Antropología Experimental
nº 18, 2018. Texto 13: 195-207.
Universidad de Jaén (España)

ISSN: 1578-4282
Deposito legal: J-154-2003
http://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/rae

IDENTIDAD Y ALTERIADAD EN EL DIÁLOGO INTERCULTURAL. Un acercamiento desde la intersubjetividad cultural

David FIGUEROA SERRANO
Universidad Autónoma del Estado de México
davdatura@hotmail.com

IDENTITY-OTHERNESS IN THE INTERCULTURAL DIALOGUE. An approach from the cultural intersubjectivity

Resumen: El presente artículo busca reflexionar sobre las bases en que se ha tejido la interculturalidad en México. Se analiza la visión de interculturalidad construida por el Estado y se reflexiona sobre los caminos que deberían plantearse para una interculturalidad desde el "conocimiento intersubjetivo" sustentado en una reflexión ontológica de la identidad/alteridad. Por ello, se proponen algunos fundamentos para la "intersubjetividad cultural" a través del reconocimiento de las narrativas sociales así como en la educación intercultural integral para resignificar los esquemas axiológicos sobre la diferencia cultural que den paso a otras posibilidades de la dialogicidad intercultural.

Abstract: This article seeks to reflect about how the intercultural basis have been built in Mexico. It analyzes the vision of interculturality constructed by the State and reflects on the paths that should be considered for an interculturality from the "intersubjective knowledge" supported by an ontological reflection of identity / otherness. For this reason, some foundations for "cultural intersubjectivity" are proposed through the recognition of social narratives as well as in intercultural integral education to re-establish axiological schemes about cultural difference that give way to other possibilities of intercultural dialogue.

Palabras clave: Intersubjetividad Cultural. Interculturalidad. Identidad. Alteridad. Conocimiento Intersubjetivo
Cultural Intersubjectivity. Interculturality. Identity. Otherness. Intersubjective Knowledge

Introducción

México como país pluricultural ha marcado su devenir histórico a partir de las procesos interculturales que enmarcan las relaciones de los pueblos indígenas con el Estado. La interacción entre grupos étnicamente diferenciados ha estado marcada por la asimetría social, jurídica, política, económica y epistémica. La diferencia cultural ha sido la problemática de la llamada "integración nacional". Este ideal surgió como parte de un proyecto de desarrollo desde el origen de la propia nación mexicana en el siglo XIX y fue un tema de relevancia para los gobiernos posrevolucionarios del siglo XX en busca de consolidar el nacionalismo mexicano. En esta postura se hace presente el carácter unilineal de transformación social, donde se privilegia la visión occidental de progreso, desarrollo y los valores universales de la modernidad.

A pesar de que México (y su antecedente mesoamericano y colonial) ha construido su trama cultural desde la pluralidad cultural, sólo hasta hace unos años se le ha reconocido jurídicamente pluricultural a partir de las reformas constitucionales que entraron en vigor el 14 de agosto de 2001, donde se establece en el artículo 2º que la Nación Mexicana "tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas" (Zolla y Zolla, 2004).

En el caso de México, la revaloración de las identidades étnicas se ha gestado en función de la reivindicación de las representaciones indígenas desde el Estado, al tiempo en que la representación de la diversidad étnica ha sido utilizada por las instituciones gubernamentales como la estereotipación del legado histórico sin una clara presencia de los indígenas actuales, es decir, sin entender los contextos que enmarcan una gama de circunstancias y avatares de estos pueblos. La visión de la sociedad heredera de los primeros proyectos de "integración" nacional, no se ha detenido en la posibilidad de conocer al indígena actual; por el contrario se ha continuado la reproducción y valoración del indígena histórico o el indígena tradicional (en el mejor de los casos), como patrimonio cultural. Por tanto, los pueblos indígenas siguen siendo excluido tanto en su condición social como en su representación de otras lógicas de conocimiento alternas a la visión occidentalizada.

En tiempos recientes, el diálogo intercultural se ha tejido desde el trabajo de activistas, académicos y los propios movimientos indígenas que han devenido en diversas propuestas de gran relevancia como la "comunalidad" en el caso de los pueblos indígenas de Oaxaca. Estos procesos han generado la revaloración de las epistemologías indígenas, los saberes tradicionales, entre otras prácticas culturales de relevancia, como las vinculadas a la sustentabilidad. No obstante, las instituciones del Estado no siempre se han encausado a estas perspectivas y por tanto, han reproducido la visión "integracionista" como política social.

En ese sentido, se vuelve fundamental el análisis de las formas en que ha sido recreada la interculturalidad desde el Estado a partir de las políticas y la visión del otro. En este texto buscamos dar un acercamiento a esa problemática; partimos del supuesto en que el Estado ha diseñado una visión de la diferencia dando respuesta a las normativas internacionales relacionadas a la inclusión educativa, la diversidad cultural y la discriminación. Desde nuestra perspectiva, el puente desde el cual se ha tejido la interculturalidad parece estar enfatizando la "reindianización" con características desarticuladas, lo cual no ha fortalecido el diálogo pluriepistémico, por ello es de suma importancia buscar una interculturalidad que conciba la reivindicación de los pueblos indígenas, no sólo desde la fragmentación cultural expuesta en algunos aspectos considerados como "representativos" de las sociedades, sino desde una visión integral y formativa de la pluralidad para consolidar el "conocimiento intersubjetivo" sustentado en una reflexión ontológica de la diversidad cultural. En ese sentido ¿se

puede desprender una propuesta del diálogo intercultural sustentado en la intersubjetividad cultural? Nos proponemos generar algunas reflexiones sobre las bases de la intersubjetividad cultural como replanteamiento de la interculturalidad a través de la confluencia de los imaginarios expuestos culturalmente desde la narrativa social.

La representación de la alteridad

Desde el momento en que las sociedades se enfrentan al espejo, la visión de sí mismos a partir del otro, condiciona las representaciones de la identidad/alteridad. La historia de este binomio expresa una continuidad en cuanto a la forma de representación del "otro" como ajeno a nuestra realidad. Las relaciones con la alteridad han estado caracterizadas por las deformaciones de la diferencia, ya sea desde el poder político, económico o incluso el poder a través de la dominación de la palabra, una axiología que "marca", desde el lenguaje, a la alteridad. En el periodo colonial, la visión de la otredad indígena fue identificada con valoraciones, a menudo peyorativas, que los distanciaban de los grupos hegemónicos, ya fuera el definir a los indígenas desde su etapa de "gentilidad" en cuanto a la connotación religiosa, o la delimitación de niveles sociales desde las "castas".

La razón ilustrada durante el siglo XVIII y XIX dio continuidad al proceso de discriminación étnica, no obstante el fundamento era otro: mientras que en el periodo colonial la diferencia étnica como condición biológica daba la referencia de la inferioridad, en el periodo ilustrado el "salvaje" era entendido como un ser humano por naturaleza aunque en una etapa infantil, que debía madurar a través de la razón. Esta postura mantuvo una continuidad durante la segunda mitad del siglo XIX con la visión evolucionista que fortaleció los referentes de superioridad racial, no sólo entendidos desde la "racionalidad" occidental, sino también desde el ideal de civilización técnica. Esta perspectiva decimonónica, alimentada por una historia de control y dominación colonial, fue el sustento de la perspectiva de desarrollo unilineal.

Las visiones históricas sobre la otredad desde las perspectivas hegemónicas, han sido diversas y enmarcan axiologías y concepciones de ello. Luis Villloro (1996) ha identificado tres momentos en torno a la definición de "lo indio" desde la sociedad ideológicamente dominante. El primer momento hace referencia a la época de la conquista española, la cual, desde la perspectiva de Villoro, es el instante decisivo en la destrucción y condena del mundo prehispánico. En este momento el indio es percibido como un elemento cercano pero negativo, lo cual implica la negación del pasado y esa alteridad (el indio) en la concepción de la sociedad que se está forjando.

El segundo momento, implica una distancia con el indio vivo, un alejamiento en el tiempo pero una redefinición hacia un sentido positivo. En este momento, la aceptación del indígena histórico permite forjar los ideales del criollismo en busca de un origen americano. Aunque el indio empieza a ser valorado en un sentido positivo, no obstante, éste no se hace presente como un sujeto social reconocido. Finalmente el tercer momento redefine una relación desde un sentido cercano y positivo donde se genera una interiorización de lo indígena quien deja de ser una alteridad y se vuelve una experiencia y realidad propia. En cierta medida, la propuesta de Villoro está redefiniendo las perspectivas de interacción y comprensión de las alteridades que puede ser retomada para las visiones actuales de la interculturalidad.

El ser humano redefine su identidad personal y social continuamente de acuerdo a la emergencia social. Más allá de las esencialidades de la cultura, el ser humano se redefine desde sus condiciones históricas y contextuales que resemantizan su esquema axiológico de representación del entorno. Por ello se vuelve fundamental sentar las bases del análisis intercultural a través de las propias discursividades que se despliegan al interior de los grupos étnicos. Éstas suelen ser un reflejo de los procesos de apropiación y representación

de lo comunitario así como de las dimensiones sociales (en gran medida las representaciones de la globalidad) que exponen las prospecciones sociales. La interculturalidad implica un acercamiento desde la cotidianeidad social, desde el tejido de narrativas, en torno a lo étnico, que pueden desplegarse desde lo local ya sea como idealizaciones de la diferencia social así como acciones concretas que trascienden el esquema de lo "idealizado", es decir la expresión de la diversidad desde la acción.

Multiculturalismo e interculturalidad como modelos de sociedad

El multiculturalismo y la interculturalidad han abordado la escena conceptual en un contexto en que las políticas económicas casi de forma global, han dado un ligero giro, o más específicamente, han fortalecido un enfoque neoliberal, dando un paso más allá de las políticas liberales y del estado de bienestar que acompañaron las políticas nacionales durante el siglo XX. El multiculturalismo como concepto está ligado a un proceso en que los organismos internacionales y los países de occidente identificaron la trascendencia de los procesos migratorios internacionales, a ello se sumaron políticas nacionales que buscaron dar respuesta a diferentes dinámicas que se viven en los Estados- nación. El concepto multiculturalismo surgió del gobierno anglófono canadiense a finales de los sesenta, para referirse a las políticas ligadas al movimiento francófono canadiense. En la perspectiva del multiculturalismo canadiense se hacia referencia a la ciudadanía caracterizada por diversos segmentos culturales que son parte de un estado democrático (Barabas, 2006).

En ese contexto, el multiculturalismo es concebido como espacio de convivencia de la grupos culturalmente distintos. Barabas asume la semejanza de este concepto con el de "Pluralismo cultural" el cual ha sido utilizado en la antropología desde la década de los 80's, "y que muestra la pluralidad de culturas que existen de hecho en el marco de estados nacionales (pluralismo de hecho)" (*ibid*). A diferencia de la multiculturalidad, que asume la cultura desde un sentido estático e invariable, el pluralismo cultural se dirige al reconocimiento de la diversidad cultural en el marco de los estados nacionales. Barabas menciona que el pluralismo cultural tiene por objeto preservar la identidad de los grupos culturalmente diferentes, a partir del ejercicio de diferentes derechos entre ellos la autonomía local y la libertad en la administración de sus asuntos en una conciliación con el Estado- nación.

La interculturalidad tiene un proceso de origen semejante al del muticulturalismo, en la cual se reconocen los procesos de interacción cultural surgidas en contextos multiculturales, es decir, el multiculturalismo es una condición de los Estados- Nación, mientras que la interculturalidad son las formas de convivencia e interacción. Sin embargo, tal como sucede con el concepto de multiculturalismo idealizado en un supuesto marco de convivencia igualitaria, la interculturalidad se ha forjado como un ideal donde se asume la presencia y participación de otros esquemas culturales diferentes en los constructos nacionales homogéneos.

Como lo apuntan diversos autores, entre ellos García Canclini (1999) y Barabas (2006), la interculturalidad ha sido planteada desde dos nociones distintas, por un lado, las dinámicas constantes de interacción cultural que eminentemente responde un proceso sociohistórico y que deviene en diversas dimensiones de apropiación y resignificación cultural, entre otros, en tal sentido, las dinámicas culturales son siempre interculturales; por otro lado, está la interculturalidad como modelo social, que comúnmente es desarrollado como propuesta de transformación situacional y suele ser una perspectiva desde la academia y la política en el marco del ejercicio de los derechos humanos y culturales, ligado a la visión del pluralismo.

Para la UNESCO, la interculturalidad es "un concepto dinámico y se refiere a las relaciones evolutivas entre grupos culturales. Ha sido definida como la presencia e interacción

equitativa de diversas culturas y la posibilidad de generar expresiones culturales compartidas, adquiridas por medio del diálogo y de una actitud de respeto mutuo"[1].

En el 2005 en la conferencia de Rabat (Marruecos), se asumió el compromiso sobre el diálogo entre culturas a través de iniciativas donde se propusieron diversas orientaciones, algunas ligadas a la educación intercultural. A pesar de que en las propuestas de la UNESCO se retoma el problema de la vinculación y articulación del *universalismo* con el *pluralismo* cultural, ligado a los derechos humanos, en términos generales se sigue expresando una noción idealizada de las relaciones entre los grupos étnicamente diferenciados y los Estados-nación. El camino de vinculación se ha dirigido hacia el sentido de "Patrimonio cultural" como forma de supervivencia de las culturas y su conocimiento. Independientemente de las normativas antidiscriminación, de aceptación de la diversidad cultural y de patrimonio tangible e intangible, lo cierto es que las posibilidades de construir una interculturalidad como realidad social aún es limitada. Como señala Barabas:

> "La pregunta por la interculturalidad es muy occidental y eurocéntrica y se inscribe en la lógica de una cultura científica en la que cada disciplina la define y clasifica desde su perspectiva (pedagogía, literatura, política, sociología, filosofía, entre otras), fragmentándola" (2006: 15).

El debate que ahora nos ocupa, implica asumir cómo estos modelos se han construido en políticas internacionales y nacionales y de qué manera han impactado los contextos regionales y locales en un marco caracterizado por desajustes económicos, políticos y sociales. En esos términos, es fundamental general el análisis de la interculturalidad a partir de los procesos de discriminación y exclusión que son parte de las problemáticas socioculturales actuales.

Si bien es cierto el modelo de integración nacional de la primera mitad del siglo XX apuntaló el proceso de integración partir de la visión educativa, el trasfondo de los modelos de educación intercultural aún mantienen limites estructurales. La educación indígena en México ha transitado por diversos modelos: de una educación bilingüe a una educación bicultural, y en tiempos recientes, en el marco de las políticas multiculturales internacionales, la educación indígena ha sido concebida desde el proyecto de la educación intercultural. Las políticas multiculturales surgieron en el contexto de reivindicación cultural, principalmente en el caso de pueblos indígenas y afrodescendientes:

> "quienes apelan al reconocimiento de sus derechos históricos como pueblos originarios, y particularmente su derecho a la libre determinación y la autonomía, apoyándose en una nueva legislación internacional (Convenio 169 OIT, 1991), Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007)" (Sierra, 2014: 190).

Esta transición estuvo acompañada de diversas movilizaciones que expusieron la visibilidad de las demandas de los pueblos indígenas. El ejemplo más claro fue el Movimiento Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Este movimiento generó un proceso de reajuste de la política social del Estado mexicano en un campo de tension y conflicto (Oehmichen, 2003).

En México, el referente jurídico del artículo 2º Constitucional avala la condición pluricultural del país así como la posibilidad del ejercicio de la autoderminación entre otros derechos. Esto ha dado paso a la inserción de políticas que retoman el sentido de la diversidad

1 Artículo 8 de la *Convención sobre la protección y promoción de la diversidad de las expresiones culturales,* UNESCO, 2005.

cultural así como normativas enfocadas directamente a estos aspectos, tal es el caso de la Ley general de derechos lingüísticos de los pueblos Indígenas así como algunas normativas estatales en materia de derechos culturales.

Tanto en los Planes Nacionales y Estatales de Desarrollo, como en el quehacer de las propias instituciones enfocadas a los pueblos indígenas -como es el caso de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI)- la situación indígena ha sido referida principalmente desde la conotación del desarrollo social ligado a condiciones de marginalidad. Por tanto, algunas políticas se han vinculado a la sustentabilidad de los territorios y sus recursos, mientras que los aspectos culturales y organizativos han sido principalmente atendidos desde las normativas del Patrimonio Cultural.

Las políticas públicas de reconocimiento de algunas prácticas culturales de relevancia regional, estatal y nacional han sido las que han fortalecido la revaloración de las culturas indígenas, no obstante, aunque el patrimonio cultural además de lo tangible, también reconoce los valores y significados culturales "inmateriales", esta valoración esencializa a las culturas en términos de ancestralidad y tradicionalidad, pero no atiende las nociones de desigualdad que pueden estar implícitas en los procesos de selección de los patrimonios, del reconocimiento de los conocimientos tradicionales en relación al conocimiento científico, o a las formas mismas en que los patrimonios indígenas son instrumentalizados para el turismo o en la justificación de las actividades administrativas de las instituciones culturales que desprenden a las prácticas patrimoniales de sus contextos originales para repensarlos en situaciones de visibilidad cultural. Las políticas neoliberales se han enfocado a la construcción del "ser indígena" a partir de ciertos referentes de valoración identitaria (La lengua, la vestimenta, algunos rituales y prácticas artesanales entre otras). Por tanto, las políticas del patrimonio cultural están rezagadas en la aplicación normativa de los derechos patrimoniales, principalmente territoriales de los pueblos indígenas que han sido enunciadas en el artículo 2 constitucional.

En ese sentido, el camino más común que se ha utilizado para asumir la interculturalidad ha sido desde dentro, es decir, la revaloración de las comunidades indígenas a partir de sí mismas. Esta visión se ha enraizado en las políticas del Estado que conciben la reivindicación indígena como un patrimonio cultural institucionalizado y reconocido por el Estado. Por tanto, el dialogo trascendental para un conocimiento intersubjetivo desde la interculturalidad ha quedado desfasado de las necesidades reales que implica un cambio de perspectiva sobre la diferencia para la construcción de relaciones simétricas. En ese campo, otra perspectiva que se ha gestado con un cierto interés en construir el puente de comunicación sociocultural ha sido la educación intercultural a través de las universidades interculturales.

La educación, desde los políticas integracionistas de inicios del siglo XX hasta la actualidad ha fungido como el elemento articulador de la diferencia. En ese sentido, la visión del patrimonio cultural se ha representado desde nociones temáticas o campos disciplinares; es así como las lenguas originarias han sido un elemento referencial de las políticas del patrimonio cultural intangible así como de la educación indígena. Estas temáticas culturales son compatibles con otras practicas de la sociedad "nacional" y se piensan desde nociones de complementariedad. La educación intercultural en el nivel superior, se ha enfocado a ellas y es como se ha construido la supuesta perspectiva de "diálogo intercultural", sin embargo, las visiones comunalistas, la autogestión comunitaria la territorialidad, entre otros aspectos, han sido soslayados por las bases mismas de la perspectiva intercultural del Estado.

El modelo educativo intercultural es una posibilidad y hay varias acciones y propuestas encaminadas al fortalecimiento del diálogo intercultural. Esta posibilidad puede devenir en la transición hacia una ruptura de los esquemas asimétricos, no obstante, el que esté dirigido hacia los mismos pueblos indígenas y no hacia la "sociedad nacional" nos habla de una limitación hacia la transformación de todos los sectores.

La primera Universidad Intercultural en México se fundó en diciembre de 2003 en el Estado de México, como parte de un proyecto educativo con enfoque intercultural en el nivel superior, dependiente de la Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe (creada en el 2001) de la Secretaría de Educación Pública (SEP). En este modelo, la vinculación con la comunidad es un elemento transversal desde el cual se fundamenta el "deber ser" de la institución, es decir, uno de los objetivos centrales es gestar proyectos culturales a través de un vinculo directo con las comunidades. En cierta medida, esta perspectiva busca construir una relación directa entre la institución y la sociedad, concretamente los pueblos indígenas, que permitan definir proyectos alternativos en beneficio de éstos, ya sea en torno a la recuperación de elementos culturales considerados en riesgo de desaparición o el desarrollo de proyectos económicos, en el menor de los casos.

La búsqueda de interacción entre la institución educativa y las comunidades es un acierto del modelo intercultural, al igual que las reivindicaciones identitarias desde un sentido "positivo" (González, 2007), pero a ello hay que fortalecer no sólo la comunicación y sus vías, sino también la visión desde la cual se está construyendo el sentido de la diferencia y lo propio así como el respeto a los derechos culturales.

La educación intercultural (que hasta el momento se ha dirigido específicamente a los pueblos indígenas) ha apostado por el empoderamiento de algunos miembros de las comunidades que podrán convertirse en promotores de la transformación y la demanda de los derechos de sus comunidades. Un riesgo en este proceso ha sido que algunos estudiantes o egresados que llegan a convertirse en líderes indígenas, son captados, en varios casos, por los partidos políticos como estrategia de ampliación de sus bases.

> "Cuando las políticas de la diferencia se transfieren al aula, la "otredad" se convierte en un problema y su solución se "culturaliza" reinterpretando las desigualdades socio-económicas, legales y/o políticas como supuestas diferencias culturales. Cuando en realidad de lo que se trata es de profundizar en el análisis trazando ejes multidimensionales que vinculen las identidades y las diferencias socioculturales, dotando de sentido a los conceptos de desigualdad, diferencia y diversidad" (Tirzo y Hernandez, 29: 2010).

A ello también se suma la perspectiva de interculturalidad que los estudiantes están asimilando desde un modelo de Estado, es decir, la cultura indígena percibida sólo desde ciertas prácticas culturales (la lengua, la vestimenta, las artesanías, entre otras) y por tanto fragmentada de la realidad, no necesariamente exponen los procesos simbólicos y de adaptación a los cuales se ha enfrentado la diversidad cultural así como los problemas reales de marginación, desigualdad laboral, socioeconómica y de justicia a la cual se enfrentan.

El imaginario y la narrativa social en la construcción de la intersubjetividad cultural

En cada sociedad existen normas que regulan la participación en las decisiones, estas normas son aceptadas por el grupo y funcionan como mecanismos de legitimación. Las utopías retrospectivas son parte de esa recomposición de los imaginarios sociales e individuales donde lo religioso, político, económico, etc. tienen la finalidad de encaminar a un orden que posibilite la conjugación de una mejora completa como parte de esa unificación deseada (Touraine, 2001).

Esta constante relación entre la identidad-alteridad, es parte de diversas dimensiones: espacial, temporalidad, local y global. Este binomio está inmerso en un proceso simbólico de retroalimentación donde se definen las identidades intergrupales a partir de las estereotipaciones y de las cuales se generaliza una construcción valorativa de lo que es uno mismo, o la visión de un nosotros desde la diversidad. A partir de ello, lo global se alimenta de

las especificidades. Lo local, en cierta forma, es definible a partir de los referentes de la globalidad, porque está inscrito a ella, pero también puede mantener estructuras de organización propias. Las interacciones sociales, así como los agentes de lo "exterior" poco a poco van condicionando las imágenes que se tienen de "sí mismo", como individuo y como grupo, manifestando la necesidad de adaptabilidad hacia los caminos de la globalidad. Este proceso se puede gestar a partir de resistencias sociales generadas en gran medida por las tradiciones que sustentan un orden social o, en cambio, desde un nivel de aceptación procesual. En ambos casos, hay redefiniciones internas y externas de la forma en que percibimos nuestra identidad. En ello, no sólo está en juego nuestra definición de lo que somos, nuestra identidad; sino los sistemas explicativos u ordenativos del mundo, es decir, nuestra realidad.

Gran parte de nuestra realidad se construye en las relaciones sociales. En ese sentido, la dualidad identidad/alteridad siempre está presente, no sólo desde un nivel de diferenciación o distinción (ya sea jerárquica, étnica, u otra), sino desde un sentido intersubjetivo, que implica la conjunción de experiencias, prospectivas e incluso utopías. La interculturalidad existe por si misma en cuanto entramos en interacción con diferentes lógicas, ese proceso que ha sido eminentemente parte de la convivencia intercultural, a su vez, encierra la problemática de la fragmentación de la experiencia desde la estereotipación del otro, ese otro cercano a nosotros e incluso parte de nosotros por toda una historicidad. La intersubjetividad cultural por tanto implicaría replantear el sentido de las relaciones sociales que hemos construido interculturalmente hacia una posibilidad de recreación de los logos y valoraciones sobre la otredad a partir de esquemas de comprensión de la diferencia que no asuman la realidad como algo dado y unívoco, sino como un proceso integral de referentes provenientes de diferentes fuentes jerárquicamente semejantes.

La interculturalidad se expone en dos niveles: como un proceso cultural que vivimos día a día, la convivencia desde las dimensiones de la diversidad, comúnmente desde esquemas asimétricos; en otro sentido, la interculturalidad se plantea como un modelo de convivencia que se constituye como una visión utópica de las relaciones sociales desde condiciones de dialogicidad y convivencia simétrica. En ese sentido, como lo plantea Felipe González:

> "la interculturalidad no es un fin en sí mismo si a ésta la entendemos como la búsqueda del diálogo y el entendimiento cultural entre los diferentes, por el contrario, es un medio de búsqueda y construcción, de confrontación permanente para el entendimiento cultural pero cuyo fin último es la redistribución social de los poderes y las representatividades democráticas" (González, 2007: 64).

El diálogo intercultural implica profundizar en los discordancias de la comprensión de la realidad y la forma en que la diferencia ha sido estereotipada, es decir, en la exégesis de la realidad construida en la diferencia o la diversidad de experiencias, generando una posibilidad de signos flexibles para una sociedad de apertura. Por ello, consideramos relevante plantear la noción de intersubjetividad cultural como el fundamento de la dialogicidad en torno a lo diverso. Para ello, el discurso de y sobre los imaginarios se convierte en un elemento central para definir, en una primera aproximación, la forma en que se puede tejer el análisis de la intersubjetividad cultural.

El imaginario social expuesto desde la discursividad, concibe orígenes para acortar el margen de cambio y entender el presente, lo visible de la cultura y lo que no ha podido anclarse a ella. Desde lo individual, cada relato se impregna de un rasgo original que se implica con lo colectivo en la medida en que está continuamente "la presencia de otro" (Augé, 1998). Cada ficción, cada interpretación de la realidad tiene su propia forma, así como cada experiencia está delimitada por el pasado individual, la vivencia y las prospectivas personales. El relato nos implica, nos expone, nos comprende y compromete en nuestra relación con el mundo. Nuestra visión de las cosas es nuestro "ser ahí", nuestra movilidad y experiencia

significativa en y respecto a nuestra condición existencial en el mundo, puesto que hay una implicación entre el individuo, su narrativa, su memoria y por tanto la dimensión temporal y espacial de su realidad.

Siguiendo a Ricoeur (2001), metáfora y relato están conectados, posibilitando la experiencia de la continuidad-discontinuidad del tiempo. Este autor concibe a la metáfora como "esquema" intermediario entre lo sensible y lo inteligible. El relato, al refigurar la temporalidad se convierte en una especie de metáfora continua, discursiva, siendo así una metáfora del tiempo. Ricoeur elucida y precisa el carácter temporal de la experiencia, señalando la intriga narrativa como el medio adecuado para esclarecer la experiencia temporal inherente al "ser-en-el-mundo". Así, la narración se eleva a condición de la existencia temporal, y la forma en que la ficción dramatiza la realidad.

Desde lo individual, cada relato se impregna de un rasgo original que se implica con lo colectivo en la medida en que está continuamente "la presencia de otro" (Augé, 1998). Cada ficción, cada interpretación de la realidad tiene su propia forma, así como cada experiencia está delimitada por el pasado individual, la vivencia y las prospectivas personales. El relato nos implica, nos expone, nos comprende y compromete en nuestra relación con el mundo. Nuestra visión de las cosas es nuestro "ser ahí", nuestra movilidad y experiencia significativa en y respecto a nuestra condición existencial en el mundo, puesto que hay una implicación entre el individuo, su narrativa, su memoria y por tanto la dimensión temporal y espacial de su realidad.

Es la narración la que revela las formas de comunicación intersubjetivas, sus tiempos de acción. La narración por tanto, configura las dimensiones del tiempo a través de la interacción de lo asumido como real y de la exposición de la ficción en las formas narrativas como parte de la condición de la propia experiencia. A su vez, la coimplicación de las diversas narrativas expone el carácter intertextual de la memoria, en el cual los imaginarios están en un proceso de incorporación y resignificación de sus sentidos, desplegando el traslado, el *tropos* de la intertextualidad misma.

La construcción de la realidad es una coimplicación de esferas que se pueden llegar a articular a través del lenguaje y las estructuras narrativas que una sociedad genera para simbolizar la realidad y concebirla como una naturalidad, es decir, asumirla *per se*. La narrativa es la proyección de los imaginarios abstractos que condicionan la pragmática de los seres humanos. En ese sentido, el diálogo intercultural no se limita al vínculo "cara a cara", sino a la posibilidad de articular las axiologías de los escenarios y temporalidades que cada cultura ha ensamblado para "ser en el mundo". Por ello, para analizar las narrativas que se tejen sobre lo diverso, debemos asumir la presencia de diversos influjos discursivos, sus diferentes fuentes y, sobre todo, cuáles son los discursos dominantes y desde qué escenario están pensando la diversidad cultural. En ese sentido, el acercamiento a la narrativa de la diferencia cultural creada desde el Estado, aunque implica una noción de legitimidad de la diferencia, desprende imaginarios unívocos que han atendido, limitadamente, la complejidad cultural y esto se ve reflejado en diversos conflictos, muchos de ellos en defensa del patrimonio ambiental o del territorio, y desde el cual el Estado justifica su actuar a partir del ideal del desarrollo y no desde la posibilidad dialógica de la visión del otro.

En este proceso podemos asumir por lo menos tres niveles desde los cuales se ha sustentado la configuración discursiva y de acción sobre la alteridad: La cosmogonía del mundo occidental donde está implícita la perspectiva de lo diverso, guido por las axiologías de la modernidad; la visión del Estado como un bloque ideológico homogéneo que articula sus políticas en función de normativas económicas y sociales de corte internacional; y, finalmente, los imaginarios locales entrelazados a posibilidades de reivindicación de la diversidad, pero también delimitados por políticas unilaterales generadas o aplicadas por el Estado.

En esta triangulación están en constante juego, forcejeo, composición y recomposición los imaginarios presentes. Los imaginarios al ser representaciones de una realidad relativa,

trascienden como expresividades de sus lógicas culturales. No obstante, para lograr la transformación que precise la vía para una utopía de la diferencia, es fundamental generar los vínculos para una intersubjetividad cultural. Es decir, la dialogicidad que se construye desde las experiencias intraculturales e interculturales.

¿Cómo construir la interculturalidad? Algunas bases para generar la intersubjetividad cultural

Intentamos conocer al "otro" utilizando a nuestra cultura como referente y la generalización desde nuestra particularidad no ha dejado ver los elementos comunes en torno a la diversidad. No se puede continuar con la reproducción del esquema de "integrar" la alteridad a la sociedad nacional. La integración sólo debe ser pensada en cuanto a condiciones de justicia social, oportunidades para la educación y el trabajo a partir de una noción de equidad étnica. No obstante, el diálogo de conocimientos debe plantearse desde la coimplicación de los universos simbólicos en torno a la racionalidad occidental y las epistemologías indígenas.

Lo pluricultural nos lleva hacia el reclamo de las diferencias, defensa de las minorías y las identidades y los anhelos de reciprocidad constructiva entre las diversas culturas (Zolla, 2004). La interculturalidad, en cambio, se refiere a las estaciones, niveles e incluso las posibles dimensiones en que interactúan las diversidades culturales dentro de los espacios determinados. La interculturalidad debe estar encaminada a entender todo tipo de relaciones en que están inmiscuidas las diversidades sociales, no sólo en sus fronteras imaginadas sino en los procesos de construcción del conocimiento, de acción de los sujetos sociales y de correlación en los procesos políticos, económicos y culturales. Con ello, se entiende que la consolidación de la interculturalidad debe estar presente entre las interacciones de sociedades étnicamente diferenciadas así como entre grupos que por diversos motivos presentan una diferencialidad cultural intrínseca a pesar de que étnicamente conciben semejanzas.

En la consolidación de la interculturalidad en el caso de las comunidades indígenas, se requiere el replanteamiento de la relación entre éstas y la sociedad "nacional". El interés debe estar en construir un Estado pluricultural como ya lo ha planteado Luis Villoro (1998), no sólo aceptar la diversidad y crearse espacios para su representación, sino entablar un diálogo entre estas diversidades con el objetivo de promover un coherencia normativa, política, económica, cultural y epistémica que sea acorde a las necesidades de los diferentes sectores sociales. El objetivo, entonces, debe estar en el fortalecimiento de las políticas destinadas hacia la interculturalidad como fundamento de los consensos sociales.

El problema de la interculturalidad está desarticulado en varios puntos: la igualdad de oportunidades laborales, el acceso al poder, a la educación de calidad, limitaciones en la justicia así como en las estructuras comunicativas que implican la interacción de diferentes percepciones de la realidad y el diálogo pluriepistémico. Por ello recalcamos el aspecto comunicativo como un elemento que genera la vía del reconocimiento de los diferentes elementos que han quedado polarizados en un sector, desprendiendo la posibilidad de igualdad, en todos los sentidos, de la mayoría de los pueblos indígenas. Por ende, el adentrarnos a las relaciones sociales implica cuestionarnos sobre las estructuras de transmisión de información así como de los paneles significativos inmersos en la comunicación. Toda experiencia y en concreto la experiencia comunicativa se genera en relación a las lógicas de organización del entorno. Para ello, la comunicación intercultural se vuelve fundamental:

> "la comunicación intercultural se sitúa en el delicado equilibrio entre lo universal y lo particular, entre lo común y lo diferente. De hecho, la comunicación intercultural nos impele a aprender a convivir con la paradoja de que todos somos iguales y todos somos distintos" (Rodrigo,1999: 66).

En ese sentido, la visión formativa de una sociedad intercultural debe plantearse desde el entrecruzamiento de la educación pensada en el reconocimiento de la diversidad, asumiendo que dicha diversidad no se presenta sólo desde la variabilidad de lo étnico, sino desde la diferencias de clase, de género, generacional, espacial, entre otras. A ello se suma la necesidad de una educación pública en si misma intercultural, es decir, no sólo dirigida a los pueblos indígenas, sino como fundamento del propio modelo educativo del país. En ese sentido, como un aspecto de formación social, la educación pública debe trascender hacia una educación intercultural en todos sus niveles.

Boaventura de Sousa Santos (2009) da un referente importante al problema de la interculturalidad. Desde su perspectiva, es relevante la realización de una "traducción intercultural", un posicionamiento que responde a un análisis mayor en la renovación de las ciencias sociales y humanas desde una perspectiva crítica y, como lo menciona Antoni Aguiló, está formado por,

> "un conjunto plural de orientaciones teóricas y metodológicas que buscan rescatar los saberes, las prácticas y los grupos sociales históricamente excluidos por las epistemologías monoculturales y excluyentes, por el colonialismo y el capitalismo, así como hacer visibles alternativas epistémicas y sociales emergentes, estableciendo puentes de diálogo entre el máximo de experiencias de conocimiento del mundo" (153: 2010).

La propuesta de Boaventura de Sousa Santos es muy sugerente y puede convertirse en una tendencia de desarrollo de estrategias de consolidación de la interculturalidad. A ello, consideramos que para lograr dicho propósito, es importante entender los elementos que exponen un desfase en torno a la generación de una dialogicidad social fundamentada en una simetría cultural. Por tanto, es de relevancia profundizar en los caminos en que se teje la experiencia en las relaciones sociales, que debe estar fundamentado en una intersubjetividad cultural para construir el conocimiento de trascendencia pluriepistémica.

¿Cómo construir la interculturalidad? El camino más común ha sido desde dentro, es decir, la revaloración de las comunidades indígenas a partir de sí mismas. El apoyo a esta posibilidad se encuentra en torno a las políticas del Estado que aportan a la reivindicación indígena y el patrimonio cultural. No obstante, el asumir la interculturalidad sólo desde esta vía, nos lleva al riesgo de reproducir la cultura indígena como un catálogo museográfico de las "tradiciones" como referentes de la cultura, fragmentando la realidad indígena y encasillándola a ciertas artes, rituales o actividades que en gran medida pueden ser significativas, pero que no necesariamente exponen los procesos simbólicos y de adaptación a los cuales se ha enfrentado la diversidad cultural.

El riesgo, además de las políticas que fragmentan el problema real de la discriminación étnica, (en cierta medida inherente a la discriminación racial), se encuentra en un nivel mayor: más que promover la interculturalidad, estas políticas siguen negando la posibilidad del diálogo trascendental.

Los etno-conocimientos como lógicas de pensamiento alternos a la cientificidad occidental, han estado en entredicho por la visión de interculturalidad propuesta por el Estado, la cual se ha limitado a expresiones, principalmente materiales, dejando de lado el trasfondo de los conocimientos locales.

La intersubjetividad cultural basada en el replanteamiento de los tres niveles de relación social para una perspectiva de apropiación de la diferencia (la cosmogonía occidental, las políticas desde el Estado, los imaginarios locales repensados desde una lógica de reivindicación- acción de transformación) es precisamente una forma de equilibrio entre los pensamientos locales y la globalidad, lo que vincula a lo semejante y común como un referente válido para el diálogo a pesar de las diferencias en las que suelen centrarse las relaciones

actuales de discriminación social. Una adecuada comunicación intercultural implica comprender la problemática también desde "fuera" de las comunidades, es decir, plantear la interculturalidad más allá de la reivindicación de los pueblos indígenas, es decir, desde la condición formativa de la sociedad para consolidar el "conocimiento intersubjetivo", es por ello que la educación intercultural como modelo de educación pública desde modelos construidos por la sociedad sin una visión unidireccional del Estado pueden regenerar una apertura para el diálogo social y la utopía de transformación hacia la diferencia.

Conclusiones

Las políticas relacionadas a la interculturalidad, a pesar de presentar avances y un aparente diálogo con sectores étnicamente diferenciados, no obstante, siguen sustentándose desde perspectivas unilaterales que en algunos casos siguen enmascarando diferentes problemáticas, tales como la discriminación étnica, la participación social, acceso a la justicia y a la información pública y la autodeterminación de los pueblos indígenas. Por tanto, más que promover la interculturalidad, estas políticas siguen negando la posibilidad del diálogo trascendental.

La patrimonialización desde las instituciones del Estado, es una visión actualizada del esquema integracionista, desde el cual el Estado juega dos cartas distintas y contradictorias en la misma mano: por un lado la oferta de reivindicación de tradiciones, y no del problema indígena en sí mismo; por otro lado, el ideal de progreso y desarrollo propuesto por los programas institucionales. Las políticas neoliberales han generado una simulación de la aceptación cultural. Con esto no estamos asumiendo que la labor de las instituciones culturales sea poco conveniente, en algunos casos el aporte es fundamental, un ejemplo claro han sido los programas de revitalización de las lenguas originarias, no obstante, el enfoque de la interculturalidad no debe limitarse a ello. El diálogo trascendental de la interculturalidad debe enfocarse a la articulación de los procesos epistémicos, a los universos simbólicos que construyen los referentes axiológicos de la realidad.

En la medida en que las instituciones del Estado han generado un acercamiento con las comunidades indígenas, han fortalecido un esquema axiológico sobre lo que "es" ser indígena. En tal sentido, estas instituciones han asumido el sentido del ser indígena a partir de ciertas condiciones, algunas de ellas idealizadas. Principalmente se ha concebido una fragmentación de lo indígena a partir de prácticas culturales específicas, por ejemplo, la vestimenta tradicional, la lengua y la actividad artesanal, sin tomar en cuenta la complejidad étnica así como las diferentes problemáticas sociales y de marginalidad a la cual se enfrentan la mayoría de los pueblos indígenas. En contraposición, las mismas instituciones del Estado ponderan el ideal del progreso como forma de acercar a las comunidades al desarrollo nacional. Por ello otras prácticas culturales no son elemento de reflexión por parte del Estado, reduciendo su sentido "tradicional" e intentando transformarlas para el beneficio de la propiedad privada, como referente del desarrollo. Un ejemplo de ello son el territorio y la propiedad comunal de algunos pueblos indígenas, los cuales suele ser un reflejo de las estructuras "tradicionales" de significación del espacio. A ello se suma la forma en que se ha definido el proceso educativo para las comunidades indígenas.

Un proyecto intercultural de mayor nivel debe privilegiar dos caminos: desde la reivindicación étnica y desde la educación pública expuesta ante su condición de pluralidad, como posibilidad de construir el diálogo trascendental en torno a la diversidad. Esto implica asumir, en primer momento, la existencia no de diferentes creencias únicamente, sino de otras lógicas de pensamiento que se articulan a la realidad de acuerdo a los procesos sociohistóricos de cada comunidad. En este sentido, la complejidad de construir un Estado plural, tal como lo plantea Villoro, se muestra lejano en la realidad nacional, no obstante, en esa búsqueda, un avance se puede gestar desde el desarrollo de diversas vertientes que forjen

la intersubjetividad cultural. Los esquemas de formación y concientización social deben de ser redefinidos a partir de una política educativa intercultural, así como el fortalecimiento de políticas públicas y mecanismos jurídicos que fortalezcan la relación multilateral y multiepistémica.

Las políticas públicas enfocadas a los derechos de los pueblos indígenas así como al reconocimiento de los derechos humanos, pueden fortalecerse desde los preceptos y etnocategorías que los grupos indígenas han concebido históricamente. Hay un trabajo arduo que diversas instituciones han desarrollado en pro de dichas políticas, no obstante, es conveniente revisar cuantas de estas políticas están siendo desarrolladas "desde dentro" y no sólo desde la visión del Estado. Algunos de estos replanteamientos permitirán fortalecer la estrategia que fundamente una interculturalidad real.

El conocimiento intersubjetivo, por tanto, es posible en la medida en que exista un proceso que forje una conciencia social profunda, donde seamos capaces de asumir nuestra historicidad y la ruptura de valores sobre la otredad que han limitado la aceptación y presencia de otras perspectivas de la realidad, otros sujetos y otros caminos de convivencia.

Bibliografía

Aguiló, A. (2010). Hermenéutica diatópica, localismos globalizados y nuevos imperialismos culturales: orientaciones para el diálogo intercultural. *Cuadernos Interculturales* 8 (14), 145-163.

Augé, M (1998). *La guerra de los sueños. Ejercicios de etnoficción*. Barcelona: Gedisa.

Barabas, A. (2006). Notas sobre Multiculturalismo e Interculturalidad, *Suplemento del Boletín Diario de Campo,* (39), Conaculta, INAH.

García Canclini, N (1999). *La globalización imaginada*. México: Paidós.

González, F. (2007). Crítica de la interculturalidad: la construcción de un proceso en el marco de la modernización. *Cuadernos Interculturales*, 5 (9), 63-89.

Oehmichen, C. (2003). *Reforma del estado. Política social e indigenismo en México 1988-1996,* México: UNAM.

Ricoeur, P (2001) *La metáfora viva,* Madrid: Trotta.

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

Santos, Boaventura de Sousa (2009). *Una epistemología del Sur: la reinvención del conocimiento y la emancipación social.* México: Siglo XXI.

Santos, Boaventura de Sousa (2005). *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política.* Madrid: Trotta/ILSA.

Sierra, T. (2014). Pueblos Indígenas ante el Estado en Tiempos de Multiculturalismo Neoliberal y de Seguridad Nacional, en Milka Castro (ed.) *Los Puentes entre la Antropología y el Derecho. Orientaciones desde la Antropología Jurídica.* Santiago de Chile, Universidad de Chile.

Tirzo, J. y Hernandez, J. (2010). Relaciones interculturales, interculturalidad y multiculturalismo; teorías, conceptos, actores y referencias. *Cuicuilco* (48), 11-34.

Touraine, A. (2001). *¿Podemos vivir juntos?* México: FCE.

Villoro, L. (1996) *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México. Colegio de México: FCE.

Villoro, L. (1998). *Estado plural, pluralidad de culturas*, México. Paidós: UNAM.

Zolla, C. y E. Zolla, (2004). *Los pueblos indígenas de México, 100 preguntas.* México: UNAM.