciones sobre interculturalidad y explicitaremos el porqué de nuestras elecciones teóricas y axiológicas.

2.1. Problematizando la interculturalidad

La interculturalidad es un término contextual, surge a partir de una necesidad de minar los procesos de exclusión social de los países ante una diversidad permanente. Los grupos que son objeto de estos procesos subyugantes fueron en gran medida los grupos étnicos y minoritarios, mismos que por su diferencia racial se inscribieron producto de ello en un proceso de colonialismo.¹⁹ Esto convirtió a los grupos originarios en marginados o vulnerables y paulatinamente apagó la fuerza de sus saberes tradicionales.

Ante este panorama, y con la llegada de los derechos humanos, los estados comenzaron a promover movimientos como la tolerancia, el pluralismo, el multiculturalismo y finalmente la interculturalidad. Cada uno de estos conceptos fueron una respuesta a la demanda de reconocimiento de cada sociedad hacia los grupos excluidos históricamente. Sin embargo, el cambio social que se requiere no pasa de forma directa por la incorporación de una visión de las naciones hacia los sujetos de una sociedad. Hay complicaciones en este tránsito y también contiene, desde su significado, dificultades.

A partir de la década de los noventa, el término interculturalidad adquirió carta de naturalización y amplia difusión tanto en el ámbito académico como en el terreno de las políticas públicas, las reformas constitucionales y los organismos internacionales. Que la interculturalidad se haya convertido en un término de moda ha generado una serie de confusiones y abusos, como frecuentemente sucede con perspectivas conceptuales exitosas. Para abordar este problema hemos recuperado la clasificación de los tipos de interculturalidad de Catherine Walsh.

Como punto de partida, conviene aclarar que Walsh incluye el término multiculturalidad como uno de los enfoques de la interculturalidad denominado relacional. Desde su perspectiva, la *inter-*

19 La tolerancia responde al respeto de la dignidad humana; el pluralismo, desde el discurso de la democracia, apela al anhelo de una política de paz; el multiculturalismo permite una dinámica normativa y prescriptiva frente a la realidad; la interculturalidad, motiva la coexistencia de las culturas en el plano de la igualdad. Como veremos a lo largo del texto, estos conceptos en sí mismos parecen loables, pero en el plano práctico muestran dificultades.

culturalidad relacional alude al contacto e intercambio entre culturas diferentes. De esta manera, sociedades como las latinoamericanas han sido, desde hace cuando menos cinco siglos, sociedades constituidas por la presencia y el intercambio entre grupos de diferentes culturas.

La principal crítica que se formula a este enfoque es que minimiza la conflictividad inherente a la interacción entre personas con diferentes culturas y oculta las asimetrías y las relaciones de poder, dominación y colonialidad y, por ende, la naturaleza esencialmente conflictiva de las relaciones entre personas con distintas identidades y culturas (Walsh, 2010).

La *interculturalidad funcional* es una segunda perspectiva conceptual que enfatiza aspectos normativos importantes tales como el reconocimiento de las diferencias y la necesidad de inclusión de los grupos que tradicionalmente han sido excluidos. No obstante, para esta perspectiva el reconocimiento y la inclusión no afectan el orden social. Este tipo de enfoques es el que generalmente aparece como sustento de los programas y políticas de gobiernos y organismos internacionales para atender cuestiones relacionadas con los procesos de incorporación de las llamadas minorías, grupos vulnerables o excluidos.

Desde nuestro punto de vista, promover el diálogo, la inclusión y la tolerancia sin afectar las estructuras de poder existentes acaba vaciando a la interculturalidad de su significado y la convierte en instrumento de refuncionalización de las desigualdades y de neutralización de la potencialidad crítica del concepto. De esta forma, el reconocimiento y el respeto a la diversidad cultural se convierten en una nueva estrategia de dominación. Esto no significa que no exista un “reconocimiento”, la pregunta es de qué manera se produce. Para ello tendremos que revisar los procesos que ejemplifican el ejercicio del reconocimiento tal y como se lleva a cabo en el contexto institucional de las mujeres medicina.

La relación que hemos entablado con las Naná en los últimos dos años nos ha permitido aproximarnos a la problemática que plantea su presencia al interior de la UIIM. A partir de las actividades que hemos llevado a cabo en la universidad y de las charlas que hemos tenido con las Naná, hemos observado cómo se pueden reproducir prácticas de racismo y exclusión en una institución que se define como intercultural. En diversas ocasiones hemos observado situaciones donde, en nombre de la interculturalidad, se ha discriminado, excluido y maltratado a las médicas tradicionales.

La relación que las Naná han mantenido con las autoridades y la comunidad docente de la UIIM ha sido, por decir lo menos, ambivalente. Bajo el lema de la interculturalidad, las autoridades universitarias las convocan sistemáticamente para que realicen actividades y rituales propios de la cultura purhépecha. En la medida que hemos participado de estas prácticas y que hemos conversado con las mujeres medicina, hemos percibido que bajo el manto del respeto a las expresiones de la cultura purhépecha, se disfrazan prácticas racistas y excluyentes. La presencia de las Naná en las ceremonias de bienvenida y la consiguiente exclusión de las actividades propiamente académicas, reflejan una postura colonial y discriminatoria que reproduce la violencia con la que la sociedad y la cultura occidentales han tratado a los pobladores originarios y sus saberes.

La folklorización de los rituales y las prácticas propias de la cultura purhépecha como espectáculo para los visitantes ha ocupado un lugar central de las actividades de las Naná en la Universidad.

El otro lado de la moneda es el de la no consideración de las médicas tradicionales como pares de las y los docentes de la UIIM. A pesar de su contrato de adscripción institucional como docentes y de la apología de sus saberes ancestrales como rasgo distintivo y orgullo de la UIIM, las Naná son arrinconadas en un espacio donde queden a la espera de ser convocadas para los fines de las autoridades.

Las prácticas de exclusión, aunque generalmente sutiles, son sistemáticas, lo que nos ha llevado a pensarlas como agentes externos a las labores sustantivas de la universidad. La exclusión se observa incluso en el espacio institucional habitado por las Naná. No están casi nunca en los salones, pues no participan de las labores docentes. Su presencia en las aulas es generalmente para ser “formadas”, en ocasiones sin cumplir con las acreditaciones que se les han ofrecido. Casi siempre se les encuentra en el consultorio, en la cocina campestre o en el huerto de hierbas, que son, en sentido estricto, espacios segregados. Su participación en reuniones sindicales o en encuentros con las autoridades es generalmente bajo la consideración de que se tratan de un grupo diferenciado del resto de la comunidad docente.

Este marco de exclusión que se vive al interior de la universidad se ve reforzado por dispositivos extra institucionales. Un ejemplo claro de ello es la forma en la que el vaivén del proyecto de creación de la Licenciatura en Salud que han vivido las Naná en sus trece años de lucha, ha sido resultado de las actitudes de las autoridades y de la comunidad universitaria; en ello ha contribuido de manera destacada la Comisión Interinstitucional para la Formación de Recursos Humanos para la Salud (CIFRHS).²⁰

Como es de esperarse, se trata de una instancia dominada por médicos. En la definición de los objetivos de la Comisión corresponden a concepciones clásicas sobre la salud, la enfermedad y la cura. Esta visión propia del pensamiento occidental, científicista y eurocéntrico resulta incompatible con las concepciones de la medicina tradicional. Por corresponder a tradiciones y concepciones radicalmente distintas, los intentos de la UIIM por obtener la acreditación de la Licenciatura en Salud con enfoque de medicina tradicional han sido sistemáticamente rechazados. Este rechazo refuerza los mecanismos que se han dado al interior de la UIIM para excluir a las Naná del cuerpo docente.

El reconocimiento de las diferencias está dado por un orden funcional que permite mantener a las Naná participando sólo en las actividades que les conviene a las autoridades y no como profesoras de la institución. Son convenientes para enaltecer el folklor ante los visitantes extranjeros, pero no para respaldarlas como personas con saberes valiosos que son necesarios preservar y difundir a todos los interesados por ese conocimiento. Esta es la práctica del reconocimiento que se hace de los grupos minoritarios y vulnerables, es también la dimensión bajo la que se lleva a la práctica la interculturalidad. De aquí nuestro interés por la necesidad de reconstruir una inter-

20 La CIFRHS es una instancia del gobierno federal, creada en 1983 para coordinar a los sistemas educativos y de salud en materia de formación de los recursos humanos que requiere el Sistema Nacional de Salud. En el decreto de creación se señalan como objetivos de la coordinación intersectorial elevar la calidad de la educación en salud; vincular la educación, la investigación científica y el desarrollo experimental con los requerimientos del país, mantener y elevar la calidad del personal médico y de salud y propiciar la investigación en materia de salud (http://www.cifrhs.salud.gob.mx/site1/cifrhs/acerca_dela_cifrhs.html).

culturalidad crítica que permita dotar de un sentido práctico más humano de lo que hasta ahora ha tenido.

3. Los desafíos de la interculturalidad

Como hemos podido constatar, el término intercultural conduce a confusiones y equívocos conceptuales que pueden incluso traicionar el contenido mismo del término. La experiencia de las Naná en una institución que se define como intercultural pone de manifiesto cómo en nombre de la interculturalidad se pueden justificar prácticas discriminatorias y de exclusión contrarias a la esencia misma del concepto.

La interculturalidad exige una perspectiva crítica capaz de dar cuenta de la naturaleza relacional del concepto y su dimensión ineludiblemente ética. La interculturalidad no puede ser un concepto exclusivamente descriptivo, que dé cuenta de la diversidad como resultante mágica de un simple agregado de lo diferente en el collage multicultural sin alterar el orden social y político en el cual se insertan esos grupos diversos. Por el contrario, involucra procesos que cuestionan las estructuras de poder que dan lugar a esas diferencias y a sus efectos asimétricos en el acceso a los recursos y bienes socialmente producidos.

De acuerdo con la tipología de Catherine Walsh, la *interculturalidad crítica*, que es la tercera variante del concepto, proporciona un punto de partida productivo para superar los equívocos y las transgresiones que se generan desde los enfoques relacional y funcional. Para esta perspectiva, el punto de partida y el problema no está centrado en las diferencias o en la diversidad sino en la dimensión estructural-racial-colonial. "... la diferencia se construye dentro de una estructura y matriz colonial de poder racializado y jerarquizado, con los blancos y 'blanqueados' en la cima, y los pueblos indígenas y afrodescendientes en los peldaños inferiores." (Walsh, 2010)

Las diferencias, pero sobre todo las jerarquías no se generan en forma espontánea, como expresión de la creciente complejidad de las sociedades, son el producto de estructuras sociales y de poder históricamente situadas. De aquí que la interculturalidad no puede ser abordada solamente como un tema de inclusión de la diversidad sino sobre todo de transformación del orden social que genera esas diferencias.

Desde esta posición, la interculturalidad se entiende como una herramienta, como un proceso y proyecto que se construye desde la gente —y como demanda de la subalternidad—, en contraste a la funcional que se ejerce desde arriba. Apuntala y requiere la transformación de las estructuras, instituciones y las relaciones sociales, y la construcción de condiciones de estar, ser, pensar, conocer, aprender, sentir, y vivir distintas (Walsh, 2010).

Así entendida, la interculturalidad es un proceso y un proyecto que no se resuelve a través del reconocimiento, la tolerancia y la inclusión de lo diferente dentro del orden existente. Por el contrario, involucra una refundación y una reconceptualización de esas estructuras para dar cabida no sólo a las diferencias entre el mundo occidental y el mundo indígena o afrodescendi-

ente, sino a todos los sectores de la sociedad, incluidos los grupos blancos-mestizos occidentalizados.

La interculturalidad crítica se abre a la multidimensionalidad y se aproxima al contenido conceptual de la interseccionalidad, término que consideramos de utilidad heurística para abordar estos problemas.²¹ “... la interseccionalidad se ha convertido en la perspectiva teórico metodológica que busca dar cuenta de la percepción cruzada o imbricada de las relaciones de poder” (Viveros, 2016: 1). Esta perspectiva había sido planteada desde las teorías feministas sin atribuirle un nombre. La frase feminista “lo personal es político” tiene implicaciones no sólo en relación con el sexo sino con la clase y con la pertenencia a algún pueblo originario.

El concepto *interseccionalidad* fue acuñado en 1989 por Kimberlé Crenshaw, abogada afroestadounidense, para dar cuenta de las múltiples dimensiones de la opresión experimentadas por las trabajadoras negras en General Motors. Ange Marie Hancock (2007) identifica seis presupuestos básicos de la interseccionalidad orientados a identificar desigualdades en situaciones concretas:

1. “En todos los problemas y procesos políticos complejos está implicada más de una categoría de diferencia
2. Se debe prestar atención a todas las categorías pertinentes, pero las relaciones entre categorías son variables y continúan siendo una pregunta empírica abierta.
3. Cada categoría es diversa internamente.
4. Las categorías de diferencia son conceptualizadas como producciones dinámicas de factores individuales e institucionales, que son cuestionados e impuestos en ambos niveles.
5. Una investigación interseccional examina las categorías a varios niveles de análisis e interroga las interacciones entre estos.
6. La interseccionalidad como paradigma requiere tanto desarrollos teóricos como empíricos” (Viveros: 2016: 6).

Dado que se trata de un concepto que da cuenta de la articulación entre diversas dimensiones, la historicidad de las expresiones de la diferencia marca contenidos diferenciales según las regiones. “... Mientras en Estados Unidos la mayoría de los trabajos que utilizan la interseccionalidad están fuertemente influidos por el *black feminism*, en Europa del norte la interseccionalidad se vincula más bien con el pensamiento posmoderno” (Bilge, 2009: 74-75). En el contexto latinoamericano el concepto de interseccionalidad se emplea marginalmente, quizá porque la lucha feminista ha estado muy articulada con las luchas sociales de la región.

La perspectiva crítica y la multidimensionalidad son dos componentes centrales del ejercicio de conceptualización del proceso de construcción de interculturalidad que parte de la sistematización de la experiencia con las Naná. La interculturalidad crítica y la interseccionalidad

21 La construcción de lo interseccional como categoría analítica proveniente de la tradición de estudios feministas podría resultar productiva para pensar los problemas planteados por la interculturalidad desde un enfoque que trascienda la dimensión étnica y se extienda a las diversas dimensiones que intersectan las diferencias culturales.

definen los contornos del horizonte conceptual desde el cual hemos estado reflexionando y sistematizando nuestra experiencia.

Para quienes hemos experimentado el proceso de construcción de interculturalidad con las Naná, hablar de interculturalidad implica sumergirnos en una serie de presupuestos que se dan por el hecho de remitir al concepto. Para nosotros, interculturalidad, más allá de ser un concepto ha sido una invitación a un hacer, hacer de él un proceso que permita la formación de personas que comparten formas de hacer, vivir, sentir, pensar y ejercer la diferencia a través de la apertura al otro. Tal como plantea Chapela (2005), nuestra experiencia nos ha mostrado que la interculturalidad tiene que vivirse y no predicarse.

Nuestro acercamiento a la interculturalidad ha sido a través de la relación que hemos establecido con las Naná, sí, pero no entre su grupo y el nuestro, sino en la relación que tenemos con ellas. Aclaremos esta aparente redundancia. Mirando en retrospectiva la interacción entre GIAP y las Naná, podemos concluir que no hubo una relación de dominación de nuestra parte hacia ellas. No asumimos un vínculo como grupo, es decir, de los occidentales, académicos, universitarios, capitalinos hacia las mujeres, purhépecha, médicas tradicionales, poseedoras de saberes ancestrales. Lo que procuramos, en forma un tanto intuitiva, fue la construcción de un diálogo que partió de nuestro interés por conocerlas en el marco del respeto a las diferencias. Eso permitió construir una forma de diálogo que incluyera las diferencias de cada una de las personas que participamos en el encuentro.

De esta experiencia, hemos seleccionado dos cuestiones que consideramos muy importantes para desarrollar una reflexión de nuestro proceso de construcción de relaciones inscritas en el horizonte de la interculturalidad. La primera de ellas se relaciona con una indagación de las dificultades que enfrentan los procesos de construcción de interculturalidad. Se trata de la búsqueda de respuestas frente a la pregunta respecto a las dificultades que desafían los procesos de construcción de interculturalidad, más allá de la declaratoria de buenas intenciones. Dicho en otros términos, ¿por qué es tan difícil construir relaciones fundadas en el reconocimiento, el respeto y la inclusión, aún en contextos donde se asume la existencia de desigualdades y se explicita la necesidad de transformarlas? La segunda cuestión se refiere a las implicaciones que ha tenido en quienes hemos integrado el GIAP, el proceso de construcción intercultural no sólo en nuestra forma de conocer sino de vivir y sentir.

3.1. Primer obstáculo: las pautas culturales

El diálogo intercultural, entendido como convivencia entre las y los diferentes en condiciones de paridad, requiere de un esfuerzo por cambiar las pautas culturales de las y los agentes que participan en él (Fornet-Betancourt en Salas Astrain, 2006). Este es un paso particularmente difícil debido a la multitud de factores que intervienen en una transformación de esta naturaleza. Describiremos algunas de ellas, que nos parecen esenciales en los terrenos operativo y epistémico.

Muchos intentos por cambiar los esquemas de pensamiento y conducta de las personas (particularmente desde las políticas públicas) han fracasado debido a su limitado enfoque “concientizador” y “sensibilizador”. Sendas posturas tienen ciertos errores de origen que es necesario visibili-

zar. En lo que respecta a la pretensión de concientizar a las personas podemos describir los siguientes problemas. Primero, que parten de la idea de que las mentes de las y los agentes son lugares vacíos que deben ser “llenados”, lo cual sume a la población objetiva en otro esquema de subordinación frente al grupo (frecuentemente hegemónico) que procura sacarles de su “inconciencia”. Educar, dialogar y transformar desde una perspectiva intercultural exige reconocer los saberes previos y el currículo oculto de las personas.

Concientizar se ha vuelto sinónimo de informar, o de cubrir un supuesto déficit en el acervo de saberes de un grupo. Por un lado, los esquemas culturales de una persona no pueden ser transformados desde fuera, se requiere de un proceso de interiorización inicial y posterior exteriorización en un doble movimiento en el que cada persona es simultáneamente agente y “lugar” de ejecución. Esto quiere decir que para que alguien transforme sus esquemas culturales no basta decirle cómo es que las cosas “deberían ser”, sino que deben atenderse los deseos, motivaciones y circunstancias que posibiliten o frustren este proceso. Informar no basta, la interculturalidad debe experimentarse.

Respecto a las pretensiones de sensibilizar a las personas, se puede argüir lo siguiente. En primer lugar, quien busca sensibilizar corre el riesgo de creer que está tratando con gente insensible y egoísta. Cada persona tiene un bagaje inconmensurable de emociones, que sólo puede comunicar parcialmente, y que en gran medida es desconocido por sí misma. Encima de eso, cada emoción y afecto son reacciones ante una creciente diversidad de estímulos provenientes de una sociedad cada vez más densa y conectada: el crecimiento demográfico, los flujos migratorios, la descam-pesinización y otros fenómenos en el mismo orden resultan en urbes cada vez más pobladas.

La época actual bombardea a los sujetos con estímulos cada vez más violentos dejándole con sus emociones a flor de piel, y en un momento posterior, efectivamente entumecido ante los dolores del mundo. Sin descartar los casos legítimos de egoísmo, lo que parece insensibilidad es con frecuencia una indolencia particular que las y los agentes ponen frente al mundo para autoprotegerse del dolor ajeno que de otra forma podría resultar insoportable.

Las emociones son motores más poderosos y vehículos más potentes para encaminarse a la interculturalidad que las apuestas intelectuales, y ciertamente no pueden pensarse con prudencia sin antes invocarse desde la nobleza del sentimiento. Apelar a la capacidad humana de visibilizar las circunstancias de otras personas es un primer paso; pero sensibilizar es más que eso, incluso es más que empatizar con quienes viven en ellos.

Georg Simmel (2014), propone que la seguridad axiomática que tenemos sobre nuestro propio ser, esa certidumbre respecto a nuestro grado de realidad sobre el mundo, debe ser trasladada al “alma ajena” para reconocerle como una persona en sí misma. De nuestra parte proponemos que, si la sociedad es posible porque trasladamos nuestra seguridad ontológica a las demás personas, las sociedades interculturales exigen también incorporar en nuestra persona al alma del otro o al menos su representación. Sensibilizar exige crear puentes entre las almas.

La cultura no son sólo ideas, representaciones y esquemas; la cultura también se objetiva en artefactos, prácticas y rituales. La meta de la interculturalidad es incorporarla como estilo de vida, no sólo como patrones de consumo asociados a indicadores de identidad (Giménez Montiel, 2010) sino como sistemas de prácticas que son simultáneamente objeto de significación y fuentes de sentido para los grupos humanos (Bourdieu, 1984).

Es importante, en todo proyecto con pretensiones interculturales, el plantear las necesidades materiales, espaciales y temporales para que se desarrolle la comunicación entre las partes de forma óptima. No basta tener una habitación donde reunirles, sino que el espacio debe estar configurado de tal forma que no reproduzca los esquemas de dominación existentes, y que ofrezca seguridad y apertura a quienes lo viven.

Por ejemplo, las y los estudiantes que nos acompañaron en el segundo viaje a Michoacán ayudaron a las Naná a construir un temazcal. El levantamiento del espacio fue de por sí una experiencia de acercamiento y socialización, pero la configuración misma del temazcal incorporó la idea de circularidad y horizontalidad, todos al nivel del suelo y compartiendo sus emociones en un ambiente seguro. Incluso para quienes decidieron no vivir el ritual, la experiencia se siguió en un convivio organizado por Noemí Luján, quien hizo de comer para todas y todos. Las Naná contribuyeron con sus saberes y sanación, el estudiantado con su mano de obra, y la docente con comida y bebida; creando así por medio de ciertas aportaciones materiales, espaciales y temporales las condiciones objetivas para el diálogo y el intercambio de experiencias.

Debemos entender que las posibilidades de interculturalidad están frustradas de antemano si creemos que podemos poner en diálogo a los bloques en sí. Las negociaciones oficiales se darán siempre entre representantes o personas voceras (independientemente de la democracia, autoritarismo, horizontalidad o verticalidad de la estructura que rija a cada grupo). En un nivel más profundo, las pequeñas interacciones también se dan a nivel personal. De aquí que un preámbulo indispensable sea conocer los elementos culturales y contextuales de los grupos, pero un paso forzoso posterior debe ser poner la lupa sobre las personas, para así visibilizar las relaciones sociales que les enlazan.

Un tema que merece tratamiento particular es el de los conflictos entre agentes, sean individuales o colectivos. El conflicto es por sí mismo un intento de resolución de las tensiones, una vía para la unidad ya sea por la integración o destrucción de las partes (Simmel, 2013). Uno de los resultados posibles de estas tensiones es la disgregación, es decir, una ruptura entre los elementos de un grupo, que se separan y alejan entre sí; puede ser una consecuencia más o menos mecánica de procesos que tienden en contra de la unidad.

Otro resultado, más violento, es la segregación, entendida como una separación de varios elementos de un todo; con frecuencia, implica el rechazo de parte de un subgrupo dominante a un subgrupo subordinado, o en su defecto, la auto-separación de un grupo para aislarse de la influencia (real o imaginaria) de otro. Un tercer resultado posible, y por muchas razones preferible, es la resolución o negociación del conflicto por medio del diálogo entre pares. Por esta razón, quienes promovemos y co-construimos espacios interculturales no podemos huir del conflicto, o invisibilizarlo, sino que necesitamos reconocerlo y construir a partir de él (Salas Astrain, 2006).

Esto es especialmente importante para la postura crítica que mencionamos, debido a que desde un paradigma funcional se ha intentado disolver los conflictos con procesos políticos e institucionales que buscan “pacificar” controversias e invisibilizar los intereses de los grupos en favor de una paz hegemónica. Aceptar, dialogar e integrar no significa negar la identidad sino transfigurar lo propio y lo ajeno con base en la intención de crear espacios comunes, es decir, nuevas formas de relacionarnos.

3.2. Segundo obstáculo: las relaciones de poder

Para analizar de qué manera las estructuras de poder como obstáculo en la construcción de procesos interculturales, consideramos necesario abordar el poder desde un enfoque relacional e interactivo. El interaccionismo simbólico y los conceptos micro del poder nos permiten una aproximación metodológica adecuada al tipo de vínculos y asimetrías que se expresan en los procesos de construcción de interculturalidad.

Si analizamos la sociedad desde la perspectiva de las interacciones sociales, encontraremos que las acciones de un individuo influyen en las de otros y viceversa. Adicionalmente, esas acciones son significadas culturalmente, es decir, se interpretan con arreglo a creencias, valores, costumbres e imágenes que han sido construidas y que se reconstruyen y reinterpretan cotidianamente. Desde nuestra perspectiva, el poder es una dimensión constitutiva de todas las interacciones sociales. Para definir con claridad el contenido de la perspectiva relacional e interactiva del poder, hemos retomado la propuesta de clasificación de los enfoques sobre el poder que plantea Steven Lukes (1985). Para este autor, las distintas teorizaciones sobre el poder se pueden clasificar en tres grandes grupos.

El primero que denomina enfoque unidimensional del poder lo define como la capacidad que tiene un individuo o un grupo para imponer su voluntad a otros. En su definición clásica de Max Weber, estableció que el poder es un concepto sociológicamente amorfo, pues “todas las cualidades imaginables de un hombre y toda suerte de constelaciones posibles pueden colocar a alguien en la posición de imponer su voluntad en una situación dada” (Weber, 1996: 43). Esta concepción del poder como potencia, como capacidad de imposición de la voluntad, además de amorfa en los términos que plantea Weber, puede conducir al equívoco del poder como atributo de quien lo detenta. Consideramos equívoca esta perspectiva porque asocia el poder a un conjunto de atributos descontextualizados de la trama de relaciones en las cuales se inscriben estos atributos. La capacidad de un individuo o un grupo para imponer su voluntad sobre otro u otros no radica en cualidades fetichizadas y descontextualizadas, depende del entramado de relaciones en las cuales esas cualidades adquieren fuerza y sentido para imponer la voluntad de los unos sobre los otros.

El segundo enfoque, denominado bidimensional o relacional, concibe al poder como una relación que se establece entre quienes ocupan la posición dominante y quienes son dominados²². Además de la capacidad para imponer el poder, la reproducción de las relaciones de poder necesita la aceptación de los dominados. Para que esta aceptación se dé son necesarias una serie de valores, rituales, creencias y procedimientos institucionales que encuadran y reproducen la dominación.

22 Debe entenderse por "dominación", de acuerdo con la definición ya dada (cap. I, § 16), la probabilidad de encontrar obediencia dentro de un grupo determinado para mandatos específicos (o para toda clase de mandatos). No es, por tanto, toda especie de probabilidad de ejercer "poder" o "influjo" sobre otros hombres. En el caso concreto esta dominación ("autoridad"), en el sentido indicado, puede descansar en los más diversos motivos de sumisión: desde la habituación inconsciente hasta lo que son consideraciones puramente racionales con arreglo a fines. Un determinado mínimo de voluntad de obediencia, o sea de interés (externo o interno) en obedecer, es esencial en toda relación auténtica de autoridad. (Weber, 1996: 170)

Para el enfoque bidimensional o relacional, el poder involucra no solamente el acto de imposición de la voluntad de quien lo detenta sino en forma simultánea requiere del acto de consentimiento de quien reconoce y acepta el ejercicio. Las perspectivas iusnaturalistas y contractualistas están basadas en esta concepción del poder y de la autoridad. La constitución del Estado como expresión institucionalizada del poder soberano se fundan en un pacto de los ciudadanos para convertirse en súbditos del poder que surge del contenido establecido en ese pacto de sumisión.

Finalmente, encontramos el enfoque tridimensional que concibe al poder desde una perspectiva interactiva. Así entendido, el poder es bidireccional y dinámico. Se equilibra en las interacciones²³. Las ganancias y pérdidas dan cuenta de un flujo que transita en doble vía, de abajo hacia arriba y de arriba hacia abajo.

Esta perspectiva permite observar el poder más allá y más acá de las institucionales consideradas políticas. Las escuelas, las cárceles y los hospitales psiquiátricos, también las familias, las relaciones de pareja son ámbitos para el ejercicio de este poder que se extiende como una dimensión constitutiva de todas las relaciones, incluso las que se dan en la intimidad (Elias, 1982; Foucault 1984). Para Norbert Elias, “el poder no es un amuleto que uno posea y otro no; es una peculiaridad estructural de las relaciones humanas –de todas las relaciones humanas” (Elias, 1982: 87).

Michael Foucault comparte con Elias esta perspectiva abarcadora del poder que es al mismo tiempo microscópica.

Se trata de captar el poder en sus extremos, en sus últimos lineamientos, donde se vuelve capilar, es decir: tomar el poder en sus formas y sus instituciones más regionales, más locales, sobre todo donde ese poder, el desbordar las reglas que lo organizan y lo delimitan, se prolonga, por consiguiente, más allá de ellas, se inviste de unas instituciones, cobra cuerpo en unas técnicas y se da instrumentos materiales de intervención, eventualmente, incluso violentos (Foucault, 1984: 36).

Más que aplicarse como una fuerza exterior a los individuos, el poder circula a través de sus cuerpos en forma bidireccional e interactiva. Las asimetrías que producen las relaciones de poder manifiestan en las interacciones cotidianas en donde se crean y se recrean los equilibrios, desequilibrios y reequilibrios.

En la ruta que hemos caminado junto con las Naná hemos experimentado el peso de las pautas culturales y su tendencia a la reproducción de las asimetrías. No obstante, cada vez que las hemos

23 Por triviales que puedan ser las pérdidas o las ganancias obtenidas en las interacciones, sumándolas a lo largo de todas las situaciones sociales en las que tiene lugar, se puede comprobar que su efecto total es enorme. La expresión de subordinación o de dominio a través de este enjambre de medios situacionales es algo más que una simple huella o símbolo o afirmación ritualista de la jerarquía social. Estas expresiones constituyen de modo considerable la jerarquía: son la sombra y la sustancia. (Goffman, 1970: 74, citado en Gaytán, 2009: 52)

identificado, hemos procurado construir relaciones de mayor simetría y menos dominación. Desde aquella vez que fuimos sorprendidos por la necesidad de construir relaciones a partir de la interculturalidad, hemos realizado ejercicios de reflexión constante en busca del respeto mutuo y el diálogo, el reconocimiento y la aceptación de nuestras diferencias. En una palabra, nos hemos procurado responsabilizarnos y hacer correponsables a las Naná del proceso de construcción de vínculos.

4. Interculturalidad incorporada: una propuesta desde el reconocimiento dialógico

El proceso de reelaboración de la interculturalidad que hemos presentado hasta el momento responde a la sistematización de la experiencia durante estos años de convivir con las Naná. El propósito de esta reflexión no sólo es para dar sentido a un encuentro con la diferencia, sino a la elaboración de un “entre” que nos transformó como grupo y como personas. La comprensión de estas metamorfosis dará luz sobre el problema aún vigente de las diferencias, no sólo en la esfera de la interculturalidad o la interseccionalidad, sino de las relaciones cotidianas en un mundo tan cambiante y globalizado.

Los elementos teóricos que hasta el momento hemos esgrimido caracterizan las posibilidades de la comprensión sociológica de la discusión pero hemos de agregar algunos más que nos han de dirigir hacia la práctica de la interculturalidad, a su incorporación, con todo lo que esto trae consigo. La práctica de la interculturalidad es un encuentro, el hallazgo de la diferencia que permite la transformación de las personas. Sin embargo, no todos somos proclives a ello, la teoría del *diálogo* de Martin Buber nos puede dar luz sobre las características tan particulares que posibilitan la apertura al otro.

Las relaciones interpersonales cargan sobre sí una complejidad dada por la personalidad que cada sujeto posee. Las personas no somos entes lineales que actuamos de la misma forma a cada momento y en las mismas circunstancias. Nos relacionamos tanto con los otros como con las cosas de formas indeterminadas. Lo dialógico buberiano incluye dos formas principales de acción, según Buber (2008), dos pares de palabras que nos permiten acercarnos a los otros o a las cosas.

Las palabras Yo-Ello y Yo-Tú no son tales, sino son formas de relación. En el par de palabras Yo-Ello se instala una forma monológica de relación que establece un proceso que no admite la aceptación del otro, en realidad tampoco interviene su rechazo; es simplemente un diálogo donde el Yo condensa la importancia del diálogo. El monólogo, el hablar al otro interpellándose a sí mismo, sin permitir un espacio para la construcción de un tú. Las relaciones entre las Naná y la UIIM ejemplifican muy bien este tipo de diálogo, en donde el *uso* de las médicas tradicionales es la constante.

El par de palabras Yo-Tú, conforma una dualidad en donde el tú siempre habla, se acepta, se reconoce. La relación se vive como un diálogo verdadero donde el otro es transformado y se permite la transformación por el interlocutor. El Yo de las dos formas de relación es diferente porque cuando uno acepta, el otro repele al interlocutor, cuando uno permite ser transformado, el otro permanece estático. Es bajo esta esfera relacional en la que nuestra relación con las Naná está inserta.

El proceso intercultural que vivimos mantiene una transformación constante sobre la base de un intercambio dialógico. Las Naná miran a nuestro grupo como un apoyo, no existe una relación de dominación o de uso hacia ellas, tampoco de sumisión de parte nuestra. No es una relación simétrica, porque Buber tampoco lo establece así. No se habla en su filosofía del diálogo de relación entre tú y tú, sino Yo y Tú, que en la medida en que se produce el diálogo se modifica el Tú transformado después en Yo y viceversa.

Para Buber las relaciones no son simétricas, pero esto no tiene que ver con una relación de poder, sino con una diferencia ontológica que convierte a los sujetos y a los objetos en entes con posibilidad de transformar a los interlocutores del diálogo. Se puede pensar que esto es contradictorio al enfoque de la interculturalidad pero no es así, el problema de los discursos en torno a la diferencia es que necesitamos pensarnos como iguales. Las diferencias son lo que nos permite acercarnos a los demás, sólo en la medida en que estas diferencias nos deconstruyen y reconstruyen en otros a partir de las interacciones, podemos conformar procesos de interculturalidad.

Es así que la interculturalidad es un acto que pasa a través del reconocimiento del Tú, del otro diferente que se incorpora a nosotros por medio de la aceptación del interlocutor. Por esto la interculturalidad no se entabla entre bloques de personas, sino entre personas; cada uno de nosotros, dentro o fuera de un grupo o institución está jugando la potencialidad de generar interculturalidad. Las personas generan una huella mnémica en nosotros, es decir, una impresión dentro de nuestra memoria que perdura en nuestro aparato psíquico y retorna a nosotros de forma consciente e inconsciente.

La huella mnémica es una impresión en la memoria que “no es una propiedad más de la psique, sino lo propiamente psíquico la esencia de lo psíquico [...] El aparato psíquico debe cumplir con dos funciones de manera simultánea: percepción y memoria” (Martínez, 2013: 17). En la medida en que percibimos el mundo vamos llenando nuestra mente con memorias imborrables de las personas y las cosas que van conformando significaciones. Es así como el proceso dialógico del Yo-Tú permite la modificación de los aparatos psíquicos en interacción.

Quizá hasta el momento el lector tenga una percepción de que las relaciones que hemos descrito son injustas a causa de que se ha afirmado que se tiene una asimetría. Es cierto, pero es mejor reconocerla de entrada y no hacernos la ilusión de que nos relacionamos a partir de la igualdad. Pero también la filosofía del diálogo de Buber nos permite hacer una elaboración que nos funcione para nuestro concepto de interculturalidad.

Para Buber “el concepto de responsabilidad se ha de rescatar, desde el ámbito de la ética especial, desde un ‘deber’ que flota libremente en el aire, para el ámbito de la vida vivenciada. Sólo hay auténtica responsabilidad allí donde hay responder verdadero” (Buber, 1997: 35). Es decir, sólo hay responsabilidad en el par de palabras Yo-Tú, la responsabilidad de la relación intercultural está sostenida sobre la simetría de las relaciones. Si bien es cierto que ninguna de nuestras relaciones es simétrica, sí es un deber personal tender a la simetría, al respeto de la alteridad del Tú al que hablamos y que nos habla. Aspirar a convertirnos en el tú de ese otro en relación con nosotros.

Sólo en este proceso responsable es donde se puede construir reconocimiento intersubjetivo, tal como nos dice Honneth, un reconocimiento que elimine la lucha por el reconocimiento de los grupos que son diferentes y que podamos acceder a un estado de derecho capaz de responder a las necesidades de todos. “El reconocimiento no debe ser entendido como la mera expresión de un conocimiento, porque contiene normativamente más que la confirmación de una identificación individualizante; lo que ocurre en el reconocimiento es más bien la demostración expresiva (y, por ello, accesible públicamente) de una atribución de valor que considera las características inteligibles de las personas” (Honneth, 2011: 178). Este es nuestro fin último, atribuir públicamente el valor de las características inteligibles de las Naná, desde lo que conocemos y hemos construido en relación con ellas.

Nuestro diálogo con las Naná nos ha permitido aceptar las diferentes relaciones que tenemos con ellas, a veces nos relacionamos de forma monológica y otras, la mayor parte del tiempo a través del diálogo. Las reconocemos y nos reconocemos como diferentes, las aceptamos y nos aceptamos por medio del respeto y siempre tratamos de sostener nuestra relación sobre un nivel ético de la responsabilidad en aras de buscar una relación simétrica. Esta es nuestra apuesta dentro de la interculturalidad, este es el conocimiento que podemos compartir a quienes se acercan a la diferencia, hacerlo desde la apertura del diálogo.

BIBLIOGRAFÍA

Bourdieu, P. (1984), *The Sense of Distinction*. (R. Nice, Ed.), *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*, Cambridge, Massachusets, Harvard University Press.

Buber, M. (1997). *Diálogo y otros escritos*, trad. César Moreno Márquez. Barcelona: Riopiedras.

Buber, M. (2008). *Yo y Tú*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Chapela, L. M. (2005). *Relaciones Interculturales*. México: Secretaría de Educación Pública.

Elias, N. (1982). *Sociología fundamental*. Barcelona: Gedisa.

Foucault, M. (1984). *Historia de la sexualidad. T.1 La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.

Giménez Montiel, G. (2010). *Cultura, identidad y procesos de individualización. Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Goffman, E. (1971). *Relaciones en público*. Madrid: Alianza Universidad.

Honneth, A. (2011). *La sociedad del desprecio*. trad. Francesc J. Hernández y Benno Herzog. Colección Estructuras y Procesos, Serie Filosofía. Madrid: Trotta.

Lukes, S. (1985). *El poder: un enfoque radical*. Ciudad de México: Siglo XXI.

Martínez Ruiz, R. (2013). *Freud y Derrida: escritura y psique*. México: Siglo XXI.

Quilaqueo R. D. y Torres, H. (2013). Multiculturalidad e interculturalidad: desafíos epistemológicos de la escolarización desarrollada en contextos indígenas. *Alpha*, Núm. 37, pp. 285-300. Disponible en: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-22012013000200020, revisado el 12 de agosto de 2019.

Salas Astrain, R. (2006). *Ética Intercultural. Ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos. (Re) Lecturas del pensamiento latinoamericano (1a ed.)*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

Schmelkes, S. (2009). Interculturalidad, democracia y formación valoral en México. *Revista electrónica de investigación Educativa*, 11 (2), pp. 1-10. Disponible en: <https://redie.uabc.mx/redie/article/view/233/391>, revisado el 12 de agosto de 2019.

Schütz, A. (2012). La vuelta al hogar. En N. Míguez (Trad.), *El Extranjero: Sociología del extraño* (pp. 43–56). Madrid: Sequitur. (Trabajo original publicado en 1945).

Simmel, G. (1988). La metrópolis y la vida social. En M. Bassols, R. Donoso, A. Massolo, & A. Méndez (Eds.), *Antología de Sociología Urbana* (pp. 47–61). Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México. (Trabajo original publicado en 1903).

Simmel, G. (2013). *El conflicto* (J. Eraso Ceballos, Ed.) (1a ed.). Madrid: Sequitur. (Trabajo original publicado en 1903).

Simmel, G. (2014). *Sociología: Estudios sobre las formas de socialización*, (Estudio introductorio de G. Zabludovsky & O. Sabido; trad. de J. Pérez Bances) (1a ed.), México: Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1908).

Soja, E. W. (2008). Cosmópolis. La globalización del espacio urbano. En *Postmetrópolis, Estudios críticos sobre las ciudades y las regiones* (pp. 275–332). Madrid: Traficantes de sueños.

Teglia, N. M. (2011). El nativo americano en Bartolomé de las Casas: la proto-etnología ‘colegida’ de la polémica. *Latinoamérica, Revista de estudios Latinoamericanos*, Núm. 54, enero-junio de 2012, disponible en http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-85742012000100009, revisado el 4 de octubre de 2019.

Truth, S. (1997/1851). *Ain't I a Woman?*. Disponible en: <https://etc.usf.edu/lit2go/pdf/passage/3089/civil-rights-and-conflict-in-the-united-states-selected-speeches-001-aint-i-a-woman.pdf>, revisado el 13 de agosto de 2019.

Tubino, F. (2005). La interculturalidad crítica como proyecto ético-político. En *Encuentro continental de educadores agustinos* del 24 al 28 de enero 2005, Lima, pp. 24-28. Disponible en: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_nlinks&ref=000117&pid=S1794-2489201400010000500012&lng=en, consultado el 13 de agosto de 2019.

Viveros, M. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. En *Debate Feminista*, Núm. 52, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, pp. 1–17, disponible en: www.debatefeminista.pueg.unam.mx, revisado el 3 de agosto de 2019.

Walsh, C. (2010). Interculturalidad crítica y educación intercultural. En *Construyendo interculturalidad crítica*, Jorge Viaña, Luis Tapia y Catherine Walsh, Instituto Internacional de Integración, Bolivia, pp. 75-96.

Wolf, E. (2004). Figurar el poder. En *Memoria*, núm. 183, mayo, México, Centro de Estudios del Movimiento Obrero Socialista A. C., pp. 24-33.

Wolf, M. (1994). *Sociologías de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra.

IV. Interculturalidad, moralidad y utopía. Notas para un lectura biopolítica del futuro

Vivian Romeu Aldaya²⁴

1. Introducción

Como bien señalara Hugo Zemelman en el Preámbulo del primero de los tres tomos de su magnífica y fecunda obra *Los horizontes de la razón*, saber situarse ante la realidad es hoy una tarea imperativa que no sólo atañe al desafío del conocimiento, sino a los constructos valóricos en los que se finca, con el fin de trascenderlos, mediante un acto deliberado de consciencia (Zemelman, 2003).

Este acto deliberado, que no es más que el ejercicio autorreflexivo que tanto a nivel individual como social se aúpa desde los imperativos racionales, debe favorecer —en una instancia última (o quizá primera, depende de donde se mire)— la consecución de un cambio social que, como bien indicara el autor, deberá entenderse como un proceso consciente de construcción de pensamiento y acción. Desde este proceso, de acuerdo con Zemelman, será posible colocar al ser humano en el centro de la reflexión contemporánea desde una perspectiva humanista y ética que posibilite a su vez la emergencia y proyección de finalidades valóricas alternativas al interior de una experiencia histórica y cultural capaz de rescatar al sujeto histórico como constructor de una conciencia humana y utópica. Ello a su vez, también deberá permitir trascender los límites que encorsetan nuestra racionalidad, para ampliar así las posibilidades y dificultades que nos colocan como humanos ante lo desconocido, lo diferente y lo incierto, dando paso a la transformación política.

El reto que implica esta trascendencia, según Zemelman, obliga a pensarnos desde la lógica de la crítica y la autocrítica, a partir de la revisión de nuestros presupuestos epistemológicos; presupuestos que no está de más definir como necesariamente cambiantes en función de la dinámica histórica en la que se engendran, lo que implica además asumir al presente como una instancia temporal que exige la necesidad de pensar al futuro no sólo como lo deseable, sino más bien como la potenciación de lo posible en términos de la viabilidad política de las diferentes alternativas desde las cuales se enfatiza su concreción, y a partir de la diversidad de las racionalidades de los distintos actores sociales que se implican en construirla y articularla. Esto, en la nueva cir-

24 La Habana, Cuba, 1970. Doctora en Comunicación por la Universidad de La Habana. Académica de la UNAM. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel II; de la Red Internacional de Investigadores sobre la Frontera (RIIF); de la Asociación Mexicana de Investigadores en Comunicación (AMIC); de la Asociación Latinoamericana de Estudios sobre el Discurso (ALED); del Programa de Estudios Semióticos (PES-UACM). Áreas de investigación: epistemología de la comunicación, comunicación y evolución, emociones, arte y estética, comunicación intercultural, representaciones sociales, semiótica y análisis del discurso. Ha publicado libros y artículos académicos en revistas nacionales e internacionales. vromeu.romeu@gmail.com

cunstancia de la globalización cultural, propone una salida real a su necesaria —e ineludible, casi— transformación.

Así entendido, el cambio social por la vía política no implica sacudir, al menos no solo ni necesariamente, las instancias de la política formal por medio del acceso al poder político, sino que se trata más bien de entender la preeminencia que en ello juega la cultura como escenario histórico para la transformación de la significación social desde donde es posible pensarlo, e incluso llevarlo a cabo. Cultura y política, entonces, se ven intrínsecamente entrelazados desde esta perspectiva que pondera a la crítica reflexiva y ética como instrumento político potenciador en la construcción de sociedades más inclusivas, más horizontales, más democráticas. Por ello, la apuesta reflexiva de Zemelman ofrece un marco pertinente para pensar la interculturalidad como una opción utópica de moralidad civilizatoria que permita la proyección de un futuro político deseable y también posible para los seres humanos en la actualidad socio-histórica en la que estamos inmersos.

En este texto, siguiendo las pautas descritas con anterioridad, se ensaya una reflexión en torno a este planteamiento a partir de una perspectiva filosófica de carácter biológico-evolutivo que posibilite poner sobre la mesa, desde anclajes históricos, políticos y culturales, una discusión largamente postergada, a saber: la relación mente-cuerpo y su impacto en el estatuto mismo de la relación naturaleza-cultura desde su imbricación necesaria con la apuesta ético-política intercultural. En ese sentido, pretendemos ofrecer al menos una respuesta puntual, aunque seguramente inacabada, a las preguntas que guiarán nuestra reflexión, las cuales pueden formalizarse como sigue: ¿es posible pensar y/o proyectar un futuro político éticamente deseable y posible a partir del entendimiento de las limitaciones y los alcances biológicos de nuestra racionalidad? Si fuera el caso, ¿cómo podría explicarse este engranaje?

Para contestar estas interrogantes, partimos aquí de dos premisas fundamentales. La primera vinculada a la manera sensible e intelectual en que conformamos nuestra racionalidad a partir de construcciones mentales acotadas socio-históricamente desde las cuales, subjetiva e intersubjetivamente, construimos los pilares lógico-epistemológicos que nos permiten ontologizar la realidad circundante y propia. La segunda, relacionada con la idea de que la comprensión de lo anterior puede potenciar la capacidad solidaria que caracteriza y distingue a los seres humanos como especie, dando como resultado la aceptación de la diferencia y lo diferente a través del pensar crítico y autocrítico al que antes hemos aludido, para gestar posibilidades de existencia, aún utópicamente, de un futuro deseable e incluso posible en alguna medida.

Ambas premisas, como se podrá notar, aparecen imbricadas en un ejercicio de reflexión que intentará hacer converger postulados provenientes de las ciencias naturales, con otros de las ciencias sociales y humanas. En específico, respecto a las primeras, anclaremos nuestra tesis al interior de los planteamientos más relevantes de la biología evolutiva, la biología cognitiva y la neurobiología; para las segundas, en cambio, retomaremos los planteamientos de la sociología relacional y la comunicación intercultural, desde donde a su vez se podrá articular con las reflexiones más recientes de la filosofía moral, la filosofía política y el pensamiento utópico a ella asociado, tópicos ineludibles desde las Humanidades.

En aras de contribuir con una mejor comprensión por parte del lector, el presente texto quedará estructurado alrededor de tres grandes ejes reflexivos. El primero de estos ejes se enfocará en

introducir la discusión en torno a lo que entenderemos aquí como interculturalidad y sus vínculos con los fundamentos ético-políticos del pensamiento utópico. En el segundo eje centraremos la atención en la manera en que lo anterior puede ser pensado y explicado desde dos perspectivas entrelazadas pero claramente diferenciadas: una que vehicula una explicación biológica de los actos del conocer y otra que se articula alrededor de las formas en que opera el cerebro humano, contribuyendo así a gestar una hipótesis, aunque creemos aún prematura, sobre los vínculos entre naturaleza y cultura, sentando con ello las bases teórico-conceptuales para, en un tercer eje, poder reflexionar sobre el impacto que todo ello podría tener actualmente en la configuración de las relaciones sociales, así como en la concreción de las mismas desde un escenario político futuro deseable y posible.

Por último, en las conclusiones de este texto se elaborará una síntesis de lo antes planteado, haciendo énfasis en la necesidad de pensar el trinomio conceptual moralidad, interculturalidad y actuar político al interior del paradigma de los derechos ampliados como una de las aristas normativas que posibilitan el rescate, o quizá mejor, la reposición (en su doble condición de cambio y vuelta a poner), de aquellos valores o virtudes cívicas que Victoria Camps en los tempranos años 90 del siglo pasado, avizó como fundamentales en la concreción de la civilidad democrática deseada al amparo de una Modernidad necesariamente refundada, y a partir de lo que creemos constituye una postura insoslayable en dicha refundación: la comprensión de que lo único que nos hace semejantes, más allá de lo biológico, es precisamente la diversidad desde la que estamos constituidos como sujetos históricos, biosociales y culturales; de ahí la necesidad imperativa, como acertadamente señalara Zemelman, de pensarnos crítica y conscientemente desde los límites de nuestra razón, en aras de imaginar y hacer posible horizontes racionales más allá de ella misma, en los que sin duda alguna la pregunta sobre el futuro político, en tanto instancia para la deliberación pública en torno a un proyecto de convivencia civilizatorio, cobra esencial relevancia.

2. Acerca de la interculturalidad como utopía

El pensamiento utópico posee una larga trayectoria en la filosofía, precisamente de la mano de Hegel, para quien el espíritu del pueblo deviene en el elemento legendario mitológico del espíritu del mundo como motor de la historia. Sin embargo, el idealismo hegeliano, aún entroncando con la idea marxista de la lucha de clases, tiene en contra su dialéctica de la idea, esto es: el reduccionismo de la historia a la razón que engendra a su vez la sustitución equivalente de la idea por la realidad, del espíritu por el mundo.

Desde el punto de vista materialista y biofenomenológico que aquí se adopta, en este trabajo se pretende solventar esta dificultad a partir de una concepción utópica del mundo que esté soportada, primero en la materia y, en ese sentido, en el ser humano y su devenir histórico. El autor que hemos escogido para referir la idea de utopía sobre estas bases es Ernest Bloch, no sólo por sus vínculos con el pensamiento hegeliano, sino por su visión dialéctica de la realidad, gestada, como señala Gimbernat (1983: 35), a partir de la contradicción real que impele al movimiento. Específicamente, Bloch centra su atención en la ideología como potencial de creación de excedentes históricos que justamente constituyen el sustrato culturalmente heredable de un futuro posible, donde el ser humano constituye el motor de la historia (Bloch, 2004: 178).

Así, la dimensión histórica del mundo para este autor es dada justamente en la praxis, en forma de reflexión inserta siempre en una especie de espacio indeterminado que mantiene abierta la posibilidad de un escenario anticipatorio. Este escenario prefigura lo no acontecido, y en consecuencia funda expectativas y esperanzas alrededor del deber ser de la realidad. Con ello, el autor ofrece una respuesta no mecanicista del papel de la esperanza soportada en lo incierto de la realidad del futuro.

Bajo esta premisa, el sentido de lo utópico de Bloch se articula con lo nuevo a través de la esperanza, entendiendo ésta como un acto orientador de carácter histórico-cognitivo que constituye el motor de la actividad progresiva de la historia (2004: 166). Pero se trata de una esperanza que se funda en la posibilidad de ser alcanzada, pues para Bloch el futuro no es lo que sucede al hombre, sino aquello adonde éste se dirige, desde donde continúa orientándose civilizatoriamente.

Con estos presupuestos de inicio, la interculturalidad entendida aquí como utopía, sobre todo respecto al momento socio-histórico que vivimos actualmente, nos enfrenta a una realidad donde si bien por un lado se clama en pos de la diversidad, lo equitativo y la inclusión, por otro se hace eco de los fundamentalismos nacionalistas, las exclusiones y los odios a lo que resulta diferente. Como la interculturalidad es un concepto que apunta esencialmente a la gestión de la diversidad y la pluralidad social y cultural, creemos que es posible convocar desde este contexto su conceptualización como esperanza. Veamos.

Desde su acepción etimológica, la interculturalidad se sostiene en la imbricación de dos términos: “inter”, que significa “entre”, y “cultura” que apela, desde su esencia simbólica, a las cosmovisiones, valores, tradiciones, costumbres y significados sociales gestados al interior de un proceso histórico de larga data donde interviene tanto el lenguaje como la memoria colectiva en tanto herramientas, ambas, de representación del mundo y su reproducción en contextos sociohistóricos situados, respectivamente. La amalgama que supone el término interculturalidad favorece así la comprensión de un concepto que abona a la relación entre culturas y en ese sentido deviene esencialmente político, en tanto dicha relación se construye en la escena social signada por la diversidad humana y cultural, y también por la gestión –buena o mala- de dicha diversidad desde las relaciones sociales que las configura.

Desde esta perspectiva, la interculturalidad remeda la idea de la interacción entre culturas, o lo que es lo mismo, de una relación entre modos de pensar y formas de vivir y explicar el mundo o realidad que sirve como plataforma para potenciar, aunque también para limitar, las formas y contenidos a través de los cuales, mental y empíricamente, los seres humanos damos sentido a la vida. Pero esto, como se puede ver, estrecha el optimismo mismo del término interculturalidad antes mencionado, puesto que la relación entre culturas que a este concepto subyace le es constitutiva tanto una gestión basada en un sentido civilizatorio y democrático de igualdad y respeto por el otro diferente a través de su cultura, como una soportada en las relaciones de poder y la dominación de una cultura sobre otra, o de un grupo sociocultural sobre otro, que es lo que mayormente experimentamos en la vida ordinaria desde el punto de vista social, y desde el plano histórico-político es lo que se ha pensado ideológicamente en nuestras sociedades desde el mismo concepto de cultura dominante.

Lo anterior, entonces, favorece una lectura del término interculturalidad que, cuando menos, resulta polisémico; sobre todo si tenemos en cuenta que el término “entre culturas” no necesaria-

mente apunta a una concepción respetuosa o dialogante de dicha relación. En ese sentido, algunos estudiosos del tema han reservado el significado de interculturalidad para nombrar las relaciones entre culturas que se dan en términos de convivencia armónica, respetuosa y en condiciones dialogantes de igualdad para los sujetos que las integran, a la manera de una visión utópica deseable del futuro, que se funda en nuestra opinión en la idea de proyecto político.

Se trata, a todas luces, de que esta visión utópica de la interculturalidad sirva de soporte a un ethos civilizatorio fraguado en dos de los valores e ideales democráticos centrales de la Modernidad: libertad e igualdad. Este par ha resultado sumamente problemático a la hora de su implementación enfatizando justamente por ello la necesidad de ser repensado en aras de convertirlos en meta esperanzadora desde donde podamos construir, de manera conjunta, un mundo mejor. El reto entonces es explicar la posibilidad de ser de esta visión utópica de la interculturalidad, desde la realización concreta de las relaciones sociales e históricas y desde la actualidad de las sociedades contemporáneas mediante la praxis social y política que les dan vida. Estas relaciones, que han distado y aún distan mucho de ser una realidad tan halagüeña, siembran por ello mismo la dificultad, tanto en el pensamiento como en la acción, de hacerla posible.

Los conflictos y desencuentros que tienen lugar vía la interacción entre sujetos desde las disímiles concepciones de vida que cada cultura engendra, ponen de rodillas la esperanza misma de la utopía intercultural. La razón hay que buscarla en el sistema de poder que rige hoy en día a las relaciones entre culturas, donde unas son sometidas por otras en virtud de la legitimación adquirida por las segundas en torno a la posesión y legitimación de los significados simbólicos de la vida, en detrimento de las primeras. Pero esto, por supuesto, no sucede sólo con las culturas en el sentido macro del término, es decir, entendiendo por cultura el espacio vital en el que se producen y reproducen las prácticas y los significados atados a un grupo humano en función de una lengua, una geografía, una historia, un territorio. También sucede con las personas, quienes a través de sus disímiles identidades socioculturales producen prácticas y significados que se vinculan esencialmente a concepciones de vida distintas, diferenciadas a su vez por la asunción más o menos concomitante de identidades colectivas, que se salen del marco macro de la cultura con mayúsculas.

Así visto, la cuestión de las identidades colectivas si bien se aleja de ser entendida como un problema entre culturas desde esta visión macro, afirma su razón de ser desde una concepción más heterogénea de lo simbólico, incluso al interior de una misma cultura, donde las culturas con minúsculas –no por menos importantes, sino por su propia diversidad y heterogeneidad intrínseca– pueden ser reconocidas, tal y como lo señala Grimson (2004: 57). No es menos cierto, entonces, que desde escenarios distintos atravesados y vivenciados bajo la égida de una identidad sociocultural menos homogénea en tanto vinculante a condiciones sociales y culturales específicas de los individuos y grupos que las soportan y reproducen, también es posible hablar de la existencia de culturas a un nivel más micro (Pech, Rizo y Romeu, 2016). Es el caso de la cultura gay, la del narco, la juvenil o la punk, por sólo citar algunos ejemplos representativos.

Lo anterior lleva a pensar que la diversidad de las culturas se define mejor desde la metáfora del mosaico que la del panorama monolítico e integral de la cultura con mayúsculas, pues en la cultura cohabitan, no sin resistencias ni conflictos, múltiples formas de pensar y de ver/entender la realidad, donde por lo general unas son sometidas por otras. Esto último, que se acerca más a la noción de multiculturalidad o pluriculturalidad que a la interculturalidad propiamente dicha,

implica pensar las primeras como coexistentes bajo la lente del poder y sus correlatos de dominación y subordinación, y a la segunda como utopía, tal cual aquí la venimos proponiendo.

El motivo que alienta esta diferencia se encuentra precisamente anclado en la manera de gestionar social y políticamente la diferencia como categoría eje por excelencia que supone la interacción entre culturas distintas (Asunción-Lande, 1986), ya que mientras el multi y pluriculturalismo se amparan en un modo de gestión que legitima el poder de ciertos grupos sociales a partir de la posesión y el control de una fuente de recursos simbólicos sobre otra, la interculturalidad lo hace desde la convivencia armónica, dialogante, incluyente y respetuosa entre culturas, individuos y grupos sociales (Giménez, 2003).

No obstante, hay que tener presente que una definición de interculturalidad como la que hemos descrito hace patente el problema del relativismo, sobre todo en términos éticos, ya que si la convivencia intercultural sugiere la presencia de todas las voces, y con ello el respeto y la igualdad entre todas ellas, entonces hay que asumir que cualesquiera sean las cosmovisiones del mundo que se recreen y reproduzcan mediante prácticas y discursos diversos, todas tienen que tener el mismo peso desde el espacio público, e incluso el privado, para que la interculturalidad tenga lugar al menos como posibilidad; de manera que este relativismo alude al hecho de que cualquier forma de pensar y entender el mundo valdría lo mismo que otra.

Frente a este dilema, aquí se defiende la idea de la necesidad de un presupuesto ético-civilizatorio que, a la manera de umbral valórico democrático, construya a su vera un ideal compartido enfocado en la consecución del buen vivir, desde una concepción moral y política que se ampara en la necesidad de articular una zona de convivencia comprometida con el respeto a, y la inclusión de, la diferencia, así como con la realización, en ejercicio y discurso, de valores sociales y colectivos desde los cuales se articule una gestión ético-moral de la diversidad y la pluralidad.

Este tipo de gestión deberá privilegiar el derecho de grupos e individuos al desarrollo libre y pleno de su personalidad e identidad sociocultural, siempre y cuando con ello no se afecte a terceros. De esta manera, la interculturalidad deberá abrogar por la inclusión, la igualdad, la horizontalidad, la justicia, la solidaridad, la no discriminación, la comunión, el bien común y la convivencia, lo que parece ser posible hoy en día como ideal al amparo del enfoque ciudadano de los derechos (Kabeer, 2005; Dagnino, 2008), no sólo humanos, sino de derechos plenos desde una posición ética y bioética que posibilita la emergencia de una narrativa simbólica desde donde anclar el respeto por lo diferente.

En ese sentido, esta llamada de atención hacia la convivencia pacífica y armónica entre las distintas y disímiles formas de construir y reproducir los significados simbólicos en los que se soporta cualquier cultura, implica también aceptar la existencia actual de un conflicto entre culturas que toma forma bajo el signo del irrespeto y por tanto de la sumisión, la humillación y el dominio o control de un modo de pensar distinto con respecto a otro, sea que éste se concrete entre individuos o bien entre naciones o comunidades. Baste sólo pensar en el problema de los indígenas en México y se tendrá una idea clara de lo que aquí se refiere.

El problema no es sencillo pues la diversidad existe y aunque es quizá, tal cual lo señalamos al inicio, lo que justamente nos asemeja como humanos, requiere de una lectura crítica y autocrítica por nuestra parte para hacer de ello un modo o estilo de vida verdaderamente democrático que

impacte en el escenario político desde una perspectiva ciudadana, ya que desde los gobiernos y partidos políticos –al menos en Latinoamérica- ésta no parece ser la intención hoy en día.

Además de lo anterior, esta lectura crítica y autocrítica supone también pensar la manera de tornar los mecanismos de distribución de recursos (ya sean económicos, simbólicos, sociales, políticos y culturales) en otros más equitativos, lo que sugiere la necesidad de una transformación de fondo en las estructuras y condiciones en las que se asienta toda sociedad: el cambio cultural, tal cual aquí lo hemos venido barajando como la sustitución o transformación de un modo de vida multi y pluricultural a uno intercultural, sólo sería posible a través de la articulación positiva entre condiciones sociales y políticas y los modos de pensar intercultural, ya que estos últimos no emergen *ex nihilo* y mucho menos pueden ser sustentables sin las primeras.

Sin embargo, ello, como el lector podrá suponer, no bastará. A la vida venimos todos de forma natural con equipamientos orgánicos diferenciados. Hay algunos más fuertes que otros, otros más inteligentes, otros más o menos propensos a la amistad y la convivencia, algunos otros más elásticos, otros con grandes dotes para los idiomas o los deportes, unos mujeres, otros hombres, algunos más morenos, con ojos razgados o azules, con más o menos pelo en la cabeza, con oídos muy desarrollados, otros menos sensibles a los cambios de temperatura, etc. La diversidad humana es parte de la condición humana misma, y así como ella, la diversidad cultural está también sumamente diferenciada, pues la cultura no es más que aquello que hemos podido idear y gestar los seres humanos colectivamente, desde nuestra condición natural como especie y conjunto de individuos, para dar sentido a la vida misma tal y como señalara Giménez (2007); y también como reflejo de la manera en que vivimos y pensamos dicha realidad, ya sea a través de artefactos y tecnologías, o bien mediante ideas, símbolos y referentes de naturaleza diversa.

Es así que la diferencia cultural se estima aquí como un criterio ético real en su posibilidad y no sólo como algo deseable, en tanto da paso a la diversidad, lo plural y lo complejo alejándonos del dogmatismo en el que resulta fácil caer cuando no nos enfrentamos con entereza moral a lo diferente y ajeno. En el mundo globalizado que hoy vivimos, esto es lo emergente; y cada vez más, día con día, conocemos modos de pensar distintos a una escala sin precedentes²⁵. Algunos de estos modos de pensar nos enriquecen en términos de pensamiento y sentimiento porque nos permiten construir espacios para la convivencia plural, para el entendimiento y potencial aceptación del otro tal cual es, para el juicio crítico y autocrítico necesario ante la inevitable responsabilidad ético-política de la autorreflexión, etc.; otros modos de pensar –lamentablemente- no pueden ser emulados de igual manera porque se cierran a la diversidad, orientan el pensamiento hacia el dogmatismo y el fundamentalismo, impiden la reunión sensible en torno a lo que nos asemeja como seres humanos, abonan a la falta de compasión, solidaridad y comprensión, dividen y excluyen, discriminan, irrespetan, humillan, matan. Piénsese en los feminicidios o los racismos: ante estos enclaves simbólicos, la interculturalidad no puede tener cabida.

Y es que la interculturalidad se funda en lo que pudiéramos llamar el principio de una moral natural, la cual –aclaramos- no debe ser confundida con la moral social normativa, anclada casi siem-

25 Las redes sociales digitales, por ejemplo, constituyen un referente insoslayable en la explicación de esta nueva forma de socialización desde la cual se articula y potencia el contacto con el otro diferente a nivel global.

pre en sistemas simbólicos que emergen a partir de las representaciones culturales de un grupo, generalmente dominante, en detrimento de otros. La moral a la que nos referimos, parte más bien de un sustrato biológico y evolutivo de solidaridad que se fundamenta en la preocupación y la responsabilidad ante/por el otro, sin diluir irracionalmente el interés individual en el interés colectivo. Políticamente, esta moral natural consiste más bien en el ejercicio del reconocimiento del otro como sujeto de derechos, lo que implica una racionalidad *ad hoc* vinculada a la idea del buen vivir colectivo, tendiente a la subordinación del ideal de libertad al de igualdad. Ello, a su vez, deja ver su correlato con la ética y el fundamento de civilidad en la cultura que se sostiene precisamente en la gestión colectiva de la vida desde un presupuesto de identidad común que obliga, desde el presupuesto de la libertad individual, a observar lo semejante sin demeritar lo diferente.

En el caso de los seres humanos, lo anterior adquiere un carácter cívico a partir de la convocatoria de la experiencia biológica, histórica y cultural de la civilización humana, ya que aún sin ofrecer una respuesta convincente al hecho de la sobrevivencia, es decir, en torno al para qué sobrevivir, ésta se impone –soslayándola– desde las circunstancias cotidianas de la vida y nuestra finitud como individuos –más allá de si pensamos, lo que sería deseable, nuestra finitud también como especie, tanto en términos biológicos como culturales y políticos–. En ese sentido, la construcción de un proyecto político desde los presupuestos utópicos de la interculturalidad, parafraseando a Bloch, ofrece un camino esperanzador para garantizar un mínimo de civilidad frente al desafío de lo diferente, lo que implica a su vez la construcción de un futuro deseable y posible en términos de convivencia desde un marco de acción y pensamiento ciertamente utópico y democrático que nos implique responsable y reflexivamente en su construcción.

Si la emergencia de la vida humana tiene algún sentido, incluso en clave biológica, es éste sin dudas uno de sus soportes fundamentales pues los seres humanos estamos equipados como ningún otro ser tanto para el despliegue de la solidaridad (consensualidad le llamará Maturana), como para pensar el futuro e imaginarlo (anticiparlo) en términos políticos, es decir, en términos de organización y gestión plural de la vida colectiva dada a través de los múltiples y disímiles tipos de relaciones sociales; de ahí la importancia de ese instrumento mental al que llamamos autorreflexión, materializado a medias en la cultura, que nos permite evaluarnos y corregirnos para reconducir el sentido de humanidad que implica nuestra propia denominación como humanos.

A continuación, en el apartado que sigue, ofrecemos una reflexión en torno a lo que hemos dicho en este último párrafo, apelando a algunas de las premisas de la biología evolutiva y la neurobiología humana desde las cuales se puede fundamentar a la cultura y a su devenir en la historia, como herramientas mentales para nuestra sobrevivencia cívica, intercultural, bajo estos presupuestos. Al amparo de esta concepción que aquí, dada su complejidad sólo pretendemos esbozar, se halla sin dudas una fuente valiosa de información para pensar a la interculturalidad como utopía, o lo que es lo mismo: para hacer de ella la meta siempre posible de nuestro devenir como seres humanos. En ese sentido, partimos de los principales postulados de la propuesta teórica de la biología del conocer y la biología del amor de Humberto Maturana, en tanto que la obra de este autor resulta clave en la comprensión de la problemática intrínseca que subyace al planteamiento de base que aquí se pretende resolver: la relación entre ética intercultural y biología humana.

3. **Consensualidad y consciencia humana: caminos para pensar una ética civilizatoria**

Maturana, en uno de sus más recientes libros *La objetividad, un argumento para obligar* (2015)²⁶, señala, aunque desde concepciones sistémicas y ético-trascendentalistas que no compartimos del todo, que en el ser humano se conserva un fenotipo ontogénico que involucra la coexistencia sensual íntima, resultando así una forma de vivir que está progresivamente involucrada en la consensualidad (Maturana, 2015: 107-108).

La consensualidad así vista halla su correlato no sólo en lo común de la sensualidad corporal, sino en la relación racional de lo sensual común. Esto, nos parece, es lo que quiere decir el autor con que la ética surge de la emoción, aunque se regula socialmente desde la razón, desde la cultura (Maturana, 2015: 110). Teniendo esto en cuenta, si bien para Maturana la consensualidad se rompe cuando no integramos al otro semejante como parte de lo nuestro, también desde la perspectiva de lo racional-argumentativo esto conlleva a una fractura en nuestra emocionalidad e intereses éticos. Y es que para el biólogo chileno, los seres humanos somos animales éticos resultado de una evolución primate que es consecuencia de la conservación de un modo de vida cooperativo²⁷ (Maturana, 2015: 108), de manera que una ruptura de la consensualidad implica una ruptura no sólo de nuestra natural biología, sino también del sentido de nuestra propia eticidad.

Este planteamiento de Maturana resulta interesante para el presente trabajo por dos motivos. Primero porque el autor estima que buena parte de los problemas personales y sociales en las sociedades actuales se deben a que nuestra forma de pensar y vivir la vida no se corresponde con nuestra biología básica, que él llama –debido a lo anterior- biología del amor (Maturana, 2015: 108). Con ello estamos esencialmente de acuerdo. Y en segundo lugar, porque a propósito de lo anterior, Maturana asevera que la ética consensual es el fundamento del amor, entendiendo a éste no como un sentimiento, sino como un fenómeno social de cooperación y coordinación (p. 90) que es justo el medio por el que, para este autor, se da la condición de ser humano. Con esto, también coincidimos.

A propósito de ello, Maturana señala que los fenómenos sociales humanos son fenómenos éticos que implican la aceptación mutua en lo que respecta a la corporalidad/emocionalidad entre los individuos (2015: 89); dicha corporalidad la entiende como una dimensión sensible de la relación humana concretada en la relación social. Y es que para Maturana el amor sólo existe en lo social, por medio de la aceptación del otro para cooperar amorosamente (2015: 90), de ahí que sostenga que aunque el amor sea un componente del sistema social, no es una propiedad intrínseca de éste. Esa es la razón por la que para este autor un sistema no social, al que también llama anti-social, es un sistema que destruye la condición amorosa de consensualidad antes descrita (2015: 92-93), en tanto destruye a su vez la identidad empática del ser humano como unidad viviente (2015: 91),

26 Este libro de Maturana parece ser una síntesis de su obra científica, razón por la cual hemos desestimado la necesidad de referirnos en este trabajo a otros textos del autor.

27 Esta tesis es también asumida por varios antropólogos evolutivos. Entre ellos destacamos la obra de Marvin Harris, de quien recomendamos especialmente la lectura de su libro *Nuestra especie*, 1991, Alianza Editorial, Madrid. De la misma manera, se recomienda consultar el libro *Nuestros orígenes. En busca de lo que nos hace humanos*, 1994, Grijalbo-Mondadori, Barcelona, del paleontólogo Richard Leake y el antropólogo Roger Lewin.

tal y como sucede con lo que experimentamos actualmente a nivel social, e incluso a veces también interpersonal.

A tenor con lo anterior, Maturana plantea que todo ser humano es miembro de un sistema social, siempre y cuando acepte realizar la conducta propia del mismo: la relación social amorosa, la cual a su vez puede adoptar muchas formas y contenidos (2015: 95-96). De esa manera, si un ser humano rechaza la coexistencia en la aceptación mutua, entonces expresa conductas de rechazo al sistema social (2015: 97). Así visto, el sistema social se gesta a partir de la participación más o menos permanente de sus miembros por medio de la seducción emocional (amor) y no de la razón, en tanto es la primera la que, según el autor, permite gatillar cambios sensoriales que implican a su vez la transformación de las conversaciones (2015: 97) como modos lingüísticos de interacción social entre humanos vía la razón.

La seducción, así entendida, configura la forma de la relación social por excelencia, privilegiando la consensualidad; mientras la conversación –siempre interdependiente con aquélla- se relaciona con el lenguajear que es para Maturana otro ámbito de la condición social. Este lenguajear, por ejemplo, se da para el autor como una especie de reflexión colectiva que posibilita la emergencia de cambios en las corporalidades, por eso conversación y consensualidad resultan dos caras de una misma moneda: lo social. De acuerdo con Maturana, esto hace que nuestras emociones, vinculadas estrechamente a la sensualidad humana, incidan en nuestras conversaciones, y viceversa. Sin embargo, hay que entender bien el sentido del lenguajear de este autor para poder dar cuenta cabal de su papel como conversación en la construcción de lo social pues para él, el lenguajear es una condición social de lo humano, y en ese sentido tiene cabida dentro de la relación social, es decir, dentro de la relación entre individuos.

Sin embargo, como él mismo autor afirma, esta relación emerge de forma natural a partir de nuestras emociones, pues para Maturana la especie humana –tal y como ya dijimos- es naturalmente una especie consensual, solidaria y cooperativa, pero que en tanto racional también –pues posee la facultad de pensar y hablar- es una especie que puede dar cuenta de su propio vivir. Para el autor, este dar cuenta de su propio vivir se hace a través del lenguaje, por medio del cual se funda la explicación sobre la realidad. La realidad, dice Maturana (2015: 11) pertenece al explicar del vivir y el convivir humanos, de lo que se puede colegir que la realidad es un argumento o explicación que emerge de la relación social y, en ese sentido, del rumbo semántico que tomen las conversaciones entre los individuos. La realidad es así para este autor una explicación de esas relaciones, misma que se construye desde la interacción entre distintas emocionalidades y racionalidades en diferentes dominios de realidad, los cuales se corresponden con las diferentes maneras que los seres humanos tenemos de vivir y explicar la vida por medio de la corporalidad/emocionalidad y el lenguaje, respectivamente. Esto indica que no sólo cada ser humano vive en varios dominios de realidad, sino que cada uno, justo a partir de ello, distingue por medio del lenguaje las emociones que lo disponen corporal y siempre dinámicamente a la acción (Maturana, 2015: 58).

Al respecto, Maturana propone entender el vivir humano como aquello que simplemente sucede, pero el convivir, en tanto atravesado por el lenguaje, hace que éste se implique en la generación de explicaciones sobre dicho vivir, racionalizando la experiencia resultante, explicándola, dándole un sentido; en suma: haciendo emerger –tal y como lo señala el autor- dominios de realidad fincados en el lenguaje (las explicaciones desde lo sociocultural) a la manera de una expli-

cación histórico-social del vivir- pero no en el vivir mismo. Desde esta perspectiva se puede afirmar que Maturana entiende la vida humana desde lo social como un flujo constante de emocionalidad y racionalidad, donde éstos se hallan estrechamente entrelazados (2015: 60). Según el autor, este flujo logra ser reflexionado, no obstante, a partir de las condiciones históricas desde las cuales se funda la reflexión; postulado éste con el que coincidimos.

Llegado a este punto nos parece necesario centrar la atención en la definición de dominio de realidad que no queda claro, desde el planteamiento de Maturana, si es equivalente o no al concepto de dominio cognitivo que emplea para hablar de lo mismo pero desde el punto de vista social²⁸.

Lo primero para dar paso al entendimiento de esta categoría central en la teoría del biólogo chileno es comprender que el dominio de realidad es para Maturana una facultad que emerge de las habilidades cognitivas del ser humano, y éstas a su vez de su biología. Sin embargo, aunque la lógica de la derivación aquí indicaría que lo anterior hace parte de la capacidad de explicar el vivir del ser humano desde su facultad de razón, esto no está claro en la obra del autor, incluso diríamos también que se decanta por lo contrario. Sin embargo, Maturana afirma a la par que las habilidades cognitivas de un individuo le generan a su vez entendimiento a partir del cual se puede relacionar con otros seres humanos fundando lo social, y en consecuencia la cultura por medio del lenguaje. Y es aquí donde divergimos con respecto al autor, pues para él el lenguaje sirve para hacer distinciones (Maturana, 2015: 18) –postulado afin a nuestras posturas-, es decir, para segmentar la realidad por medio de explicaciones, aunque estas explicaciones sólo pueden ser consensuadas si parten de la emocionalidad; con este último aspecto no estamos del todo de acuerdo.

Basado en esta tesis, Maturana afirma que si no hay consensualidad en el lenguajeo, las explicaciones sobre la praxis del vivir no pueden ser consensuales o signadas por la emocionalidad/corporalidad del ser humano, gestando una fragmentación que alcanza a la consensualidad misma. Esto, que nos parece en esencia acertado, se inspira a su vez en una premisa con la que no coincidimos, a saber, que el lenguaje social debe corresponderse –en función del entendimiento mutuo- con la naturaleza empática de nuestra biología. Más adelante reflexionamos al respecto.

No obstante ello, en su esencia, esta tesis nos resulta altamente atractiva para el objetivo que aquí se ha propuesto porque implica entender el sentido ético de su teoría de una manera diferente, pero no divergente, de la que hemos ido construyendo en este trabajo. Sin embargo, tomamos distancia de la propuesta de Maturana en el sentido de que para el autor el dominio del vivir (dominio de realidad biológico y cognitivo individual) y el dominio de las explicaciones sociales (dominio de realidad cognitivo y social) se hallan separados, postulado que creemos erróneo, aunque esta diferencia, sin embargo, no la consideramos fatal.

28 Maturana inicialmente sugiere que un dominio de realidad es un vivir, y un dominio cognitivo es un pensar o conversar por medio del lenguaje. Pero posteriormente habla de un dominio de realidad como un dominio cognitivo (tesis con la que coincidimos), aunque toda su teoría se finca en el divorcio entre ambos dominios, como niveles distintos de observación y en ese sentido como sistemas operacionalmente cerrados. Nosotros no compartimos esta última premisa, lo que no impide que tengamos puntos convergentes con otras y en general con su propio planteamiento.

La misma puede solventarse desde las tesis neurobiológicas de Antonio Damasio, con las que coincidimos por completo, para quien la vida biológica y el pensar hallan en las sensaciones y las emociones un punto de reunión en la construcción de la subjetividad y, en consecuencia, de la consciencia humana. Señala Damasio (2000; 2015a; 2015b; 2016) al respecto que nuestro cerebro está equipado con una circuitería neural que se organiza en éste de una manera tal que permite integrar las sensaciones como elementos informativos de nuestro estado corporal. Estas sensaciones están asociadas así a los estados corporales y emotivo-afectivos de los individuos humanos que son capaces no sólo de saber qué sienten, sino también de saber que sienten. La explicación de ello consiste en que para este neurobiólogo español el individuo humano nace con lo que llama ciertos marcadores somáticos (Damasio, 2015: 251-258), que le sirven para informar al cerebro del estado del cuerpo –que siempre está enfocado al bienestar funcional-, asociando a éstos una emoción y un sentimiento más o menos específico. Estos marcadores somáticos operan así como la fuente de lo que el propio Damasio (2015: 261) denomina representaciones disposicionales que no son más que representaciones (en su sentido más amplio de imágenes) que contribuyen a la construcción/reconstrucción de una especie de gramática para “leer” o “interpretar” sensorialmente dichos estados, en función de las experiencias que tiene un individuo con el mundo o realidad que le rodea, y que configuran, y en ocasiones determinan, frecuentemente nuestras tomas de decisión.

Como se podrá apreciar, bajo esta perspectiva, la división de dominios de realidad entre el dominio biológico fruto de la experiencia individual del vivir y el dominio cognitivo que se da vía el lenguaje que refiere Maturana para lo social y lo cultural, no sería tal. Desde el punto de vista fenomenológico y neurobiológico que aquí adoptamos, el sustrato biológico (sensorial y emotivo) de la cognición lo pudiéramos caracterizar, tal cual se ha dado cuenta en otros trabajos (Romeu, 2017a; 2018a), como emocional o sensible. Esto significa entender que en el dominio de realidad biológico el proceso de cognición del que habla Maturana puede explicarse a través de la tesis neurobiológica de Damasio, instalando así una explicación mucho más plausible de la que ofrece el biólogo chileno al respecto, complementándola.

Es decir, en lugar de referir que la ética se separa en dos momentos: uno consensual biológico –dado a través del sentido de consensualidad al que tendemos los seres humanos por naturaleza propia-, y otro sociocultural, fraguado desde las condiciones socio-históricas de las relaciones sociales, la tesis damasiana podría contribuir a llenar el vacío que creemos preexiste en la tesis de Maturana al referir la separación entre los dominios de realidad de la que hablamos en el párrafo anterior. A nuestro modo de ver, la corrección con la que Damasio contribuye, está centrada en la tesis de la que aquí partimos, a saber: que la experiencia social, en tanto experiencia del cuerpo biológico ante/frente la realidad social y/o simbólico-cultural, siempre gesta un proceso de cognición sensible y emocional que condiciona el modo en que se viven sensiblemente, configurándolas hasta cierto punto, las relaciones sociales²⁹. Ello a su vez, permitiría afirmar que las

29 Esto en ningún caso niega que existan factores estructurales, sociales e institucionales, socioculturales e ideológicos que determinen o condicionen las relaciones sociales, sino que hace énfasis en la existencia de una dimensión sensible, emotiva y afectiva también en la explicación de los fenómenos sociales, y específicamente en lo que Maturana llama lenguajear que implica –en sus términos- a la comunicación desde el punto de vista social.

relaciones sociales y culturales se conforman a partir de la intersección de las emocionalidades individuales entre los sujetos sociales, concretadas desde las relaciones histórico-sociales en un tiempo-espacio determinado vía el lenguaje, tal y como afirma el autor, pero teniendo en cuenta que ello no sólo ocurre desde el lenguaje de la conversación social, sino también desde el marco normativo desde el cual la cultura se construye a partir de la desigual aportación de recursos –incluyendo los emocionales y afectivos– implicados en dichas relaciones.

Basado en esto, sería posible admitir, tal cual lo plantea Maturana (2015: 107), que si bien la cultura no constituye nuestras emociones, nuestro emocionarse es esencialmente cultural en tanto se da en la experiencia social misma donde, como lo indica el autor, el interés por el otro se aplica racionalmente, es decir, culturalmente. Sin embargo, desde la tesis neurobiológica aquí planteada este interés a pesar de su fundamento biológico no se daría separado de lo sociocultural (tal cual lo señala Maturana), sino más bien gracias a la inserción insoslayablemente necesaria del primero en el segundo.

Lo anterior, sin dudas, contribuye a entender al lenguaje no como aquello que nos refiere a algo en común, racional y socialmente, sino más bien como aquello que contribuye al despliegue de nuestra consensualidad individual en la medida en que constituye un sistema de representación, tanto individual como social (y no un sistema de signos que abona a la conversación en términos de entendimiento)³⁰, fraguado, al menos desde lo biológico, en la experiencia perceptiva necesaria e insoslayable de todo individuo en su interacción con la realidad, sea ésta física, social o simbólica-cultural.

En ese sentido, entender al lenguaje desde esta función cognitiva primigenia de raíz humboldtista, contribuye a comprender y también a explicar mejor el despliegue de la consensualidad humana desde el punto de vista ético que el mismo Maturana plantea, a partir de una explicación socio-histórica que precisamente permite matizar esta idea suya en aras de comprender cómo, cuándo, dónde y ante qué individuos se despliegan consensualidades y ante qué otras condiciones e individuos no. Ello implicaría a su vez cuestionar la tesis del autor en torno a que si bien la empatía que promueve la consensualidad es natural biológicamente, ésta debe reflexionarse desde un punto de vista ético, vía la argumentación, al interior de la cultura (al respecto señala Maturana que fisiología y lenguaje ocurren en diferentes dominios fenoménicos que no se interceptan en tanto cerrados operacionalmente (Maturana, 2015: 67-70)), a través del esfuerzo por pensar la responsabilidad de nuestras acciones hacia los otros (Maturana, 2015: 112).

Desde el cuestionamiento parcial a esta postura se hace más fácil entender que los dominios de realidad individuales y sociales que Maturana separa, emergen en realidad de la experiencia perceptiva emotivo-sensorial que los individuos despliegan sí o sí frente a la realidad del mundo en el que se insertan y desarrollan, desde condiciones socio-históricas concretas que implican la construcción de representaciones mentales (naturaleza neurofisiológica del lenguaje) que se configuran como dominios cognitivos de realidad desde donde los individuos y grupos sociales interactúan en el plano social, desplegando o no su consensualidad. Con ello matizamos la idea

30 De esto hemos hablado en un texto reciente que se titula *El problema del entendimiento en el lenguaje y la comunicación. Reflexiones desde un enfoque biofenomenológico*, cuya referencia podrá encontrarse en la bibliografía de este trabajo.

de Maturana en torno a que el despliegue de la consensualidad precisa de un retorno a esa empatía natural de la que parte, para configurar en su lugar la idea de que dicho retorno debe pensarse a partir de la ruptura con que ciertas condiciones sociales, culturales, políticas, económicas e históricas han logrado impactar y modificar o, en su defecto, adecuar, el despliegue de dicha consensualidad.

En todo caso, no obstante la crítica que hemos hecho a la teoría de Maturana, parecen claras nuestras coincidencias con la idea del autor en torno a que el sustrato biológico de la ética humana se ha visto alterado o afectado negativamente por una suerte de tendencia o talante cultural y social que se debe, como señala el autor, a un pensar ingenieril, esto es: a un pensar que llama causal, en tanto vinculado a los efectos, a lo fáctico (2015, 133-137). Lo que nosotros tratamos de evidenciar aquí es que este pensar ingenieril obedece a condiciones socio-históricas concretas desde donde no es posible referir la ausencia de consensualidad, sino más bien sus variaciones en dirección, cantidad y densidad en función de los individuos y grupos, así como sus motivaciones para interactuar desde una perspectiva sociológica situacional.

Esto tiene a su vez un impacto importante en las conclusiones del autor, quien señala que al desdeñar el pensar analógico —que es un pensar empático por naturaleza— hemos roto con la espontaneidad de la empatía debido al supuesto racional que anima a la cultura (Maturana, 2015: 141). Nosotros no coincidimos con ello por dos razones: primero porque Maturana prácticamente caracteriza a la cultura moderna desde ese pensar ingenieril, fáctico, inmediato y enfocado a los resultados o efectos de la praxis social —lo que si bien no es incorrecto del todo, resulta un poco reductivo de la complejidad del fenómeno cultural mismo en la Modernidad—, y segundo, puesto que entendemos la cultura no como una esfera independiente de lo humano en términos biológicos, sino más bien todo lo contrario. Aquí asumimos que la ingenieril es la racionalidad cultural que se ha configurado actualmente desde una posición dominante, básicamente porque este pensar en función del hacer inmediato, así la ha conformado socio-históricamente hasta ahora desde la propia construcción de las emocionalidades individuales, que en tanto experiencias perceptivas y representativas a ella se deben; pero destacamos en contraposición que este pensar ingenieril no es omniabarcante, ni tiene que ser así de dominante por siempre.

En ese sentido, apelamos a la reconfiguración de una nueva racionalidad cultural, bajo condiciones socio-históricas distintas que claramente parecen estarse gestando ya en nuestras sociedades contemporáneas, sobre todo a raíz de la narrativa de los derechos humanos, los efectos de la globalización cultural y económica, y de manera muy importante por medio de las redes sociales digitales las cuales han ido haciendo emerger una mirada más horizontal, más incluyente, más equitativa y más democrática a partir de la cual podemos decir que esa ética consensual a la que apela Maturana nos parece que se ha ido imponiendo poco a poco, desde la instalación —si bien aun incipiente— plausible a todas luces, a partir de esa consciencia relacional, analógica, donde anida lo que el autor llama la sabiduría humana, centrada en el amor y la empatía hacia el otro, y que clama, según lo hace el propio Maturana, por una solución reflexiva a la desconfianza, las ambiciones individuales, el control del otro y la desvalorización de las emociones como actitudes propias del pensar ingenieril.

Esto no sólo remeda la idea del autor acerca del amor en acción mediante la reflexión como acto de emoción que tiene lugar desde el desapego racional que el lenguaje como mecanismo de

consciencia hace posible, sino que se distancia de él al apelar a la transformación de éste desde la corrección de la experiencia individual de base o primigenia que es desde donde se configura el lenguaje para entender el mundo y desde donde se configuran las relaciones sociales. En el próximo apartado, con el fin de explicar nuestra postura con respecto a esta controvertida idea, avanzamos una reflexión al respecto.

4. En torno a la moralidad política: un enfoque biohistórico-cultural y fenomenológico

Como hemos podido ver hasta el momento, la tesis ética de Maturana responsabiliza al pensar ingenieril y al lenguaje derivado de él en la conversación social como factores ineludibles de la ausencia de consensualidad en el presente de las relaciones sociales en nuestras sociedades contemporáneas. Nosotros, intentando cuestionarla, hemos puesto ya el acento epistémico-metodológico de nuestra reflexión más bien, no en el pensar y el lenguaje como dominio de racionalidad divorciado de lo biológico, sino precisamente en su reunión.

Para ello nos ha sido necesario incorporar una definición de lenguaje que acusa su carácter y función cognitiva en la construcción del pensamiento humano, a partir justamente de la emocionalidad biológica que Maturana distingue como praxis del vivir. Ello nos permite gestar una articulación fenomenológica entre el vivir y la explicación del vivir en el lenguaje que permite explicar la ausencia de consensualidad a partir de las condiciones socio-históricas desde la que se gesta la emocionalidad humana como proceso de experiencia sensible y racional —y por tanto ya inscrita en el lenguaje—, desestimando con ello a su vez la idea de que el lenguaje y el pensar ingenieril sean *per se* el factor fundamental en la ausencia de consensualidad social que experimentamos más o menos todos desde el escenario de nuestras interacciones sociales cotidianas hoy en día.

A partir de ello, proponemos la caracterización —aun en construcción— de un concepto de cultura o racionalidad cultural que rinde tributo a la interacción socio-históricamente situada entre emocionalidades y racionalidades individuales y grupales propia de los sujetos sociales, donde los lenguajes también interactúan justo por medio de ellas, dando por resultado el predominio de unos lenguajes sobre otros; o lo que es lo mismo: unas formas de pensar y entender el mundo que arrojan a su vez formas y estilos de vida distintos, donde unas se tornan legítimas y dominantes, y otras ilegítimas, subordinadas o alternativas. De esta manera, como se puede ver, si bien coincidimos con Maturana en que la base de la coexistencia humana es el amor, tomamos distancia respecto a la manera de llegar conceptualmente a él y entenderlo, pues a diferencia del autor, no lo concebimos como algo separado del pensar y el lenguaje, sino más bien como un lenguaje que no se ha privilegiado, es decir, que no ha logrado instalarse del todo en lo social —debido a las condiciones socio-históricas precisas de su emergencia y uso— como plenamente dominante, impactando, tal y como señala el propio autor, en el estado de las premisas operacionales que configuran un determinado dominio de realidad a nivel social, donde ocurre no sólo la praxis del vivir social, sino también su explicación, o sea, su referencia en términos culturales.

Así entendido, no consideramos al lenguaje (en tanto lo entendemos como pensar) como un dominio independiente de la fisiología humana, y en ese sentido tampoco como un sistema operacional cerrado sino más bien en constante cambio, en tanto transformado por y transformador de

las condiciones socio-históricas de existencia de individuos y grupos sociales. Esto nos separa de la tesis de Maturana respecto de que el lenguaje es siempre una forma de interacción consensual (2015: 54), para decantarnos por la idea, más objetiva a nuestro entender, de que sólo en algunas condiciones esto es posible debido al presupuesto epigenético³¹ que el propio Maturana defiende como elemento central en las explicaciones de las transformaciones del lenguaje y del lenguajeo, a través de las transformaciones históricas de lo humano dadas desde la evolución (2015: 74).

El punto de vista que hemos venido sosteniendo aquí se soporta conceptual, teórica y empíricamente en las tesis biosemióticas y enactistas³² sobre el conocimiento, y aunque en buena medida éstas se fundan en la biología del conocer de Maturana, ganan distancia respecto a ella al cuestionar su premisa en torno a la existencia únicamente de dominios operacionales cerrados, en tanto desestiman –tal como aquí tratamos de resolver– la separación cuerpo-mente que el propio autor asume y extiende a partir de la división cuerpo-lenguaje, emoción-razón, corporalidad/emocionalidad-cultura.

31 La epigénesis es un proceso que da cuenta de la interdependencia entre ambiente e individuo. Específicamente, desde la biología evolutiva, este proceso implica la afectación que causa el ambiente en la expresión de nuestros genes y a su vez lo que estas nuevas formas de expresión genética afectan o modifican el ambiente, sobre todo a nivel población. Cultural y socialmente, en cambio, el proceso de la epigénesis se puede entender como la modificación o afectación que individuos o grupos de individuos crean en el ambiente social y cultural a través de sus formas de vida, pensamiento y acción, y a su vez la manera como dicho ambiente afecta o modifica dichas formas de vida, acción y pensamiento, u otras. Para una mayor comprensión al respecto, se recomienda la consulta de la obra de Scott Gilbert, especialmente *Developmental Biology*, 2014, Editorial Sinauer Associates Inc, Estados Unidos.

32 El postulado principal de la biosemiótica se sostiene alrededor de la idea de que la relación vital entre los sistemas vivos y los sistemas semióticos, es una relación biológica. Biosemiótica se describe así como una rama de la biología teórica que plantea a la evolución de la vida estrechamente vinculada con los procesos semióticos o interpretativos, donde éstos actúan como parte de los mecanismos biológicos naturales de selección y adaptación. De esta manera, se postula que los organismos vivos deben interpretar el entorno y actuar en consecuencia en él, de manera que si estas interpretaciones son exitosas darán por resultado actuaciones también exitosas que por la vía de la herencia, serán desarrolladas por los descendientes, fraguando así un proceso óptimo en términos tanto adaptativos como de sobrevivencia. La biosemiótica tiene sus antecedentes en el trabajo pionero de Jacob von Uexküll y con posterioridad en el de Thomas Sebeok y toda su propuesta zoosemiótica. Pero es Jesper Hoffmeyer quien le dio el nombre a esta corriente de pensamiento y actualmente es uno de sus principales representantes. Para mayor información al respecto se recomienda consultar la obra de Santilli, Sebeok y Hoffmeyer, referidas todas en la bibliografía de este trabajo. Por otra parte las teorías enactistas sobre el conocimiento plantean que la realidad es lo que construimos a partir de patrones cognitivos regulares que vamos incorporando a nuestra red neuronal, de manera que lo cognoscible se articula no sólo intelectivamente, sino también de forma sensorial e incluso químicamente, a un nivel metabólico y, ambos, neurofisiológicamente. Los actos perceptivos derivados de estos niveles configuran en su conjunto una estructura de conocimiento que no es otra cosa que una estructura de sentido con fuertes bases neurales. Desde esta perspectiva, para los enactistas el pensar y el percibir son categorías del vivir. Con ello se oponen al dictado de las viejas teorías cognitivas, sosteniendo que el conocimiento no proviene del procesamiento de la información, sino de su construcción. Para ellos la cognición es una actividad continua que se da a partir de procesos autorganizados de participación activa en el mundo, así como por la experiencia y autoafección del cuerpo animado. Al respecto se recomienda consultar la obra de Varela, Weber y Di Paolo referidas en la bibliografía de este trabajo. El enactismo o enactivismo se inscribe en la llamada Nueva Ciencia Cognitiva, desde donde se postula a la actividad cognitiva en diferentes niveles y para todos los organismos vivos. El enactismo surge en los años 70, pero se consolida en las siguientes dos décadas del siglo XX y defiende la idea de que el conocimiento no es fruto de conexiones o asociaciones conceptuales o representacionales a la manera de juicios, sino más bien de conexiones neuronales que se activan en la mente de los organismos vivos gracias a su relación con el cuerpo, siendo que éstas pueden ser conscientes o no.

Para nosotros, como ya hemos advertido desde antes, esta separación es incorrecta conceptual y empíricamente. En ese sentido, entendemos la cultura como una función de la mente humana, es decir, como un dominio de realidad cognitivo específico que se construye de forma colectiva a partir de las disímiles formas que adquiere la tensión entre las posiciones simbólicas que tienen lugar justamente en la deriva de las relaciones sociales, siempre desiguales y asimétricas, entre individuos y grupos en circunstancias socio-históricas concretas. Desde esta postura entonces, no podemos más que asumir que no existen dos dominios de realidad separados, sino más bien una unidad cognitiva “lingüística” (formada a partir de la relación entre fisiología e interacción social, donde el lenguaje –como recurso y mecanismo de distinciones y posiciones socio-históricas simbólicas, incluidos los arquetipos y sus fundamentos biológico-evolutivos y socio-históricos- está inmerso, en tanto a que también es pensar) que constituye –civilizatoria, simbólica e históricamente- la cultura.

Bajo estas premisas, parece claro entonces que la racionalidad cultural emerge de la circunstancia socio-histórica que predomina a partir de la lucha y/o negociación de ciertas representaciones o lenguajes que tienen lugar precisamente entre los individuos y grupos sociales en un tiempo y lugar concretos y en función de la manera en que han configurado su praxis del vivir y del explicar dicho vivir como individuos y como seres sociales, lo que puede explicarse a partir de la predeterminación que ejerce dicha circunstancia en el despliegue de la emocionalidad y racionalidad humanas desde la interacción social, y la modificación a su vez de dicha circunstancia en la configuración de esas emocionalidades y racionalidades.

Este doble movimiento implicativo entre emocionalidades y racionalidades por una parte, y circunstancias socio-históricas por otra, podría ser explicado de mejor manera si recurrimos a la metáfora de la figura helicoidal del ADN y a la expresión casi azarosa de los genes en él, que es lo que determina nuestra identidad biológica como individuos. De la misma manera, el acoplamiento de ciertos elementos sociales, ideológicos, económicos y políticos en ciertas posiciones del helicoide cultural siempre en movimiento, y por ello siempre impredeciblemente cambiante y dinámico, gesta una particular configuración de la racionalidad cultural y viceversa. Algunas de estas configuraciones se repiten en el tiempo, configurando una estructura de racionalidad que puede llegar a naturalizarse e imponerse si uno no está consciente de que sólo es fruto de una explicación más entre otras de la praxis de nuestro vivir, pues su permanencia en el tiempo y el espacio responde a una coincidencia más azarosa de los aspectos y condicionamientos históricos imbricados en el actuar y el pensar humano, que a una determinación apriorística o metafísica. Pero como bien señala Maturana, la explicación de nuestra praxis del vivir tiene lugar por medio del lenguaje, es decir, en la distinción que el lenguaje nos permite hacer de nuestras experiencias de vida en el nivel biológico. Por eso, desde nuestro punto de vista en torno a la reunión entre experiencia biológica y racionalidad cultural, toda racionalidad cultural emerge de las interacciones sociales históricamente situadas entre individuos y grupos sociales a partir del entrelazamiento entre sus emocionalidades y racionalidades, haciendo que ésta sea siempre secundaria a –aunque dependiente también de- la experiencia socio-histórica misma.

Lo anterior constituye la síntesis del argumento que sostiene nuestra tesis respecto de que la racionalidad cultural se transforma si se transforman las condiciones socio-históricas de las que emerge, y viceversa, aún sin tener que hacer un esfuerzo por plantear la necesidad de autorreflexión –y sin negarla- sobre la responsabilidad ética de nuestras acciones desde el despliegue de nuestra consensualidad, tal y como propone el biólogo chileno. Para nosotros, la transformación de las condiciones socio-históricas desde las que se gesta toda interacción social debe dar como

resultado la transformación de las representaciones individuales y grupales sin tener que pasar necesariamente por ese proceso de autorreflexión que sin embargo no desestimamos como importante –e incluso crucial en las condiciones actuales- pero al que no condicionamos dicho cambio de manera estructural. En su lugar, instalamos más bien la espontaneidad, dirección y densidad de la empatía natural propia de nuestra naturaleza humana como resultado de condiciones socio-históricas más equitativas y justas, de las que resulten representaciones o lenguajes más asertivos y amorosos, gestando como consecuencia relaciones sociales de la misma naturaleza.

Simmel (2014), desde la sociología relacional que inaugura a principios del siglo XX, sostiene que esto no es algo que está por darse, sino que se ha dado siempre, aunque en determinadas circunstancias. Para el sociólogo alemán, la sociedad se configura en la interacción social tanto desde el punto de vista sociológico como psicológico (Nisbet, citado en Ritzer, 1997: 300), pues es en dicho vértice donde tienen lugar un conjunto amplio de relaciones sociales de varios tipos, por ejemplo, aquellas que están signadas por el poder, y aquellas desde donde tienen lugar las relaciones de solidaridad, co-participación y colaboración, sin la presencia de éste.

Entre las relaciones sociales vinculadas al poder (ya sea institucionalizado o no) el autor distingue básicamente dos, las de subordinación y las de supraordenación. Las primeras expresan relaciones de dominio en función de las debilidades o incapacidades de los sujetos dominados; mientras que las segundas dan cuenta de las relaciones de dominación/subordinación por medio de las jerarquías que se configuran a partir de ciertas reglas o lineamientos normativos, lo que implica de suyo un carácter institucional.

Las relaciones sociales que Simmel tipifica como de conflicto y de intercambio no necesariamente están atravesadas por el poder. En el caso de las relaciones de conflicto éstas tienen lugar a partir de un problema o tensión entre individuos, tal cual las define el autor; y contrariamente las de intercambio ocurren a partir del mutuo beneficio. En ese sentido, se trata de relaciones que no necesariamente están signadas por las asimetrías sociales, aunque ello no se desestima *per se*, sino que más bien suceden como parte de la satisfacción de necesidades personales y socioculturales que logran no obstante ser complementadas mediante ellas.

El último tipo de relación social delineada por Simmel es la de sociabilidad, de la que señala que son relaciones que gestan horizontalidad, armonía y disfrute, aspectos todos ellos soportados en intereses afectivos positivos (como la consensualidad de la que habla Maturana) incluso más allá de la influencia que puedan ejercer las estructuras sociales, justo porque tienen lugar a través de una interacción consensual individuo-individuo. Esta forma de socialización –según el autor– promueve relaciones sociales más equitativas (Simmel, 2002), desde donde, a nuestro modo de ver, se lograría instalar una especie de representación colectiva que articule potencialmente los ideales y valores sociales de igualdad y libertad, que son valores no sólo en los que se sostiene el valor cívico de la democracia tanto institucional como en su variante de estilo de vida (Díaz y Valencia, 1998), sino también desde donde el paradigma de los derechos entroncaría –sobre todo desde esta última- con la consensualidad emocional de la que hablan Maturana y Damasio.

Aquí hay que advertir, no obstante, que para Damasio (2000) el sino de la existencia humana es la vida funcional con bienestar, en la medida en que el cuerpo como materia así responde a los imperativos de la existencia. De esta manera, la consensualidad emocional que refiere Maturana

por medio de la empatía y la solidaridad como aspectos que fraguan la relación social amorosa, logra articularse no sólo con esa impronta neurofisiológica del bienestar del que habla Damasio, sino también con lo que es plausible considerar como las relaciones de sociabilidad que Simmel describe y a las que les otorga, desde su carácter de cohesión social, una naturaleza placentera, de disfrute y bienestar.

Lo anterior implica también que las relaciones de sociabilidad simmelianas bien podrían explicarse desde el punto de vista neurobiológico que propone Damasio, en su interrelación con la perspectiva ético-biológica que Maturana desarrolla en su teoría biológica del conocer y su teoría de la biología del amor, que ya vimos se hallan estrechamente relacionadas. Pero para concretar una explicación más articulada al respecto, creemos necesario vehicular una reflexión que implique a la moralidad, desde sus derivas ético-sociales y políticas no como ejercicio reflexivo de las actuaciones humanas, sino más bien como una condición de la naturaleza humana en cuestión.

Como señalamos al inicio de este texto, por moralidad no entendemos aquí el resultado de la acción moral desde una perspectiva normativa inscrita en lo social y lo cultural como esferas autónomas del sentido, sino más bien como una capacidad que desplegamos en la acción social debido básicamente a la condición moral de nuestra propia biología como seres humanos, tal y como Maturana lo sostiene. La moralidad, así entendida, parece ser un aspecto de lo humano que retribuye, junto con la libre voluntad, a la configuración de la civilización humana, a partir del despliegue de la responsabilidad social, es decir, a partir de la articulación entre la biología del ser humano y la insoslayabilidad de las relaciones sociales donde aparece el otro como otro semejante; o como dijera Ricoeur (1996), como sí mismo.

Ello requiere a su vez de una articulación efectiva y coherente entre el deseo y la voluntad moral. O sea, se trata de una articulación entre biología y razón, donde el deseo se inserta en lo biológico y la voluntad en lo social-cultural. Si se tiene en cuenta que la libertad del ser humano, a pesar de las constricciones de lo histórico-social, apela a la reflexión y a la deliberación en términos éticos que como premisa cívica ideal conlleva a moderar la voluntad individual en función del nosotros común que se instala en toda relación social desde una perspectiva cuando menos pragmática, queda claro que esta voluntad debe someterse al juicio autorreflexivo o autocrítico si se pretende desplegar desde el lugar del yo individual. Esto se debe a que la naturaleza biológica de este yo individual, aún y cuando Maturana la considere como eminentemente consensual, también se constituye desde un polo egoísta, subjetivo, al que se apela desde el imperativo de su satisfacción personal. En ese sentido, la satisfacción del yo se vehicula desde el deseo, siendo que en la medida en que dicho deseo se potencia empáticamente, asistiríamos a la implicación biológica (emocional) y cognitiva (racional) de la emergencia de la responsabilidad.

Para que tenga lugar esta responsabilidad, a la que Maturana también alude desde el fundamento biológico de la empatía y la consensualidad a través de definirla como ética en tanto interés sobre las consecuencias de nuestras acciones en el otro (Simmel, 2014: 106), tal y como el biólogo chileno señala, deberá a su vez fraguarse a partir de la correspondencia entre nuestros estados emocionales empáticos y nuestros intereses responsables. Esto embona con lo que se plantea desde la teoría sociológica simmeliana respecto de que la acción recíproca entre individuos, que es lo que configura la sociedad, tiene lugar a través de la articulación entre determinados instintos (que Simmel llama curiosamente intereses sensuales) y determinados fines o intereses ideales. Así visto, los intereses sensuales de Simmel guardan una estrecha similitud con lo que Maturana define como empatía o consensualidad, mientras que los intereses ideales del sociólogo berlinés

hallan correspondencia con la noción de responsabilidad ética ante el otro que destaca el biólogo chileno, aunque Simmel no restringe la definición de estos intereses a lo ético.

Teniendo en cuenta lo anterior, para Simmel la relación social resultante de lo que en términos de Maturana sería una relación social amorosa, se concretaría a través de una relación de sociabilidad desde la cual no sólo se gestaría una convivencia en términos éticos (incluso desde el sentido de responsabilidad que acusa Maturana), sino también una relación de mutua influencia en sentido semejante, aunque eventualmente expuesta a la acción/participación de terceros, y por lo tanto a cambios o alteraciones en su interior.

En el caso de las relaciones de sociabilidad, que es a las que nos abocamos centralmente en este trabajo debido al sustrato biológico de bienestar funcional en el que se sostiene y a su carácter ético-consensual fincado en la responsabilidad con el otro semejante, creemos que estas relaciones pueden ser entendidas, tal y como Maturana lo señaló, como relaciones de confianza, mismas que desde el presupuesto simmeliano habría que analizar bajo las categorías de análisis de forma y contenido que son para Simmel el fundamento de toda relación social y en consecuencia de cualquiera de sus tipos.

Pero para dar paso a este análisis, aún de manera breve, se hace necesario definir primero qué entiende Simmel por estas dos categorías. Al respecto podemos decir que la forma es para este autor, según Levine (2002: 6), una especie de categoría cognitiva dinámica y cambiante que modela el contenido de la relación social, fracturando la unidad indiferenciada que constituye la experiencia inmediata del acontecimiento, y convirtiéndose así en una estructura identitaria con sentido propio que tiende a la objetivación de sí misma como forma. El contenido, en cambio –en tanto subjetivo y dependiente de las individualidades–, se transforma y adapta a la forma en cuestión.

Desde la perspectiva de la articulación entre forma y contenido propuesta por Simmel, la relación social entonces se configura como una estructura unitaria que se da a partir de las necesidades (intereses sensuales) y propósitos (intereses ideales) que unos individuos tienen con respecto a otros y entre sí, a partir de las necesidades propias de la cotidianidad desde donde gestan su inserción y desarrollo como seres sociales. El conjunto de las acciones sociales, ya sean conscientes o inconscientes, transitorias o duraderas, superficiales o con consecuencias, espontáneas o planificadas, no sólo configuran la sociedad (Simmel, 2014: 103), sino que también constituyen la síntesis de los procesos de socialización que generan entre sí los individuos, cada uno desde sus propias trincheras psicológicas y lógicas (2014: 122).

Y he aquí el meollo desde donde nuestra crítica a Maturana adquiere sentido cabal, pues para Simmel la socialización es posible desde la psicología y la lógica particular de cada individuo que aún en una relación de sociabilidad, no puede representarse al otro plenamente en tanto establece con él una relación de referencia a partir de sí mismo (Simmel, 2014: 124). De esta manera, es plausible colegir que la relación social –tal cual la concibe Simmel, y con la que nosotros coincidimos– continuamente lleva la impronta de un “velo social” (2014: 126), desde donde la realidad del otro queda velada por la generalización que hacemos de él vía la representación individual.

Como se puede apreciar, esto construye una especie de insocialidad que impide, o al menos obstaculiza, el conocimiento completo del otro y por tanto de su posible interacción consensual,

gestando así una relación social incompleta que hace que los individuos interactúen desde ciertas posiciones psicológicas y lógicas, y no desde otras. En ese sentido, la doble situación del individuo en la socialización (la de estar comprendido en su interior como sujeto social por medio de la relación social gestada, y la de simultáneamente poder colocarse frente ella como sujeto individual) implica la caracterización de la posición unitaria del individuo como ser social y personal, quien puede a su vez realizarse desde lo personal como ser social y viceversa a través de la coexistencia y despliegue realizativo de la confianza desde la dualidad de su ser, como ser biológico individual y ser social y cultural. Es así que se instituye una especie de marcaje en las relaciones sociales basadas en la confianza que depende de que el individuo perciba al otro como semejante, aún sin tener la certeza de que lo sea. Se trata de una percepción que se configura desde una suerte de ontología naturalizada del otro, legitimada desde un dominio de realidad cognitivo que no cuestiona ni se enfoca en la diferencia como distinción, sino que más bien privilegia la semejanza.

Esto es lo que podría dar lugar a esa empatía consensual a la que refiere Maturana, y en su interior a la forma de sociabilidad como relación social posible desde donde se recrea, en tanto derivada de una necesidad mutua articulada a través del impulso, interés o motivación consensual y éticamente responsable, la forma resultante. Desde esta perspectiva, como se podrá notar, deseo y voluntad, o lo que es lo mismo: satisfacción de una necesidad personal y deliberación responsable en torno a nuestras acciones hacia/ante los otros, logran formar una unidad identitaria que pudiéramos nombrar sin temor a equivocarnos como moralidad, tanto desde el punto de vista de la racionalidad cogitativa como desde el punto de vista de la consensualidad emocional y empáticamente biológica, donde una y otra, si bien no siempre articuladas, al menos desde la confianza, al no ser excluyentes, se reúnen.

La confianza, así entendida, se erige entonces como un modelo (forma) de pensamiento o significado que revela no sólo la manera en que se da la relación de sociabilidad, sino también el contenido ético que le subyace, lo que desde la lógica de Levine hace de este último un aspecto de la existencia de la relación de sociabilidad que se determina a sí mismo (en tanto se busca deliberadamente) y a la confianza (en tanto forma de consensualidad empática que se impulsa desde el contenido ético) la síntesis de la experiencia de la relación social que se establece desde ella. En ese sentido, podemos concretar la reunión entre los planteamientos de Simmel y los de Maturana, desestimando el papel que Maturana otorga al lenguaje en la construcción de la consensualidad biológica y también el de la separación entre los dominios de realidad biológico y social de los que parte este autor para anclar su teoría de la biología del amor, lo que por demás, desde las tesis neurobiológicas acerca del bienestar funcional de Damasio, permite ser nombrado como moralidad.

Es esta moralidad, así vista, el fenómeno que subyace en toda relación de confianza y también como fenómeno desde el cual fincamos a la interculturalidad como utopía. Se trata de entender la interculturalidad como lo posible desde su condición de potencialidad y potencia, o sea, como ser en posibilidad y como ser posible, tal cual lo definiera Bloch, desde las condiciones socio-históricas concretas desde las cuales tienen lugar todas las relaciones sociales en su propia contradicción que es precisamente el vértice que permite anclar la posibilidad de la utopía. Desde esta relación de confianza y las contradicciones que gesta a partir de su necesaria e inevitable incompletud, es que articulamos el afecto que en forma de sentimiento de esperanza toma sentido a la hora de vehicular la utopía, haciendo visible el fundamento de su existencia.

Es en ese sentido que la comunicación intercultural, como modo de lograr una conversación social soportada en el respeto a la diferencia y a la diversidad, no puede ser definida como el grado en que los significados intercambiados en la comunicación son aceptados por los interlocutores, según lo hace Miquel Rodrigo (1999). Esta definición y otras que a su amparo circulan en la literatura especializada sobre el tema, resulta restrictiva de la verdadera esencia utópica de la interculturalidad. Por ejemplo, Chen y Starosta (1996), así como Meyer (1994), señalan que el problema que la comunicación intercultural debe resolver es el que se refiere a la reducción de riesgos en el conflicto o desencuentro comunicativo causado por la diferencia cultural entre los interlocutores; de ahí que a su juicio la comunicación intercultural, desde esta óptica pragmática, deba enfocarse en el desarrollo de habilidades y competencias interculturales como formas adecuadas y flexibles ante acciones o significados puestos en marcha en la interacción comunicativa intercultural. A esto Chen y Starosta lo denominan abiertamente como habilidades para negociar los significados culturales en juego, en aras del logro de la eficacia comunicativa, tal y como lo hacen también Gulykunst (1993) y Kim (1988)³³.

Pero como se puede ver, esto guarda una relación directa con la manera en que entendemos aquí la interculturalidad, divergiendo al mismo tiempo de lo que aquí se plantea en torno a la comunicación intercultural como una comunicación conflictiva *per se*, y reclamando en consecuencia para ella un estatuto utópico que no pasa por la negociación en términos de la eficacia comunicativa, sino en términos de la convivencia misma entre sujetos provenientes de diferentes matrices culturales. En ese sentido, fincamos nuestra postura a favor de la transformación de las relaciones sociales desde las condiciones históricas en las que emergen, acusando su importancia en la construcción de representaciones consensuales favorables a la relación con el otro diferente.

Al respecto, el planteamiento de Asunción-Lande (1986) parece bastante acertado. La autora plantea que la comunicación intercultural puede contribuir con la promoción de una atmósfera de cooperación y entendimiento entre las diferentes culturas, señalando a la comunicación intercultural como el proceso de interacción simbólica que incluye a individuos y grupos que poseen diferencias culturales, reconocidas a partir de las diferentes percepciones y las formas de conducta que afectan de modo significativo la forma en que se lleva a cabo, así como el resultado mismo del encuentro comunicativo.

Pero como se puede observar, a estas definiciones les subyace el mismo error de Maturana: concebir al lenguaje como un sistema de signos compartidos que sirve para intercambiar significados (en el caso de Maturana sería más bien explicaciones sobre la praxis del vivir desde dominios cognitivos distintos) en el escenario de la interacción social. En ese sentido, la restricción de la comunicación intercultural, primero, al ámbito cultural entendido a grandes rasgos como el escenario de la significación inscrita en el lenguaje social o compartido, y luego desde el conflicto que supone para el mismo la realidad de lo intercultural en su condición de interacción entre culturas, no permite ver –tal cual aquí se hace- el potencial político de la interculturalidad como

33 Es justo decir, que estas posturas parecen estar cambiando en este momento, a la luz de entender la existencia de una impronta emotiva de las relaciones sociales y culturales. Como ejemplo, citamos el trabajo de Pilar Medina y Miquel Rodrigo, 2004, *Las emociones como barreras y como acceso a la diversidad cultural*. Ponencia. Congreso Comunicación y diversidad cultural. Barcelona.

utopía en términos del valor de cooperación consensual que engendra el sentido de su valencia ético-política y social.

Lo mismo pasa con la contraparte comunicativa del concepto, que al entenderse desde la dimensión social donde la interacción resulta la unidad de análisis básica, pierde el camino subjetivo que Maturana, Simmel y Damasio –y nosotros con ellos- han pugnado por hacer evidente en relación con lo intersubjetivo. Pero hemos de aclarar, sobre todo respecto a Maturana, que hablar de comunicación intercultural bajo el formato del lenguaje como sistema de signos compartidos es reducir la comunicación al lenguaje social, aspecto que se ha cuestionado en otros trabajos (Romeu, 2017b) en tanto reduce así la potencialidad expresiva desde donde creemos es posible entender, aun socialmente, a la interculturalidad como fenómeno de consensualidad, parafraseando la tesis de Maturana.

Esto sin duda alguna permitiría comprender tanto a la comunicación como a la cultura y lo social desde un presupuesto ético-biosocial que si bien puede abonar a una concepción teleológica de sendas categorías por separado, sobre todo pone el acento en la interculturalidad como escena de su reunión. En ese sentido, se impone repensar el papel de la cultura desde la perspectiva biológica, subjetiva, intersubjetiva y política que Maturana inaugura formalmente desde su biología del conocer a través de la ética, donde la cultura no podría ser otra cosa que una herramienta mental y funcional de los seres humanos para dar continuidad a la existencia a través de valores sociales que sirven para potenciar el camino civilizatorio de la especie humana misma, gracias justamente a la moralidad que nos constituye.

Este camino civilizatorio, una vez más, en las condiciones actuales de nuestras sociedades contemporáneas, deberá tender hacia la potenciación de la moralidad humana, ofreciendo así un rasero moral desde los fundamentos ético-cognitivos y biológicos de la solidaridad, la empatía, el sentido de semejanza y la cooperación en tanto pilares de una estructura simbólica que guíe, organice y oriente, desde un pensar intercultural, el entramado de sentidos socioculturales donde la dimensión afectiva de la cultura sirva a su vez de plataforma signíca y argumentativa para la justificación racional de lo moral, a la manera de respuesta de tipo cultural a los imperativos morales de las necesidades biológicas y simbólicas de nuestra especie humana hoy en día.

Pero en el entendido de que la cultura es el resultado de esa amalgama simbólica que sintetiza o economiza el sentido social a partir de organizar jerárquicamente las representaciones que estructuran los significados dicotómicos con los que pensamos, es justo decir que ella también es el resultado de las dinámicas históricas y socioculturales que actualizan los contenidos semánticos de las formas dicotómicas y arquetípicas³⁴ presentes en el pensamiento humano. Desde estas formas primigenias se da el primer paso para ontologizar la realidad, y luego es que surge el lenguaje social como manifestación concreta de ellas, en tanto producto culturalmente más acabado de los procesos innatos de cognición y percepción. Pero como las formas arquetípicas

34 Por supuesto, este concepto hunde raíces en la teoría de los arquetipos sociales de Carl Jung, a la que por cuestiones de espacio no hemos esbozado formalmente aquí, aunque su impronta y espíritu atraviesa toda nuestra concepción de cultura. Para mayor información, recomendamos la lectura de la obra de este autor, en particular *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Editorial Paidós, Barcelona, 1998.

no tienen un contenido preestablecido, sino que más bien se “llenan” de contenido desde lo social-cultural, no es posible decir que es la forma en sí lo que ontologiza la realidad –aunque ello no implique que no lo haga de alguna manera también- sino que es el lenguaje social, al interior de los escenarios de socialización, lo que contribuye de manera decisiva a naturalizar y poner en común nuestras explicaciones colectivas en torno a la praxis del vivir –que ya vimos no están exentas de conflicto y poder-, e invisibilizar de paso que la realidad, en tanto realidad, tal y como bien asegura Maturana –y en general los teóricos de la Psicología Social-, se construye.

Es desde estas conclusiones que nos permitimos definir la cultura como el cúmulo de representaciones o dominios cognitivos sistémica y jerárquicamente organizados que resultan de un proceso de lucha y negociación de los mismos entre individuos y grupos sociales para organizar, gestionar y regular la vida colectiva. De ello se desprende que este cúmulo de representaciones ordenadas y jerarquizadas constituyen el miasma teleológico del sentido mismo de la sobrevivencia humana (en términos políticos y socioculturales), el cual variará o dependerá de la correlación de fuerzas entre individuos y grupos sociales en un momento socio-histórico dado, fijando la orientación simbólica de dichas representaciones, a partir de legitimar y reproducir no sólo dichos significados (tanto desde la dimensión afectiva de los procesos de cognición/percepción como desde la racional), sino los mecanismos ideológicos que posibilitan la invisibilización del poder que les subyace y al amparo del cual, precisamente, se construyen.

No obstante ello, y aunque dicha construcción puede entenderse como un proceso de lucha y negociación, no hay que olvidar que éste obedece –o al menos históricamente ha obedecido- a intereses facciosos que ponen sobre la mesa al egoísmo también biológico, e incluso sería más adecuado decir: neurobiológico, del ser humano, como dimensión activa del ser humano en lo social y lo cultural. Este egoísmo se despliega así a través de lo que hemos llamado intereses facciosos que no son más que intereses individuales o de grupos que se hacen predominar por encima del interés común o colectivo, no siempre para mal en términos morales, pero tampoco siempre para bien.

Es bajo estos presupuestos que pensamos que a la comunicación intercultural no le queda más que ser en su concreción, un mito más al que le subyace la potencialidad teleológica de la esperanza como utopía, al amparo también de ese sentido utópico que anima el imposible aunque siempre deseable diálogo entre consciencias con la que se confunde el ser con el deber ser de la comunicación social. En ese sentido, si la cultura puede ser entendida, tal cual aquí se hace, como el marco valórico y explicativo que finca, desde lo simbólico, el camino para la sobrevivencia biológica, aún y cuando en el devenir histórico se concrete en ella un principio de economía cultural que hasta el momento ha impedido facciosamente la diversidad, la propuesta que aquí se tiene es que este principio de economía si bien es el resultado de la correlación de fuerzas sociales en el devenir histórico-cultural de lo humano en cuanto a la organización y legitimación de los sentidos simbólicos, también es –como ha sido histórica y evolutivamente durante el desarrollo

33 Es justo decir, que estas posturas parecen estar cambiando en este momento, a la luz de entender la existencia de una impronta emotiva de las relaciones sociales y culturales. Como ejemplo, citamos el trabajo de Pilar Medina y Miquel Rodrigo, 2004, *Las emociones como barreras y como acceso a la diversidad cultural*. Ponencia. Congreso Comunicación y diversidad cultural. Barcelona.

de la civilización humana- lo que rige en su actualización el pensamiento colectivo precisamente vía la cultura, así como la potencialidad teleológica de la utopía política de la que antes hablamos.

Los valores sociales que hace algunos años la cultura y sus productos tenían a bien promover con mayor ahínco (cooperación, solidaridad, paz, libertad, respeto, justicia, sinceridad, bien común), en la actualidad de nuestras sociedades han sufrido una transformación más o menos radical al amparo de la lógica cultural neoliberal que se ha impuesto desde al menos las últimas cuatro o cinco décadas, gestando otra centrada en el yo y en el deseo, misma que ha logrado muy bien embonar con, e impactar en, las esferas del consumo, la política y las relaciones sociales a partir de una matriz de sentidos que hace que los otrora privilegiados valores sociales se maticen en función de una postura más individualista, aunque también –hay que decir- más libertaria y emancipatoria en términos de derechos.

Y es que en las sociedades actuales, la cooperación, la solidaridad y el bien común se resignifican como valores sociales desde un nuevo soporte semántico de naturaleza egoísta, lo que si bien abre la posibilidad de la diversidad, justo es decir que también la cierra. Por eso es que creemos que si desde la cultura contemporánea no se logra configurar un marco valórico y explicativo, justificativo y legítimo en torno a la diversidad y su necesidad de ser pensada como eje bioético, simbólico y político que debe regir nuestra sobrevivencia humana hoy en términos biológicos, políticos y simbólicos, entonces el camino civilizatorio que hemos construido –no sin retrocesos ni vergüenzas- a través de miles de años como especie humana tiene riesgo de verse comprometido en tanto atravesado fuertemente por una fuerza simbólica que en la actualidad está emergiendo peligrosamente de condiciones socio-históricas (sobre todo de las económico-políticas neoliberales) en las que dicho camino se ha venido gestando en los últimos años con menos intermitencia de la esperada. Esto es lo que nos hace pensar en el momento socio-histórico que vivimos incluso a nivel mundial, justamente, como una señal de atención en torno al franco retroceso en que se ha visto envuelta la interculturalidad como opción utópica que permite pensar(nos) y disponer(nos) como seres humanos pensantes y solidarios, a alcanzar de manera conjunta, y en función de la potenciación de nuestros afectos empáticos, un mundo mejor para sobrevivir. Hoy, más que nunca, parece importante no perder esto de vista.

5. Conclusiones

Como se ha podido ver, aquí hemos tratado de ofrecer una respuesta a la pregunta que guió nuestra reflexión, a saber: ¿es posible pensar y/o proyectar un futuro político éticamente deseable y posible a partir del entendimiento de las limitaciones y los alcances biológicos de nuestra racionalidad? Si es así, ¿cómo podría explicarse esta articulación?

La respuesta a la que hemos arribado puede concretarse a partir de la síntesis analítica siguiente: es posible pensar y proyectar un futuro político éticamente deseable y posible precisamente gracias a la comprensión de que nuestra racionalidad como seres individuales y sociales no es más que el conjunto de nuestras representaciones sobre el mundo y el sí mismo gestadas socio-históricamente desde el punto de vista sensorial, emotivo-afectivo y simbólico al calor básicamente de la correlación de fuerzas entre individuos y grupos sociales en el escenario

histórico-social, de manera que aceptar lo anterior implicaría aceptar también que la transformación ético-empático-consensual de esta correlación de fuerzas permitiría la transformación ético-simbólico-política también de nuestras racionalidades. Así, conocer los límites de nuestra razón humana, resulta ser por tanto, la fuente para trascenderla y ampliar sus horizontes, como señalara Zemelman.

Esta trascendencia tiene que ver entonces con el carácter onto-epistemológico de la realidad, fraguado a partir de nuestra propia subjetividad como seres vivos, lo que a nuestro modo de ver adquiere un mayor sentido ético si se hace corresponder la empatía como condición moral propia de nuestra especie soportada en la confianza mutua, con el horizonte utópico esperanzador trazado desde la cultura en términos de comprensión de las limitaciones de nuestra racionalidad. En ese sentido, la pregunta por la utopía no sólo se torna viable, sino necesaria, siendo esta condición insoslayable en la concreción de un imperativo mental desde el que creemos debe pensarse éticamente el futuro, específicamente al interior de lo que hemos llamado desde el inicio, proyecto político. Éste, no obstante, no debe entenderse aquí en los términos tradicionales de la ciencia política como sistema de gobierno, sino más bien como lo definen las posturas más recientes sobre el estudio de la ciudadanía: como una suerte de paradigma inserto y configurado desde un enclave civilizatorio que en función de su carácter, e incluso de sus pretensiones constitutivas, permita articular la empatía como emocionalidad y el pensar éticamente responsable como racionalidad soportada en la confianza de una manera convergente.

Es a esto, justamente, a lo que hemos llamado moralidad, fenómeno que es posible observar aún hoy en la praxis de vida de todos los seres humanos en tanto nos procura biológicamente en la existencia, pero que en términos de Maturana no ha logrado configurarse como ese pensar analógico que le es consustancial. A propósito de lo anterior, la propuesta que aquí hacemos es que el imperativo racional de lo que este autor llama pensar analógico o poético es posible activarlo desde la apuesta utópica del pensar intercultural, fraguada también al calor del paradigma de los derechos, como un pensar que privilegia el diálogo, la inclusión, la libertad, la igualdad, la equidad, la participación, la justicia y la convivencia moral a partir de refrendar la naturaleza ético-política y simbólica que le subyace. Ello no obstante, sigue siendo un desafío a la norma cultural imperante, y en franca oposición al idealismo normativo del modelo parsoniano, no contribuye al equilibrio entre personalidad, sociedad y cultura, sino más bien a su subversión. Es así que hacemos patente la necesidad de evidenciar la relevancia de la utopía de lo intercultural en términos de sobrevivencia biológica, así como pensar desde su carácter público de responsabilidad ciudadana la posibilidad real que tenemos para pensarla hoy en día, al menos, como esperanza.

BIBLIOGRAFÍA

Asunción-Lande, N. (1986). Comunicación Intercultural. En Fernández Collado, C. (ed.) *La comunicación humana*. México: Mc Graw Hill.

Bloch, E. (2004). *El principio esperanza*. Madrid: Trotta.

Chen, G.M. y Starosta, W.J. (1996). Intercultural Communication Competence: A Synthesis. En Burelson, B.R. y Kunkel, A.W. (eds.), *Communication Year Book*, Vol. 19, pp. 353-383. London: Sage.

Dagnino, E. (2008). Los significados de ciudadanía en América Latina. En A. Chaparro, C. Galindo, & A. Sallenave, *Estado, Democracia y populismo en América Latina*, 194-227. Colombia: UR/CLACSO.

Damasio, A. (2000). *Sentir lo que sucede. Cuerpo y emoción en la fábrica de la consciencia*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.

Damasio, A. (2015a). *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*. México: Paidós.

Damasio, A. (2015b). *Y el cerebro creó al hombre. ¿Cómo pudo el cerebro generar emociones, sentimientos, ideas y el yo?*. México: Paidós.

Damasio, A. (2016). *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. México: Paidós.

Di Paolo, E. (2015). El enactivismo y la naturalización de la mente. En D.P. Chico y M.G. Bedia (Coords.), *Nueva ciencia cognitiva. Hacia una teoría integral de la mente*. Madrid: Plaza y Valdés.

Díaz, A. y Valencia, G. (1998). Educación y democracia. En Cardona, G. et al. *Educación y democracia*. Lecturas desde la Universidad Católica de Manizales. Manizales, Colombia: Centro Editorial Universidad Católica.

Kabeer, N. (2005). En busca de una ciudadanía incluyente: sus significados y expresiones en un mundo interconectado. En N. Kabeer, *Ciudadanía incluyente significados y expresiones*, pp. 7-36. CDMX, México: UNAM-PUEG.

Gimbernat, J.A. (1987). *Ernest Bloch. Utopía y esperanza*. Madrid: Cátedra.

Giménez, C. (2003). Pluralismo, multiculturalismo e interculturalidad. Propuesta de clarificación y apuntes educativos. *Educación y futuro: revista de investigación aplicada y experiencias educativas*, 8, abril, pp. 9-26, CES Don Bosco-EDEBÈ.

Giménez, G. (2007). *Estudios sobre las culturas y las identidades sociales*. México: CONACULTA-ITESO.

Grimson, A. (2004). *Interculturalidad y comunicación*. Bogotá: Norma.

Gudykunst, W. (1993). Toward a Theory of Effective Interpersonal and Intergroup Communication. An Anxiety/Uncertainty Management (AUM) Perspective. En Wiseman, R.L. y Koester, J. (eds), *Intercultural Communication Theory*, pp. 8-58. London: Sage.

Hoffmeyer, J. (1997). Biosemiotics: Towards a new synthesis in Biology. *European Journal for Semiotic Studies*, Vol. 2, núm. 9, pp. 355-375.

Hoffmeyer, J. (2008). *Biosemiotics. An examination into the signs of life and the life of signs*. Scranton and London: University of Scranton Press.

Kim, Y.Y. (1988). *Communication and Cross-Cultural Adaptation*. Philadelphia: Multilingual Matters.

Levine, D. (2002). *Georg Simmel: Individuality and Social Forms*. Chicago: University of Chicago Press.

Maturana, H. (2015). *La objetividad, un argumento para obligar*. Buenos Aires: Editorial Gránica.

Pech, C.; Rizo, M.; Romeu, V. (2016). *Manual de comunicación intercultural. Una introducción a sus conceptos, teorías y aplicaciones*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Ricoeur, P. (1996). *Sí mismo como otro*. Barcelona: Siglo XXI.

Ritzer, G. (1997). Georg Simmel. En Ritzer, G. *Teoría sociológica clásica*. México: Mc Graw Hill, pp. 299-331.

Rodrigo, M. (1999). *Comunicación intercultural*. Barcelona: Anthropos.

Romeu, V. (2017a). La comunicación como comportamiento y acto expresivo. *Revista de Comunicación*. CONEICC, Núm. 1, Vol. XXIV, pp. 170-189.

Romeu, V. (2017b). El problema del entendimiento en el lenguaje y la comunicación. Reflexiones desde un enfoque biofenomenológico. *Dixit*, núm. 27, julio-diciembre, pp 28-41. Universidad Católica del Uruguay.

Romeu, V. (2018a). Expresión e interacción comunicativa. Procesos de comunicación y construcción de la confianza. *Estudios de comunicación*, 40.

Romeu, V. (2018b). Comunicación y evolución. Reflexiones, propuesta y apuntes varios. En Brier, S. y Vidales, C., *Introducción a la Cibersemiótica. Una perspectiva internacional* (en prensa).

Santilli, E. (2004). *Biosemiótica, una metáfora de la biología teórica*. Buenos Aires: AFHIC. Texto disponible en línea en: <http://www.ghhc.usp.br/server/AFHIC3/Trabalhos/22-Estela-Santilli.pdf>

Sebeok, Th. A. (2001). *Signs. An introduction to semiotics*. Toronto: University of Toronto Press.

Simmel, G. (2002). *Sobre la individualidad y formas sociales*. Escritos escogidos. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

Simmel, G. (2014). *Sociología: Estudios sobre las formas de socialización*. México: FCE.

Varela, F. (2005). *Conocer*. Barcelona: Gedisa.

Weber, A. y Varela, F. (2002). Life after Kant: Natural Purposes and the Autopoietic Foundations of Biological Individuality. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, núm. 1, 97–125.

Von Uexküll, J. (1928). *Theoretische Biologie*. Berlín, Alemania: Springer Verlag.

Zemelman, H. (1987). Presentación. *Revista mexicana de Sociología*, XLIX, núm. 1, enero-marzo, pp. 1-12. Instituto de Investigaciones Sociales UNAM, México.

Zemelman, H. (1987). La totalidad como perspectiva de descubrimiento. *Revista mexicana de Sociología*, XLIX, núm. 1, enero-marzo, pp. 53-86. Instituto de Investigaciones Sociales UNAM, México.



Institut de la Comunicació
Universitat Autònoma de Barcelona