
Reconocimiento de las dinámicas interculturales como base para los estudios multiculturales

Recognition of Intercultural Dynamic as a base for Multicultural Studies

Mauricio Arley Fonseca

Universidad de Costa Rica
Sede de Occidente
San Ramón, Alajuela, Costa Rica
mauricio.arleyfonseca@ucr.ac.cr

RESUMEN: La dinámica moderna, con su constante actualización tecnológica y un mercado libre donde se inscriben novedosos productos comerciales, más otras manifestaciones, coloca a los estudios multiculturales ante un sistema abierto y dinámico, al que debe seguir desde múltiples ópticas disciplinarias. Pero el acercamiento ha de realizarse desde una interculturalidad y no una impostura incultural.

En esta propuesta de lectura sugerimos la importancia de construir los textos interculturales a partir de la posibilidad de articular distintas bases de producción: casas, petroglifos, tatuajes, vasijas, tejidos, máscaras, tradiciones orales, materiales impresos, entre otros.

La lectura cultural no debe ser lineal, sino que los pasos algorítmicos deben saltar entre un punto del sistema semiótico a otro, para que de este modo opere una dinámica conectiva entre puntos dispersos.

Además, este estudio interroga sobre la evolución del lenguaje, que ha sido transformado por imposiciones colonialistas, comerciales, bélicas, etc. Y, por otro lado, estudiar las manifestaciones culturales contemporáneas implica tomar consciencia de la importancia de considerar distintos ejes epistemológicos para acercarse a los objetos de estudio, los cuales cada vez son más cambiantes.

Finalmente, esta lectura parte de una selección de muestras literarias que nos permitirán interrogarnos acerca de qué entendemos por leer y cómo podemos ir construyendo bases sólidas a partir de nuestro principal recurso: la memoria. Por esto, vale ser fieles a nuestros nombres y mirar atrás para tomar consciencia del piso que está bajo nuestros pies.

PALABRAS CLAVE: multiculturalidad, interculturalidad, aculturación, redes, sistemas.

ABSTRACT: The modern dynamic, with its constant technological update and a free market, where new commercial products are registered, plus other manifestations; all this, demands that multicultural studies recreate, constantly, an open and dynamic system, to which it is must continue from multiple disciplinary perspectives. But the rapprochement must be made from an interculturality and not an uncultural imposture.

In this reading proposal we suggest the importance of building intercultural texts, from the possibility of articulate different bases of production: houses, petroglyphs, tattoos, vessels, masks, etc.

Cultural reading might not be linear, but algorithmic steps must jump between one point of the semiotic system to another, so that it creates a connective dynamic between scattered points.

Moreover, this study asks about the language evolution, which has been transformed by colonialists' impositions, trades, armed conflict, etc. On the other hand, to study the cultural contemporaries' manifestations implies to take conscious about the importance of considering different epistemological axes, approaching to the objects of our study, which are more and more changing.

Finally, this reading starts from a selection of literary works which will allow us to question about what we understand about reading and how we can build solid bases since our principal resource: the memory. By this, it is worthy to be loyal to our names and look behind in order to take conscious about the floor under our feet.

KEYWORDS: multiculturalism, interculturality, acculturation, networks, systems

Recibido: 09-02-22 | Aceptado: 23-03-22

CÓMO CITAR (APA): Arley Fonseca, M. (2022). Reconocimiento de las dinámicas interculturales como base para los estudios multiculturales. *InterSedes*, 23(48), 190–207. DOI 10.15517/isucr.v23i48.50079

Publicado por la Editorial Sede del Pacífico, Universidad de Costa Rica

... ser fieles a nuestros nombres, hay que soñar
hacia atrás, hacia la fuente...

El cántaro roto,
Octavio Paz

Introducción

El desarrollo de los estudios multiculturales demanda interrogar al lenguaje en su devenir evolutivo, el cual ha sido construido desde una mirada con matices de poder, y para efectos de la América reconstruida y resignificada a partir de lo colonial, es una historia instituida como ley de la otredad de poder europeo, que se mantuvo opuesta a la integración de saberes en su afán imperialista, y fue negadora de estimular las diversas manifestaciones culturales.

Esta América estuvo cautiva en el silencio durante muchos siglos, y se ha demorado en crear una voz propia, resignificada desde sus primeros nombres. Los estudios multiculturales son partícipes, en primera fila, de su llamado, donde una de las preguntas que les conciernen es: cómo seguir el rastro de los susurros latinoamericanos en su interculturalidad proteica. Y para proseguir con esto, vale sentar las bases desde donde partimos con nuestra argumentación: “La interculturalidad es un paso más sobre el multiculturalismo, cuyas carencias intenta corregir. No se queda en la mera coexistencia de culturas, etnias y religiones, sino que defiende la inter-acción cultural. Amén de actitudes de tolerancia y de diálogo...” (Tamayo, 2004, p. 280)

Pero en tal reconocimiento, vale interrogarse: ¿hacia qué *tien-den* los estudios multiculturales y poscoloniales en América? Acá nos valemos del verbo latino *teneo* connota “encadenar”, lo cual permite proponer la construcción de un *discurso dialógico en los estudios multiculturales*, que, para el caso presente, demanda fundar aristas desde ejes epistemológicos como: desarrollo regional, género, etnicidad, tecnología, religiones, publicidad, deportes, entre tantas construcciones culturales, universalizadas, pero con sus propios sincretismos. En este encadenamiento textual: “Como señala Bajtín, cada texto participa de forma consustancial de un contexto dialógico con los demás textos de la vida social con res-

pecto a los cuales establece réplicas, proposiciones, acuerdos, repeticiones, variaciones, etc.” (Leyva, contenido en Mackenbach, 2008, p. 69).

La tendencia alude a la noción de un sistema abierto que transmuta con el tiempo y los cambios de la dinámica cultural, y precisamente las relaciones económicas, comunicativas, migratorias, etc., motivan diversas modalidades de conectividad entre receptores. Los sistemas codificados por el bagaje cultural, conservado en la memoria histórica, han pasado de ser redes visibles sobre piedras (petroglifos) a redes informáticas, cuyos ordenadores hoy envían señales electrónicas a través de distintos canales (líneas telefónicas, fibras ópticas, entre otros) y permiten una comunicación inmediata con otros ordenadores.

El devenir del siglo XXI muestra un mundo cibernético construido de hipertextos que enlazan informaciones, que no son léidas linealmente, sino por brincos predeterminados por el sistema operativo. Asimismo, los estudios multiculturales han de *registrar pulsares de interconectividad en el tejido cultural*: “Empieza con un hilo, un elemento lineal flexible y estructura con él alguna forma, todas las formas, en cualquier forma. Pero, hagas lo que hagas, no olvides el hilo o perderás el camino y quizás incluso a ti mismo a lo largo de él” (Sheila Hicks, en Beljon, 1993, p. 230).

Lugares de memoria como guía metodológica

Si pensamos los estudios multiculturales desde una línea metodológica en la dinámica poscolonial, en un trabajo integrador de disciplinas, es necesario primeramente catalogar fuentes semióticas de significación desde su diversidad cultural contextualizada.

La dinámica social actual es cada vez más dependiente de los avances y alcances tecnológicos, pero en un intento de formalización de estudios culturales, los focos deben seguir orientándonos hacia: petroglifos, tejidos, rituales, esferas de piedra, máscaras, música, toponimias, entre otros.

Vale señalar que los lugares de memoria son parte de la producción francesa que buscaba rescatar, en varios volúmenes, restos de una historia que se perdía dentro de su cultura. El trabajo se constituyó en un intento de decir algo ante pérdidas significativas, en palabras de Pierre Nora:

Se habla tanto de memoria sólo porque ya no existe. Los verdaderos lugares de memoria son como las fuentes directas, las fuentes que una sociedad produjo voluntariamente para que fueran reproducidas como tales y que la crítica histórica distingue de las fuentes indirectas que son testimonios que una época ha dejado sin pensar en que pudieran utilizarlos futuros historiadores: esas fuentes no son simples lugares de historia. (contenido en Augé, 1994, pp. 44/45)

Los lugares de memoria en Francia eran los grandes museos, los monumentos, los himnos, los cuadros de grandes pintores, etc. Pero para el caso de América, y más específicamente, en la cotidianidad indígena, el lugar de memoria necesariamente asume otras formas y contenidos, donde también cambia el modo de conservación de estos lugares de memoria por parte de la comunidad; ejemplos de estas fuentes son: tatuajes, deformaciones (dentales, craneales...), petroglifos, vasos, códices, máscaras, casas; la misma tradición oral se constituye en uno de los lugares de memoria trascendentales para la cohesión grupal. El mismo planeta es visto dentro de las cosmovisiones indígenas como objeto de transformaciones, es un organismo que se reestructura continuamente, un ser vivo histórico, en cuya topografía deja huellas mnémicas de sus mitos etiológicos: realidad corpórea, viva, fértil, nutricia, aniquiladora y renovadora: *el mundo donde se vive y sueña*.

Todos estos son fragmentos de discurso, los cuales, al ser leídos desde la alteridad, en tanto nosotros, como sujetos culturales, lejanos en el tiempo y el espacio, plantean diversas interrogantes acerca de: ¿cómo leer?, ¿cómo llegar a niveles de significación?, ¿qué valor cumplían los lugares de memoria en su entorno?

La vía comparativa es una herramienta de suma utilidad; tal como Saussure lo expresa: la significación es fruto de un adiestramiento colectivo (Barthes *et al.*, 1974, p. 39). En estos procesos de lectura de la diversidad cultural, es requisito interesarse por diversos soportes culturales, tal como lo demuestra León-Portilla (2003) en la migración semiótica que detectó entre vasos, códices y tradiciones orales.

Marina resalta la función de la memoria como constructora: “vemos, interpretamos y comprendemos desde la memoria /.../ buscamos, descubrimos, inventamos, construimos desde la memoria” (contenido en Duch, 2002, p. 144). Esta búsqueda es, como

diría Platón (1999, p. 302), una reminiscencia, el encuentro del alma con su ser inmortal, en tanto que eso buscado ha estado ahí desde antes del impacto occidental con la realidad indígena pre colonial. Este es un proceso de recuperación, conocimiento de un sujeto consigo mismo en una tradición universal, como parte de un trabajo de lectura e intento de significación y valorización. Y este trabajo de recuperación del ser, el *soñar hacia atrás* (como dice Octavio Paz), puede hacerse perdonando, pero que esto no implique que el acto caiga en el olvido: “En latín, perdonar y olvidar son una sola palabra, *ignoscere*. Perdonar significa olvidar, borrar de la memoria. Nuestra época, por el contrario, no quiere olvidar ni perdonar, sino que exige la expiación y penitencia por los horrores cometidos.” (Kohut, 2009, p. 36). Así las cosas, un ejercicio de lectura desde una dinámica intercultural implica interconectar bases textuales, interrelacionar, y esto tiene como base la memoria, no para repetir lo escrito, sino para integrar esos saberes en las diversas formas de acercarse a la realidad contemporánea, por ejemplo, la reflexión ecológica que se ha venido haciendo históricamente desde la Teología de la liberación, comunidades indígenas, místicos como Sadhgurú o activistas como Bill Gates.

...el Popol Vuh... también trata de asuntos de ecología humana.

Un grupo de estudiantes mayas de un pequeño poblado en Yucatán, cerca de la frontera con Campeche, dio, recientemente, un ejemplo de esto. Habían estado discutiendo acerca de la tercera “creación”, en la cual hombrecitos hechos de madera poblaron la tierra. Estos seres humanos de madera no podían pensar, lo cual significaba que no tenían el atributo humano del lenguaje... los estudiantes... entendieron esto como una advertencia contra los avances irreflexivos de la tecnología. (León-Portilla y Shorris, 2004, p. 476)

El lugar de memoria cumple una función prioritaria en el ordenamiento simbólico de los pueblos. Por ejemplo, para eliminar enfermedades ha sido importante recurrir a la memoria grupal, acudir al mito que da origen al medio curativo; es una vuelta al mundo primigenio, tiempo cuando las enseñanzas fueron transmitidas por el protector o creador del pueblo: el demiurgo. El mismo caso de recitar o practicar los ritos debe darse en un lugar y un momento específicos donde se logra: “fijar los modelos ejemplares

de todos los ritos y de todas las actividades humanas significativas: alimentación, sexualidad, trabajo, educación, etc.” (Eliade, 1981, p. 87).

De este modo *se pasa de una lectura fundamentalista al de una hermenéutica colectiva contextualizada*. Se recurre al tiempo primordial, el del origen, para poder entender la condición presente: “quien sabe de dónde viene, sabe quién es” (Angehrn, contenido en Duch, 2002, p. 155). Por otro lado, Todorov (2000, p. 31) resalta que la memoria ejemplar se presenta en un sujeto cuando logra acudir a un pasado de experiencias difíciles y a partir de la asimilación que haga de ellas, pueda desenvolverse positivamente en el presente.

Una dinámica cultural proteica

Hoy, los objetos cambian con mayor rapidez e interactúan con otros objetos producidos en la cultura dirigida al consumo de masas. El mundo de los negocios ha aprendido del Proteo de *La Odisea*, que el trabajo consiste en cambiar de forma para no ser atrapado, y para esto los negocios recurren a estrategias publicitarias que promocionan un proyecto unificador para la cultura del consumo en la información inmediata, transitoria y reproducible. Michael Payne reconoce el dinamismo en lo que llama “la primera fase de los estudios culturales”, donde se parte de una noción de: “cultura como lugar de innovación y resistencia dentro de las relaciones sociales de sociedades dominadas por el poder y fracturadas por divisiones de género, clase y raza” (Payne, 2002, p. 204). Entonces, si la división está dada en distintas variantes, ¿hacia dónde se dirige la dinámica cultural, regida por un feroz mercado capitalista, que pretende la unificación y disminución de las diferencias culturales para estimular la producción masiva?

Un radical problema de esto es que la sociedad va siendo programada a partir de diversos ideales comerciales que despersonalizan con gran rapidez y pretenden unificar a la masa mediante diversas estrategias de alienación: “La publicidad es el discurso de los objetos. Es el discurso de todo lo volátil y efímero de los objetos; se coloca en el umbral de las apariencias, de la máscara” (Colón, 2001, p. 23).

En la transitoriedad no hay forma de echar raíces; es más, el entorno, tal como opera actualmente, es escenario de la idea pascaliana de *centros en tantas partes y su circunferencia en ninguna*. Esto mismo conducirá necesariamente al especialista de las culturas hacia el exilio movable, en busca de ese tránsito continuo, de lo cultural expresado en tantos centros y sin límites fijos entre tabúes e ideales.

Y vale retomar que las interrogantes en torno a nuestra base en el lenguaje nos recuerdan que toda base gramatical funda el soporte para una posterior estructura, con su orden específico. El encadenamiento de significantes se estructura en un lenguaje dinámico (grafemas → morfemas → palabras → frases → oraciones → discurso) y leerlo requiere tiempo y ópticas interdisciplinarias (multi-, trans-); además, su lectura no necesariamente sigue el curso lineal, opera cada vez más a modo de hipertexto: *saltos dimensionales, sin límites*. Este encadenamiento del lenguaje organiza distintas lenguas, cuyos hablantes encontrarán, en el código que empleen, todo lo que necesitan para comunicarse (batería del significante), aunque de partida debe considerarse que toda lengua incluye estructuralmente una falta (tesoro del significante)², y es tesoro en tanto está escondido en algún lugar inalcanzable.

No se puede expresar todo con una lengua, por ejemplo, los grupos esquimales (yuít, yupí, inuit) emplean 22 diferentes términos para referirse al color blanco, pues su contexto demanda esa especialización, aun así: ¿habrá un blanco, veintidós blancos, *n* blancos? Los estudios multiculturales también están expuestos a la imposibilidad de abarcar un todo complejo y dinámico, de ahí que la integración disciplinaria sea un recurso fundamental, aunque no solo eso, sino funcionar como una red informativa móvil, fusionada con centros de estudios multiculturales de otras latitudes; lo cual, operatoriamente representa un reto bastante complicado de atender sin una infraestructura informativa adecuada.

La odisea contemporánea de la cultura tiene sus propias Esci-

1 Payne (2002, p. 206) interroga la operatoria de estudios culturales: “<<¿son necesariamente transdisciplinarios, interdisciplinarios o (Clarke) “indisciplinados”, o son parte de un giro hacia un periodo “posdisciplinarios” en la producción académica, tal vez vinculados a otros desarrollos posmodernos?>>”.

2 Batería del significante y tesoro del significante: conceptos desarrollados en la teoría psicoanalítica lacaniana.

las y Caribdis, que intentan tragar cualquier orden de diferencias culturales en procura de unificar el mercado de consumo. Estas bestias se encuentran tan maquilladas, que aparentan ser *bienes* de consumo, beneficiosas en una lógica de progreso y desarrollo; tales estructuras vivas, más bien se comportan como el pez rape común (*Lophius piscatorius*), que lanza su aleta dorsal, semejante a un gusano, con la finalidad de cazar a sus presas. Así, el seguimiento predatorio brindaría la oportunidad de reflejar cómo en los sistemas abiertos, se requiere no solo atender los actores, sino aquello que sirve de anzuelo para encadenar significantes.

En un sistema abierto, la misma evolución de los elementos vivos que lo componen, determina una continua reelaboración de anzuelos, y de esta forma, debe trabajarse con un marco dinámico, que permita desplazar el marco en el intento de captar tan diversos cuadros culturales, donde ya no hay tiempo para masticar y saborear los frutos de la tierra, sino solo engullirlos.

Planos de lectura

Los marcos (teóricos) permiten leer la figuración de los cuadros, y así como se desarrollen diversas texturas materiales de marcos, se leerán nuevas figuraciones: “Un cuadro sin marco tiene el aire de un hombre expoliado y desnudo” (Ortega y Gasset, 1973, p. 128). En esta compleja estructura de variables dinámicas, los estudios multiculturales han de construirse en un orden interdisciplinario (multi-, trans-), como posibilidad de anclar distintos puntos de lectura desde los marcos ópticos; en tal integración de estudios, podrían trazarse aproximaciones sobre un objeto que se aleja velozmente de la vista, pero del cual, al menos se obtendrá el registro de una manifestación: “cada ser tiene una multiplicidad en sí mismo, un mundo de fantasmas y de sueños que acompañan su vida” (Morin, 2007, p. 87).

Vale leer los textos culturales desde la alteridad e intentar minimizar el impacto de inculturalidad como impostura de poder. La lectura desde la alteridad se refiere al abordaje de objetos a partir del marco dinámico de teorías y el hecho de que *el mismo marcaje viste la figuración del cuadro*; en esto se sigue la vía infranqueable, reconocida por Heissenberg, que permitió abrir espacio a un lugar de incertidumbre dentro de las lecturas de objetos fenomenológicos, en cuanto empiezan a desplazarse.

El trabajo consiste en desterrar al yo de lecturas inculturales para abrir espacio al sujeto de lecturas interculturales y de este modo, hacer de la figuración un sistema de signos móviles, no doctrinarios, que se plantea desde construcciones teóricas y metodológicas dinámicas:

...en las diferentes formas de construcción de sentido, dentro de diversas configuraciones, en sociedades incesantemente marcadas por el cambio y el conflicto. La cultura no es ni las instituciones, ni los géneros ni las conductas, sino las complejas interacciones entre todos ellos /.../ las entrevistas y el estudio de los mundos vividos ha servido para mostrar que por más sofisticado que sea el estudio cultural de un texto, una política, una ideología o un discurso, una forma es utilizada, corregida y transformada por diferentes grupos de maneras impredecibles para el análisis formal

(Payne, 2002, pp. 204-205)

Estas complejas interacciones caracterizan a los sistemas abiertos y complejos que, para leerlos, por ejemplo, desde la teoría crítica, requerirán de una integración de operaciones de lectura en lo lingüístico, antropológico, psicológico, teológico, económico, criminalístico, etc. La integración disciplinaria perseguiría la aspiración de Poincaré (1963, p. 146): “la superposición de un gran número de fenómenos elementales muy parecidos entre sí”. En la cultura no son las unidades lo que hacen complejo el sistema, sino la dinámica propia del sistema abierto; una de sus metáforas es el origami, que, *al iniciar en un plano, sus pliegues revelan el volumen escondido*.

Manuel Castells, en su libro *La era de la información*, resalta que transitamos por un intervalo de cambio: <<Un intervalo caracterizado por la transformación de nuestra “cultura material” por obra de un nuevo paradigma tecnológico organizado en torno a las tecnologías de la información>> (Castells, 2005). Más adelante sostiene que las revoluciones tecnológicas impactan sobre todos los dominios de la actividad humana; este rasgo precisamente define la necesidad de idear estudios multiculturales en constante transformación. Pero, en un dominio donde las personas están expuestas a la transitoriedad de todo (tecnologías con versiones “mejoradas” constantemente), las personas se exponen al terror de la exclusión social, por lo que en el imaginario colectivo se divulga

la idea del consumo como forma de vincularse con el devenir cultural: *estar actualizado* (en la tecnología, por ejemplo) se lee como la certeza de que se forma parte de la cultura.

Un pasaje de simulacros

Desde el impacto colonial, el recorrido histórico ha estado marcado por simulacros y para esto ayuda la referencia latina del *simulacrum*: imagen, copia, sombra de los muertos, representación, fantasma.

El discurso del terror se instituye desde un orden de ley, en centros de poder masivos. En el 2005, Pat Robertson, uno de los comentaristas del Club 700, expandió, como profecía, que era necesario asesinar a Hugo Chávez: “Now Mr. Robertson has set off an international firestorm by saying on his television show that the United States should kill the Venezuelan president, Hugo Chávez” (Goodstein, *The New York Times*, August 24th 2005). Este anclaje religión-televisión crea imágenes que tienen el poder de encauzar el devenir histórico hacia cierta dirección útil para los grupos de poder económico. La condición del simulacro es su rápida divulgación.

Los simulacros están en las bases míticas del imaginario colectivo. El decálogo yahvista inscribió, como una de sus máximas, la restricción a simular lo divino: “No te harás escultura ni imagen alguna de lo que hay arriba en los cielos” (Biblia de Jerusalén, 1998, Ex, 20:4). El tabú de la simulación nos remite al *simulacro de la multiplicidad*, pero precisamente este rasgo tiende a desestabilizar al sistema operante, por lo cual no se promueve la diversidad, en tanto es peligrosa: el ideal de control es la unidad. “Hoy cada vez se hace más necesario salir de la ficción de unidad (opuesto a la diversidad) impuesta por los centros de poder” (Arley, 2021, p. 71).

La alianza manda al ser humano a cumplir con el pacto durante su vida en la tierra, mientras que Dios lo cumpliría en un más allá de la vida; en este orden de cosas, la publicidad opera en la lógica divina, pues como señala Muchielli (1977, p. 19): “la publicidad guarda la promesa de una satisfacción para el público”, pero para saber de esto *hay que comprar el discurso*. La funcionalidad del discurso divino, en los tiempos contemporáneos y en su diversidad de ofertas, es una convocatoria de atención a su instancia discursi-

va dentro de los estudios culturales.

Si en Éxodo 20,4 (Biblia de Jerusalén, 1998), Yahvé establece el mandato de no crear imágenes del cielo, en Deuteronomio es más intensa su sentencia: “Maldito el hombre que haga un ídolo esculpido...” (Biblia de Jerusalén, 1998, Dt 27,15). Al crear el simulacro, si el promotor no mantiene un control estrecho sobre lo creado, rápidamente se difumina la idea inicial, surgen variaciones que degeneran la simiente original.

Baudrillard resalta un orden todopoderoso en los simulacros, incluso ubica el simulacro como aquello inmediato con lo que se aprende a ser: “Dios no ha sido nunca, que sólo ha existido su simulacro” (Baudrillard, 2005, p. 15). Y tal como se ha venido exponiendo, estos simulacros son un intento de alejar una “potencial” amenaza; se invierte con el fin de que una ley sea referida como ley divina, en tanto protectora, lo cual la constituye en reguladora de relaciones sociales. A nivel poético, Borges ha establecido esta condena creadora, que basa el error en algo del orden del lenguaje:

Tal vez hubo un error en la grafía
o en la articulación del Sacro Nombre;
a pesar de tan alta hechicería,
no aprendió a hablar el aprendiz de hombre /.../
En la hora de angustia y de luz vaga,
en su Golem los ojos detenía.
¿Quién nos dirá las cosas que sentía
Dios, al mirar a su rabino en Praga?
(*El Golem*, Borges, 2009, pp. 306-307)

La pregunta por Dios es necesaria dentro de los estudios culturales, en tanto que su institución ha formado parte del proyecto poscolonial. Dios es el Otro de la cultura, que cargado de discursos, aparece representado en diversos escenarios, que ha conducido a los grupos humanos a la espera de un héroe (un mesías) que tenga la posibilidad de transfigurar el mundo: “Cuando esta hazaña se realiza, la vida ya no sufre desesperadamente bajo las terribles mutilaciones del desastre ubicuo” (Campbell, 1972, p. 34).

América: país del porvenir

Hegel, en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*,

nombraba a América como un porvenir, lo cual implicaba que a inicios del siglo XIX no había un presente para la realidad americana. *El porvenir: ¿habrá llegado?* No se sabe, pero al menos hay una noción de tardanza:

Gentes de las afueras, moradores de los suburbios de la historia, los latinoamericanos somos los comensales no invitados que se han colado por la puerta trasera de Occidente, los intrusos que han llegado a la función de la modernidad cuando las luces están a punto de apagarse –llegamos tarde a todas partes, nacimos cuando ya era tarde en la historia, tampoco tenemos un pasado o, si lo tenemos, hemos escupido sobre sus restos... (Octavio Paz, contenido en Barros, 1973, p. 8)

Esta alusión a la periferia de lo latinoamericano orienta la observación de los estudios culturales, su necesario desplazamiento constante en busca de registros significantes desde donde se logre leer el devenir continuo de lo americano: *en un no lugar*, en tanto lo propio de esta condición demorada es la pérdida del origen, de ahí que el ritualismo de la transfiguración sea el operador buscado para experimentar aquello censurado.

El mito de la búsqueda de Aztlan, que relata fray Diego Durán, muestra que los 60 sabios aztecas dejaron sus cuerpos naturales y ropas, se transformaron en diversos animales; regresaron unos cuantos, muchos fallecieron en la travesía, pero para volver a estar con su gente, los sacerdotes tuvieron que pasar por otra metamorfosis, así adquirieron nuevamente sus cuerpos humanos y se cubrieron con la ropa y el resto del registro simbólico cultural. Esta aventura reveló que cuando los sacerdotes recobraron su antigua condición social, ya no podían indicarle al rey Motecuhzoma el camino originario a Aztlan, pues el saber del otro lugar se quedó con las formas que eran propias de aquel espacio-tiempo, y concluye Duverger (1987, p. 107): “Depositarios de una visión privilegiada, sólo les es posible ofrecer una descripción de una imagen”.

El saber atraviesa el cuerpo, de ahí que, para ser partícipe de un saber íntimo, se necesita ser invitado a portar las insignias de una comunidad. La lectura cultural del mito azteca enseña la inevitable desfiguración de la cadena articulada desde el lenguaje, cuando se intenta elaborar una construcción fuera del contexto de origen, donde solamente se tiene acceso a una imagen, esto es: un simulacro.

El pasaje de pérdidas indoamericanas lanza la voz para romper con la linealidad temporal y creer en el salto cíclico a un pasado con el fin de construir nuevos porvenires, pero ya con mayor arraigo respecto del proceso vivido; esto lo refleja el cántico de Paz en *El cántaro roto* (epígrafe), donde se acepta la ruptura y potencial reconstrucción, pero al final hay una voz impregnada de vida en aquella metáfora binaria del *in xóchitl in cuicatl* (flor y canto).

El europeo (de orden hegeleano) nombra la realidad americana; el trabajo ab-origen consiste en *construir una plataforma de bases autóctonas*. Los estudios multiculturales han de atender a esta distinción de voces: foráneas y aborígenes, y marcar cómo esa exterioridad se impone en la modelación de figuraciones en el cuadro multicultural americano.

El arte nuevo está contribuyendo a completar el retrato de ese continente, que no es exclusivamente agrario, que no se ha quedado en la edad del maíz, que no quiere arrinconarse en un folklorismo exótico para gozo de los turistas del arte y uso de los fotógrafos de la televisión extranjera. Porque, así como nunca nos preguntaron cómo nos llamábamos y nosotros mismos comenzamos a llamarnos con los nombres que nos dieron, –Tierra firme, Hispanoamérica, Indoamérica, América Latina, Tercer Mundo, Países Subdesarrollados–, es posible que hayamos estado creyendo durante mucho tiempo que somos lo que los demás imaginan... (Enrique Adoum, contenido en Barros, 1973, p. 9)

Los nombres vienen de afuera, asimismo el concepto teórico de “estudios culturales”, del que se habla desde 1960 (Payne, 2002, p. 202). De este modo, los enfoques poscoloniales ostentan la opción por descentralizar el discurso nominal implantado desde Occidente; por eso resulta imperioso cursar sobre las rutas indígenas, la diáspora africana, los suburbios, entre tantos, sin fundar centros ni periferias; se trata de una diversidad contextualizada.

Este proyecto de integración de la diversidad cultural requiere la colaboración de centros investigativos que realicen alianzas estratégicas y para lograrlo se necesita una plataforma comunicativa dinámica, con información actualizada, acerca de la producción investigativa de otros departamentos cercanos y de otras latitudes. En un mundo regido por los avances cibernéticos, el desarrollo de los estudios multiculturales debe ir en consonancia con esta dinámica. El propio Manuel Castells ya ha pensado las redes *sociales*

como plataformas de aprendizaje, pero para que sean funcionales, tienen que distinguirse las redes prioritarias que enriquecen su desarrollo.

El cuadro de la cultura se corre entre distintos marcos, de ahí que el trabajo de lectura deba ser integrado con diversas disciplinas y seguir un ejercicio de catalogación informativa para realizar los enlaces interpretativos sobre distintos soportes culturales. El historiador y antropólogo mexicano León-Portilla ha experimentado esto al estudiar textos indígenas:

En otro vaso reaparecen (los dos estudiantes) pero ya trabajando por su cuenta. Uno está pintando un códice, el otro talla una máscara. Conocemos sus nombres por una breve descripción. Uno se llama Hun Chuen 1-Mono; el otro Ma'ax, también Mono. Estos nombres han sido interpretados como los de los hermanastros de los héroes gemelos que aparecen en el libro sagrado de los mayas quichés, el *Popol Vuh*. (León-Portilla, 2003, p. 35)

El vaso micro-códice es un espacio donde convergen contenidos de cuatro distintas fuentes: un vaso, un códice, una máscara y la tradición oral del *Pop Vuj*. Así, uno de los retos para los estudios multiculturales poscoloniales es distinguir las potenciales integraciones de diversas fuentes semióticas, pues en esto ha de recordarse que *se lee la dinámica cultural de un sistema abierto y mutable*. Esto lleva a reflexionar que el porvenir sin construir se recrearía a partir de la atención cuidadosa al pasado colonial y sus registros en el devenir histórico.

Así, el problema de la fuente es una interrogante desafiante para el investigador en estudios interculturales. Para referirnos a una compleja realidad latinoamericana, el trabajo de biblioteca también debe ir de lado con el recorrido por museos, sitios arqueológicos, recopilaciones orales: “Pero se me ocurrió una idea. Si teníamos que depender exclusivamente de fuentes norteamericanas, entonces la mayoría de los textos mayas originales no estaban en piedra ni en papel, sino en cerámica” (Coe, 2017, p. 214).

Incluso, si hoy valoramos que el acceso a ciertos libros se convierte en un privilegio para quienes gozan de un excedente de capital y pueden comprarlos, podríamos comparar esto con los periodos de los grandes asentamientos indígenas, donde las fuentes de información principales eran conservadas para ciertos grupos selectos, una élite privilegiada:

Al colocarlos en sus cajas de exhibición, pronto me di cuenta de que muchos de aquellos vasos y platos tenían referencias pictóricas notablemente específicas a los episodios de Xibalbá en el Popol Vuh, y todos los estudios posteriores que hice de ese tipo de materiales han confirmado e incluso ampliado esta interpretación. ¿Qué significa todo ello? En este punto tenemos que considerar la función de esa alfarería para la élite... (Coe, 2017, p. 217)

Los procesos de integración de fuentes resultan un trabajo de redescubrimiento para los mismos especialistas. Una lectura dinámica a partir de piezas interculturales requiere leer con ojos atemporales, conocer los cánones, pero no canonizar a los pioneros. Este fue uno de los grandes hallazgos del arqueólogo Michael Coe:

En tanto que Thompson (1970b) consideraba al Dios N -quien funcionaba como deidad al fin de año en el Códice de Dresde- como un Bacaab, deidad cuatripartita que sostiene el cielo, vi que su nombre glífico contenía con frecuencia el signo *pa* de Knorosov, sobre un *tun* logográfico, y que se leía como “Pauhtún”, importante dios vinculado por Landa con las ceremonias de fin de año. Hace apenas unos años, mi antiguo alumno Karl Taube confirmó esta lectura demostrando que el pequeño elemento de “maíz-ri-zo”, que yo había pasado por alto en el glifo nominal del dios, es la sílaba uah, y de ahí pauah-tun. Con posterioridad, en Copán, volveremos a encontrar a Pauhtún.

Se puede estar en un error por razones correctas (la especialidad de Thompson), pero, inversamente, se puede estar en lo correcto por razones erróneas. Vi gemelos en esa alfarería y salté a la conclusión de que habían salido de las páginas del Popol Vuh. Pero los gemelos que identifiqué con Hunahpú e Ixbalancqué, y a los cuales llamé “jóvenes señores”, resultaron ser los sacrificados padre y tío de los Héroes Gemelos. Una vez más, fue éste un trabajo de Taube, quien ha hecho el descollante descubrimiento de que el padre, 1 Hunahpú, es nada menos que el joven Dios del Maíz de la iconografía maya... (Coe, 2017, p. 218)

Conclusiones abiertas en torno a la inculturación y la interculturalidad

¿Seguiremos la tradición misionera, cuya intención era colonizar al otro indígena? Para esto, entonces hay que leer lo diverso desde lo que el Otro del poder establece como lo dominante. Pero, si un lector se reconoce inserto en una dinámica social tan dinámica, al desarrollar sus estudios interculturales se sumergirán en recuerdos del pasado previos a la inculturación. De este modo, para reconocer la importancia del ejercicio en la interculturalidad, previo debe advertirse desde dónde se ha situado la impostura incultural en las formas de cómo el colonizador ve y nombra al colonizado.

La inculturación carga un sentido misionero como: “proyecto de acción interventora en las culturas en el que éstas son más objeto de transformación que sujetos en igualdad de condiciones y derechos de interacción” (Fornet-Betancourt, 2007, p. 6). Esta postura implanta modelos relacionales jerárquicos.

Si la *misión* es base articuladora en la inculturación, la llamada *dimisión* (Fornet-Betancourt, 2007, p. 46) revela el abandono a un proyecto agresivo, se enrumba a la interculturalidad contextualizada, donde la lectura se enmarca desde: “los condicionamientos de cada cultura” (Tamayo-Acosta, 2003, p. 36) y se mueve junto al multi-verso de culturas: no se dedica a promover la creencia de un universo cultural. Esta es una invitación a la polifonía, al establecimiento de redes comunicativas en un tiempo de constante adaptación.

El pensar la interculturalidad desde lo teológico es un ejercicio que enriquece los estudios culturales: “En la apertura de la teología a la interculturalidad han jugado un papel importante las ciencias sociales, ya que la han ayudado a descubrir la necesaria interacción entre religiones y culturas” (Tamayo-Acosta, 2003, p. 41). Esto refleja lo valioso de la colaboración entre disciplinas, en tanto el objeto cultural se desplaza hacia centros movibles donde se construyen configuraciones que pueden ser leídas por ciertos marcos y no por otros.

En un escenario mundial donde se promueve la amenaza, con el terror como catalizador en las producciones económicas, el diálogo intercultural es una buena alternativa: “Imposible sobrevivir

sin una ética mundial. Imposible la paz mundial sin paz religiosa. Imposible la paz religiosa sin diálogo de religiones” (Kung, 2003, p. 9). El acercamiento al escenario de la alteridad es parte del proyecto, de ahí que los estudios multiculturales deban desplazarse continuamente, en lo que hemos estado reflexionando como *el reino de descentralizaciones pascalianas*.

Referencias

- Arley, M. (2021). Concepciones sobre lo divino en Lisímaco Chavarría y Jorge Luis Borges: Del universo a lo multiverso. *Revista Pensamiento Actual*, 21(36).
- Augé, M. (1994). *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Gedisa.
- Barros, D. (1973). *Antología básica contemporánea de la poesía latinoamericana*. Ediciones de la Flor.
- Barthes, R., Bremond, C., Todorov, T. et Metz, C. (1974). *La Semiología*. (3ª ed.). Selección dirigida por Eliseo Verón. Traducida por Silvia Delpy. Tiempo Contemporáneo.
- Baudrillard, J. (2005). *Cultura y simulacro*. (7ª ed.). Kairós.
- Beljon, J. 1993. *Gramática del arte*. Traducido del holandés por Menchu Gómez-Martin. Celeste Ediciones.
- Biblia de Jerusalén. (1998). *Nueva Biblia de Jerusalén*. Desclée de Brouwer.
- Borges, J. (2009). *Obras completas II*. (2ª ed.). Emecé editores.
- Campbell, J. (1972). *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*. Fondo de Cultura Económica.
- Castells, M. (2005). *La era de la información. La sociedad red*. (vol. 1). Alianza editorial.
- Coe, M. (2017). *El desciframiento de los glifos mayas*. Fondo de Cultura Económica.
- Colón, E. (2001). *Publicidad y hegemonía. Matrices discursivas*. Norma.
- Duch, L. (2002). *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud*. Trotta.
- Duverger, C. (1987). *El origen de los aztecas*. (2ª ed.). Grijalbo.
- Eliade, M. (1981). *Lo sagrado y lo profano*. (4ª ed.). Labor.
- Fornet-Betancourt, R. (2007). *Interculturalidad y religión*. Aby-Yala.

- Goodstein, L. (2005, 24 de agosto). *Robertson Suggests U.S. Kill Venezuela's Leader*. The New York Times. <https://www.nytimes.com/2005/08/24/politics/robertson-suggests-us-kill-venezuela-leader.html>
- Kohut, K. (2009). Literatura y memoria. Reflexiones sobre el caso latinoamericano. *Revista del CESLA*, núm. 12, 2009, pp. 25-40.
- Kung, H. (2003). *Proyecto de una ética mundial*. (6.ª ed.). Editorial Trotta.
- León-Portilla, M. (2003). *Códices*. Aguilar.
- León-Portilla, M. y Shorris, E. (2004). *Antigua y nueva palabra. Antología de la literatura mesoamericana, desde los tiempos precolombinos hasta el presente*. Aguilar.
- Mackenbach, W. (2008). *Hacia una historia de las literaturas centroamericanas I. intersecciones y transgresiones: propuestas para una historiografía literaria en Centroamérica*. F&G Editores.
- Morin, Edgar. (2007). *Introducción al pensamiento complejo*. Gedisa.
- Mucchielli, R. (1977). *Psicología de la publicidad y de la propaganda*. Ediciones Mensajero.
- Ortega y Gasset, J. (1973). *El espectador*. Salvat editores.
- Platón. (1999). Menón. En *Diálogos*, (Vol. II.). Gredos.
- Payne, M (comp.). (2002). *Diccionario de teoría crítica y estudios culturales*. Paidós.
- Poincaré, H. (1963). *La ciencia y la hipótesis*. (3.ª ed.). Espasa-Calpe.
- Tamayo-Acosta, J. (2003). *Nuevo paradigma teológico*. Trotta.
- Tamayo-Acosta, J. (2004). *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*. Trotta.
- Todorov, T. (2000). *Los abusos de la memoria*. Paidós.