

ACULTURACIÓN, INCULTURACIÓN E INTERCULTURALIDAD: *Los supuestos en las relaciones entre “unos” y “otros”*

Luis Mujica Bermúdez*

La *aculturación*, la *inculturación* y la *interculturalidad* son proyectos y prácticas sociales que suponen un conjunto de conceptos que permanecen implícitos en los procesos de formación de un grupo, en la constitución de una nación o de una sociedad mayor. En este ensayo las tres categorías representan modelos de intervención o relación social entre grupos humanos, a los que por simplificación llamaré culturas. Estos grupos pueden ser políticos, religiosos, económicos, sexuales, étnicos, raciales, etc. Aquí subrayamos, de modo general, lo que vendría a ser una suerte de encrucijada general de los “proyectos” sociales, donde intervienen concepciones, intereses y metas de los que interactúan, en tanto que participan en un mismo proceso de intercambio a partir de sus prácticas concretas¹.

El estudio del intercambio cultural, en el que intervienen al menos *dos formas culturales* en relación dialéctica permanente, tiene como finalidad, por un lado, dar algunas luces para comprender las maneras cómo son implementados y realizados los “proyectos de desarrollo”, tanto por el Estado, las Iglesias o las organizaciones no gubernamentales; y, por otro lado, el estudio pretende proponer una ocasión para el debate sobre los “supuestos” que subsisten en los diversos proyectos y que constituyen el fundamento de sus acciones, los que no siempre son revisados, en tanto que son considerados como “axiomas” o principios cuasi inmutables, cuando en realidad no son sino formas culturales socialmente construidas y que pueden legitimar o justificar tanto los hechos como los resultados de las intervenciones.

La relación y el intercambio entre culturas pueden ser vistos desde distintos aspectos. De hecho, el intercambio cultural supone alguna forma de reciprocidad, donde está presente la “iniciativa” de una de las partes y la actitud “receptiva” por parte de la otra. Pasar revista sobre los “fundamentos” de los proyectos de desarrollo en general, es decir sobre los supuestos de las acciones educativas y formativas en el campo profano o religioso, de las intervenciones de

* Antropólogo. Profesor en la Pontificia Universidad Católica del Perú, y la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, ha sido Coordinador de Investigaciones en la ORL-NOS de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, ha publicado entre otros *Los valores en jóvenes estudiantes*, PUC, 1988.

1 Los primeros esbozos de este ensayo fueron escuchados por los agentes pastorales de San Juan de Lurigancho, en respuesta a sus preocupaciones educativas y pastorales. En la base de estas reflexiones están, por supuesto, algunas preocupaciones educativo-formativas en el mundo social, que pueden hacerse extensivas a los trabajos de los profesionales en las ONGs y de los funcionarios públicos en el Estado. Además, el texto ha sido leído por Pilar Arroyo y Alberto Osorio.

salud preventiva o no, podría arrojar un conjunto de luces para hacer un diagnóstico mucho más adecuado sobre el significado de los procesos sociales. Las acciones, aunque son realizadas con buena intención, no están exentas de sombras que merecen ser tomadas en cuenta, analizadas en sus vericuetos para mantener o descubrir elementos que permitan construir las “identidades”, con la participación recíproca de las partes. Para el caso que nos ocupa, queremos hacer hincapié en las acciones de las instituciones señaladas, no sólo porque tienen propósitos y medios, sino porque de un modo u otro condicionan las formas de relación con los “otros”, ya sea como receptores, destinatarios o beneficiarios.

Las relaciones que ayer establecieron los conquistadores con los conquistados, o hace poco los del Este y con el Oeste y las que se establecen hoy entre el Norte y el Sur, se dan en términos asimétricos y prevalecen en ellas la razón instrumental de una de las partes sobre la otra. Aunque se pretende construir un espacio argumentativo, éste suele quedar subsumido por las perspectivas inmediatistas y con resultados efímeros. En un proceso de globalización acelerado, como en el que estamos, hay un esfuerzo por remarcar el reconocimiento de las diferencias, lo que no significa necesariamente que hayan desaparecido las formas de subordinación y dominación que existen entre las culturas que están en relación.

De una parte, la hegemonía del neoliberalismo económico sigue manteniendo las formas de dependencia en nombre de la libertad y el libre mercado. De otra parte, las actividades de evangelización de las iglesias, así como las intervenciones de las organizaciones no gubernamentales o las acciones del Estado, en distintas dimensiones de la vida de la gente, tampoco son anodinas o inocuas; tienen una direccionalidad y buscan resultados los que son posibles de ser evaluados desde algún punto de referencia. Por ello, el énfasis de cada uno de los proyectos requiere de un análisis que escapa a las pretensiones de este ensayo. En todo caso, aquí presentamos algunas observaciones generales sobre las “ideas” que estarían siempre presentes en las intervenciones de los estamentos referidos y como fundamento de las prácticas sociales.

Hago notar que, la voz de los “otros”, aunque en este esbozo no está ausente del todo, tampoco se pretende representarla. Mi propósito, antes bien, es explorar un conjunto de materiales con la finalidad de señalar las percepciones y las opiniones que existen sobre los “otros” y subrayar las lógicas de las acciones que inciden en la vida de éstos. Los modelos que esbozamos son una suerte de hipótesis de trabajo que dan cuenta de las relaciones entre diversas culturas y tienen una desventaja, que es la de endurecer o estereotipar lo que ocurre en la cotidianidad. Asumo que en las fronteras y en la combinación de los elementos que dan forma a los modelos habría un acercamiento notable a lo que ocurre realmente en las prácticas de capacitación, de evangelización o de intervención.

En este artículo examino, las relaciones de *aculturación*, de *inculturación* y de *interculturalidad*, tomando en cuenta los conceptos de cultura, la imagen de los otros y de los agentes que están promoviendo las acciones, así como las finalidades, los objetivos, las prioridades y los medios de los que se valen los que intervienen; y concluyo revisando el sentido de la relación entre los unos y los otros.

1. La aculturación:² privar al otro de su cultura

Aunque por aculturación se puede entender “todo tipo de fenómenos de interacción que resultan del contacto de las culturas” (Heise y otros 1994:18), nosotros la entendemos como un proceso social de encuentro de dos culturas en términos desiguales, donde una de ellas deviene dominante y la otra dominada. Es dominante, por un lado, porque la acción cultural invasora se impone por la fuerza o la violencia y, por otro lado, aunque la dominada es violentada o conquistada, hace frente a la intervención de los primeros, mediante el sometimiento incondicional o a través de la resistencia social, valiéndose de múltiples recursos de subsistencia (Wachtel 1976). Esto quiere decir que la cultura que “interviene” no logra necesariamente una dominación total sobre la otra, como tampoco la cultura “intervenida” pierde totalmente sus patrones culturales y ésta, antes bien, ejerce resistencia de muchos modos, porque –como en el decir de Arguedas– “las culturas lenta y fatigosamente creadas por el hombre en su triunfal lucha contra los elementos y la muerte *no son fácilmente avasallables*” (1987:188, énfasis mío).

Las relaciones de aculturación están acompañadas de imágenes de los otros y de sí mismos. Por una parte, la experiencia histórica nos ha mostrado que el lado intervencionista ha creído tener la prerrogativa de autoconcebirse como poseedor de la “cultura” y de no tener por qué alcanzar a reconocer en el otro este mismo rasgo, además de confinar radicalmente al interlocutor al mundo de la “naturaleza” o, en el mejor de los casos, limitarse a aproximarle o relegarlo al mundo de los que pueden ser de condición humana. Para muestra un botón. En la lógica de los conquistadores en la historia latinoamericana los “nativos” eran casi siempre salvajes, paganos y bárbaros, en suma eran seres “sans roi, sans loi, sans foi” (Cf. Rowe 1964). Sin embargo, los acontecimientos actuales no se liberan de esta perspectiva, porque los otros siguen siendo propensos a ser considerados como “infieles” o como “terroristas”, lo que significa que la práctica aculturadora sigue vigente y es fundamentalmente *etnocéntrica*.

Los miembros de la parte dominante, por otro lado, se consideran a sí mismos como los portadores de “la cultura” y como individuos dotados de inteligencia, iniciativa y fuerza. Forman parte de una empresa que tiene la certeza de tener un “contenido” enmarcado en una perspectiva teleológica. De ahí que los unos tienden a considerarse a sí mismos como agentes o *pioneros* en un campo agreste o exótico, desconocido y explorable y, por lo tanto, los otros sólo forman parte del “campo” donde se puede explorar y, sobre todo, hacer “experimentos”. Además, los unos se saben como dotados legítimamente de conocimientos y de una tecnología capaz de desbrozar y desbastar lo que se les presente en el frente. La empresa aparece como “cultural” y civilizadora y por lo mismo arrogante y necesaria. Este discurso, sin embargo, ha sido seriamente criticado desde diversas disciplinas y por diversos autores. Por ejemplo, fue Garaudy, quien dijo que “occidente es un accidente” (cf. Nandy 1987) dentro de la constitución del mundo contemporáneo, dejando en interrogante la prerrogativa neocolonialista de muchas iniciativas aculturadoras.

En la perspectiva aculturadora, los unos suelen asumir una postura muy similar a la *cátara*, en

2 En el término aculturación el prefijo *a* implica alguna forma de privación o ausencia.

tanto que muchas de sus actitudes y de sus comportamientos tienden a un “purismo cultural”, que se evidencia en ciertos movimientos sociales que pretenden para sí el ser poseedores o representantes de “culturas” primigenias o elaboradas bajo formas de indigenismos, feminismos o fundamentalismos religiosos o políticos. Los aculturadores tienen la pretensión de mantener a su grupo libre de toda contaminación externa, ya sea en el orden ideológico como también en el práctico. De hecho, no está demasiado lejos de esta perspectiva un conjunto de grupos “puristas” que consideran la cultura como un espacio casi natural donde navegar sin encontrar siquiera al otro, sino en su condición emocional, efímera y virtual. En cierto sentido estos “puristas” no pretenden conocer la cultura de los otros sino en tanto que embelesados por el exotismo, que les atrae y “les gusta”, fungiendo roles de corsarios o filibusteros cibernautas modernos.

Pero, ¿quiénes son los otros para la perspectiva aculturadora? Las respuestas a esta pregunta son mucho más conocidas por los aportes de la historia y se puede decir que existe suficiente material que da razón de cómo se fue construyendo la imagen del otro a lo largo de la historia colonial. Según Todorov, por ejemplo, los otros, a los que se les ha denominado como “indios”, tienen dos rasgos principales, el de la “generosidad” y la “cobardía”. Esto refleja —dice nuestro autor— el sentimiento de superioridad, que engendra un comportamiento proteccionista de los conquistadores (2000:47). Las actitudes de los que se sienten conquistadores descansan en la manera de percibir a los otros y esta manera de ver es totalmente ambigua. Los indios en el mejor de los casos son considerados como *humanos* y por tanto asimilables al proyecto o bien son vistos como *diferentes* y se ubican en términos de superioridad e inferioridad. Desde la perspectiva de la fe, frente a los conquistadores, los indios habrían debido ser considerados como iguales (ante Dios) pero desiguales e inferiores cultural y políticamente. En suma, la mirada del conquistador “no percibe al otro, y le impone sus propios valores” y es finalmente considerado como “extranjero”. Arguedas, no sin razón, había dicho que se sentía como un extranjero en su propia patria. Extraños y tormentosos caminos de la aculturación.

La mirada a los otros, según Todorov, se hace considerando tres planos: el axiológico, el praxeológico y el epistémico. Por un lado, la mirada axiológica implica un juicio de valor mediante el cual se señala la igualdad o desigualdad en la relación; un ejemplo de esto son los textos de López Albújar (cf. Aquézolo 1976:15-21) que describe a los indios con rasgos sobre todo negativos. Por otro lado, el praxeológico es el proceso o la acción de acercamiento o alejamiento respecto del otro y que hace en términos de identificación, de asimilación y de neutralidad o indiferencia; de hecho, los otros en síntesis pueden ser leídos —desde la perspectiva de Schmitt— como amigos o enemigos. Finalmente, en el plano epistémico uno puede ignorar o conocer la identidad de los otros (cf. 1985); es decir, los otros pueden ser aceptados o negados incluso en el plano de la existencia y en el plano de los valores. En el plano de la existencia, los otros se convierten en poseedores de un potencial como *semina verbi* —desde la perspectiva teológica— o en un “problema” que se debe resolver desde la perspectiva política. En el plano de los valores los otros pueden ser considerados también como semejantes o diferentes; en un caso implica la posibilidad de la asimilación y en el otro caso el aislamiento respecto del grupo. En ambos casos hay un rechazo de los otros de manera evidente porque finalmente no son “iguales” y no podrán “igualarse” a los unos. Los otros, por lo tanto, siguen siendo seres de

segundo nivel o categoría, lo que, en fin de cuentas prueba que definitivamente tienen que ser civilizados o aculturados, pues son sólo *objetos* de la mirada y la acción de los unos.

Los habitantes de América Latina fueron considerados y tratados como “objetos”. Considerados como los “sin nombre” o fueron “ninguneados”, como diría José María Arguedas, o tratados como “invisibles”, como diría Manuel Scorza. Los habitantes de América fueron generalizados como salvajes, indios, brutos, indígenas, chunchos, cholos, etc., cuando en realidad las denominaciones de las identidades étnicas significan “gente” u “hombres”. De hecho, esta manera de entender a los otros también encuentra posturas antagónicas. “Es innegable –dice Grillo– el carácter imperialista de la cultura occidental y su afán de imponerse universalmente. A esto sí nos oponemos. Afirmamos que cualquier indio analfabeto andino no es un hombre inculto sino que posee una rica y milenaria cultura propia que ha sabido defenderse durante 5 siglos de saqueo colonial. Esto, de hecho, lo hace superior culturalmente al ‘occidentaloides’ de las grandes ciudades andinas cuyo paradigma cultural es Occidental” (Grillo 1989:36).

La relación con los otros está justificada desde una perspectiva teleológica. La empresa –sea económica, política o religiosa– cree tener “la cultura” y que debe emprender la conquista. Esto significa que los emprendedores deben entrar en un campo desconocido con la finalidad de “civilizar” a los otros, es decir dotar de cultura a los que no la tienen. Las acciones que se realizan encuentran justificación en la perspectiva evolutiva o en todo caso se trata de ganar adeptos con la finalidad de asimilar o integrar a los “naturales” a la perspectiva del conquistador. Civilizar en esta perspectiva es hacer que los otros reciban lo necesario para transformarse en algo semejante a los unos y estar sujeto a los patrones pre-establecidos por éstos. Una vez más, los otros son solo “objetivos” convertibles o transformables en la medida que aprenden algo de la cultura conquistadora. De ahí que civilizar connota necesariamente una relación de sujeción-sumisión. Esta práctica se mantiene en diversos campos, basta observar la práctica de “la guerra santa”, la de la “justicia duradera”, o la de los enfrentamientos en Medio Oriente. Los “otros”, si no se someten como se espera, deberán desaparecer porque constituyen un peligro para los “unos”.

De esta manera, y bajo esta orientación aculturadora, la “civilización” se convierte en un reto y una meta para los que creen en ella. Esto implica que los unos no sólo deben enseñar, educar, volver dóciles a los otros, etc. sino, sobre todo, deberán *adaptar* los medios necesarios para que los otros ingresen en el sistema y sean ubicados en algún nivel de la estructura. Como se piensa que hay una sola cultura, sus portadores se convierten en “iniciadores” de la historia. Estos son tocados por el *síndrome de Adán y Eva*, en la medida que los “cultos” o enviados son los que donde van siempre “empiezan de cero” y niegan la tradición o la historia local de los otros; en suma, se convierten en los fundadores permanentes de la “nueva cultura”. Los que se mantienen en esta mentalidad y buscan reproducirla creen que los otros son meros beneficiarios de los bienes que tienen los unos y que “otorgan” o distribuyen en nombre de una institución. La empresa aculturadora, por ello, da sobre todo prioridad a aquello que considere susceptible de ser “conquistado” y dejan a su destino todo lo demás.

La violencia y las variantes de ésta son los medios que se emplean en la perspectiva aculturadora, que construyen formas de docilidad que se convierte en un sistema eficaz de reproducción social (Foucault 1994 y Bourdieu 1996). Esta docilidad se explicita en las relaciones que generan dependencia y promueve actitudes de sumisión de los otros. Este tipo de relación, en la práctica, deviene consustancial en el campo del servicio público estatal y también en muchas organizaciones de la sociedad civil, independientemente de la voluntad de los que se oponen al mismo sistema. No es difícil encontrar, por ello, personas o grupos que tienen la expectativa puesta en lo que “diga” el jefe o alguien que sea considerado como importante dentro del grupo. El poder es una relación social de dominación y se cree que la violencia es el único medio para conseguir el ordenamiento y la estabilidad. Se trata, en suma, de una prerrogativa que, de no ejercerla, incluso podría ser contraproducente, porque mostraría debilidad en los unos frente a los otros. Las formas de violencia se han expandido en el sistema social y hay una suerte de “costumbre” al maltrato e incluso a la muerte.

Desde la perspectiva que estamos señalando, la imagen, por ejemplo de la “masa” es, entonces, una condición para ejercer relaciones bajo criterios manipuladores. De hecho, las masas son formas sociales concebidas como homogéneas y se cree que pueden ser concentradas en las plazas, en los templos, ser estandarizadas por el mercado o guiadas (si no manipuladas) por los propietarios de los medios de comunicación sin que la población tenga una real participación en estas estructuras. Como señala Gruzinski (1991), por ejemplo, la perspectiva aculturadora de la colonia española acabó en prohibiciones, destrucciones, aboliciones, y también descalificando lo oral, descontextualizando el lenguaje pictográfico del mundo mexicano. Estos hechos, *mutatis mutandi*, se reeditan en las actuales circunstancias en las que el lenguaje queda relativizado a la “verdad” de cada individuo que, desde su punto de vista, prohíbe, denosta y descalifica la palabra de los otros. Se considera como “libertad de expresión” la violación de la intimidad, la persecución de los medios de comunicación, la diatriba y el insulto, la calumnia y el ataque artero sin posibilidad de respuesta.

A pesar de esto, la “coexistencia de dos sistemas de valores crea una situación de conflicto que muchas veces obliga al grupo dominado a adoptar algunos rasgos de la cultura dominante” (Wachtel 1976:213). Las culturas agredidas, sin embargo, pueden también adoptar estrategias de asimilación y/o de integración. Sabiendo que es imposible que “la nación vencida renuncie a su alma, aunque no sea sino en la apariencia, formalmente, y tome la de los vencedores” (Arguedas 1973:297). En aquellos momentos de debate en torno al tema, Arguedas reivindicó una actitud de rebeldía diciendo “yo soy un peruano que orgullosamente, como un demonio feliz habla en cristiano y en indio, en español y en quechua” (ibid). Sin embargo, esta postura fue leída desde una perspectiva teleológica modernizante como una “utopía arcaica” (Vargas 1996). Las culturas agredidas construyen también formas de resistencia y de conservación de sus propios valores, aunque en muchos casos esta postura puede tener formas milenaristas o pasatistas. La resistencia se convierte en una meta por recuperar lo perdido.

Cualquier tradición imperialista ve en la aculturación como un designio de “salvación” para el grupo dominado. Toda modificación sufrida en el otro es vista como un *salto cualitativo*, lo que equivale a decir que el otro, por analogía, se convierte en alguien “semejante” a los unos

y por eso puede ser considerado –al fin y al cabo– como “uno de los nuestros”. En todo caso, la aculturación por la fuerza de su acción genera una desestructuración de las formas organizativas, conquistadas, consideradas tradicionales o anticuadas o enemigas, que son en este caso equivalentes a “atraso” y “natural” o “peligroso”. Muchas de las intervenciones de las instituciones se hace en términos de oportunidades y adaptaciones, que tienen como propósito la superación y el desarrollo de los que han de ser objeto de beneficios, si no es la eliminación de los que son considerados como un escándalo en su camino. Las planificaciones y las acciones son decididas en esferas desconocidas por los otros. Las acciones institucionales sólo aplican decisiones de forma unilateral e inconsulta. En la práctica, no se toma en cuenta aquello que podría provenir de los otros, pues éstos se mantienen en la esfera de lo exótico o folklórico.

Durante los últimos años en el Perú, la política peruana ha venido difundiendo una imagen de la cultura peruana que no ha cambiado en mucho de la perspectiva colonial. El Perú ha sido presentado como un *campo para la aventura o para el riesgo*; es también presentado como un ámbito de promesas realizables y de encuentros de todos los tipos. Se solicitan inversionistas aventureros que tengan la posibilidad de generar competencia, riqueza y empleo para los “naturales”. De hecho, el mito del Perú histórico, lleno de recursos naturales y abundante mano de obra joven, son elementos constitutivos de una *naturaleza* casi no tocada y virgen que puede ser explotable. Se puede decir que la perspectiva jurídicista de De Soto, sostiene que el “misterio del capital” está en tener un título sobre un terreno valorizado. Toda la perspectiva de la riqueza producida por la energía humana no le interesa. Una vez más, lo más importante es lo que se mide con dinero, la materia y no lo humano, porque éste en realidad, no importa. Muchos hechos en el campo social y político siguen mostrando que el cambio de lo natural requiere de la violencia. Se trata de “forjar” algo realmente diferente sin considerar a los otros. Las perspectivas de “colonización” encuentran resistencia “indigenista”. La resistencia incesante a los proyectos colonizadores no son sino la prueba para los unos de que, sin la violencia, lo natural de los otros no podrá ser verdaderamente insertado para ser transformado, desarrollado, civilizado, modernizado.

2. La inculturación:³ entrar en la cultura del otro

Si el término *aculturación* es una categoría que tiene raigambre en el campo económico y político, el término *inculturación* es usado sobre todo en el campo religioso y educativo, aunque los orígenes del término están en la antropología. Nuestro interés por analizar la categoría inculturación se funda en el uso que se hace de ella fundamentalmente en el campo religioso y es porque se trata de un hecho social con consistencia histórica y muy presente en la vida de la cultura peruana desde hace al menos treinta años.

El término inculturación es un neologismo que fue usado por la Iglesia Católica durante el Sínodo sobre catequesis en 1979. Arrupe dice que “inculturación significa la encarnación de la vida y del mensaje cristianos en un área cultural concreta, de tal modo que esta experiencia no

3 El prefijo *in* de inculturación equivale a penetrar o entrar en otro diferente.

sólo venga a expresarse con los elementos propios de la cultura en cuestión, sino se convierta en el principio inspirador, normativo, y unificador que transforma y recrea esta cultura, dando origen a una nueva creación” (Cf. Azebedo 1992). Esta noción caló hondo en las preocupaciones pastorales de la iglesia católica contemporánea. Por su parte, Marzal (1992), recogiendo la noción y tomándola para los estudios sobre religiosidad popular, define como un “proceso por el cual el mensaje eterno y universal de Jesús, dirigido a los hombres de todos los tiempos y de todas las culturas debe expresarse en las formas culturales propias de dichos hombres”. En suma, la inculturación consiste en introducir algunos “contenidos” en otra cultura.

El uso del término inculturación (o enculturación) es una adaptación lingüística tomada de la antropología con la finalidad de optimizar las actividades pastorales y misioneras, en momentos que buscaban adaptar y hacer más comprensible el mensaje y que fue usado por Charles en 1953, en Lovaina. El término que Herskovits usaba era *endoculturación* con el que se designaba el mecanismo que persistía en la formación de la estabilidad cultural dentro de un proceso, en tanto que el proceso era muy importante en la producción del cambio (Herskovits 1948:34). Dicho de otra manera, la endoculturación constituye un proceso de condicionamiento o de adaptación a la vida social, así como en un periodo inicial el individuo asimila las tradiciones del grupo y se desenvuelve en base a ellas, del mismo modo que, en tiempos posteriores, la endoculturación implica un proceso de re-acondicionamiento que conduce a conservar las fuentes de la identidad, pero también a realizar cambios dentro de la misma cultura. De hecho, en el proceso suelen existir elementos suficientes para preservar la cultura pero también elementos que están sujetos a cambios (Ibid:531).

Para la perspectiva inculturadora la cultura es un término polisémico. Acepta además que cada pueblo tiene su historia, es decir, tiene una tradición, un pasado y una experiencia acumulada y que es transmitida bajo diversas formas, aun si no tiene escritura. Así como produce y genera sentidos para su existencia, produce también riquezas para intercambiar, distribuir y consumir. Se organiza internamente y constituye instituciones para vivir ordenadamente. Entre los grupos internos se suscitan conflictos y tensiones por causa de la escasez, los valores y los proyectos. Esto significa que los grupos tienen una serie de valores y modos de controlar y de relacionarse con la trascendencia. Finalmente, los grupos no pueden estar aislados completamente, antes bien, tienen diversas formas de estar en contacto con otros. Sin embargo, aunque se reconocen todos estos rasgos, no constituyen realmente culturas como las “desarrolladas” o no poseen la “plenitud” que sí poseen las civilizadas, razones por las que merecen ser inculturadas, es decir, intervenidas o penetradas para suscitar cambios desde el interior mismo de las culturas.

Para el Concilio Vaticano II, por ejemplo, la cultura es considerada, en un sentido general, como “todo aquello con el que el hombre afina y desarrolla sus innumerables cualidades espirituales y corporales; procura someter el mismo orbe terrestre con su conocimiento y trabajo; hace más humana la vida social, tanto en la familia como en toda la sociedad civil, mediante el progreso de las costumbres e instituciones; finalmente, a través del tiempo expresa, comunica y conserva en sus obras grandes experiencias espirituales y aspiraciones para que sirvan de provecho a muchos, incluso a todo el género humano” (Gaudium et spes 53). La cultura deja de ser en cierto modo *normativa* y *evolutiva*, y se acepta la pluriculturalidad, se considera a cada una de

ellas de una manera holista, sometida a cambios y con capacidades para incorporar cambios y se espera, según Schreiter, que los cambios incorporados en una cultura cambie a ésta, pero a su vez cambie las cosas nuevas incorporadas en ella misma (1992:14). Sin embargo, en esta visión in-cultural, la interrelación de las culturas no deja de tender a las relaciones asimétricas y compasivas. La cultura de los otros, de algún modo, no está totalmente realizada y merece la atención necesaria para su finalización.

Los agentes en la perspectiva inculturadora son siempre “externos o extranjeros” al grupo cultural y se colocan en la posición de quienes van a dar ayuda y no en la de quienes van a buscarla, o a descubrirla juntos; más a darla que a recibirla, para llevarles y “regalarles algo” de lo que los otros carecen y que sólo los de fuera, los unos, poseen; y hacen evidente, por ejemplo, “lo que es oscuro para los nativos de la comunidad” (Schreiter 1992:32). Los agentes se consideran a sí mismos como los llamados o convocados por algún principio para ser enviados a transformar, para hacer desarrollar, crecer, modificar, sanar a los otros. La primacía de la razón, la eficacia técnica y la existencia de “una” verdad que mostrar son los que justifican y garantizan la acción de su empresa “dentro” de las “otras” culturas. Los agentes se convierten, por ejemplo, en los principales promotores de los derechos humanos y en cierto modo en defensores de las culturas, aunque no pocas veces “llega(n) a ser obstáculo al desarrollo de nuevos rumbos” (Ibid). Los promotores creen ser los poseedores de valores universales los que deben ser difundidos por todos los rincones. De un modo u otro, los agentes se preparan para penetrar en el mundo del otro, ya no como pioneros sino como mediadores y dispuestos incluso a cambiar. Reconocen que los otros también tienen elementos valiosos que deben ser salvaguardados y mostrados al mundo entero.

Lo importante en la perspectiva inculturadora está, en todo caso, en la apertura que lleva a reconocer las culturas como realidades pluriformes. Esta pluriformidad está atravesada por factores económicos, étnicos, de género e inclusive de generación. La pluriformidad de las culturas es sintetizada de muchas maneras y para ello se usa, por ejemplo, la categoría de “minorías excluidas”. Estas minorías, sin embargo, son heterogéneas, lo que quiere decir que todos sean iguales, pues las identidades parciales son formuladas como autóctonas, afroamericanas, campesinas o urbano marginales o simplemente son designadas como pobres. Todas estas denominaciones han sido presentadas como movimientos sociales, es decir, como grupos sociales con una relativa fuerza histórica, pero susceptibles de ser inculturados, es decir *penetrables* por algún tipo de mensaje capaz de convertirlos o modificarlos en diversos grados, para que puedan tomar una forma cultural cualitativamente diferente a su condición anterior.

Los otros para los inculturadores son considerados como “menores de edad” o marginados y pobres. Los pueblos indígenas, por ejemplo, han sido convertidos en un “otro” general por una historia de colonización, de opresión y, en algunos casos, de políticas de esclavitud y genocidio, y constituyen ingentes grupos de personas dispuestas a recibir algún tipo de ayuda. Son, en cierto sentido, menores de edad, en tanto que no tienen el conocimiento adecuado y son poco versados si no son considerados ignorantes y que, en último término, no conocen los avances de la modernidad y son, por tanto, subdesarrollados. El otro también es

considerado como un “marginal” y “pobre”, en suma, como un “carente” en muchas dimensiones y cuyos derechos han sido violados o están en permanente riesgo. A través de este diagnóstico los agentes asumen para sí posturas no sólo de una relativa superioridad, sino también consideran que tienen la misión o el encargo de cambiar la condición de los inculturados, sino en darles los elementos suficientes para que puedan “tomar en sus manos su propio destino”. Por supuesto, las relaciones asimétricas engendran dificultades para identificar a los otros como a sus verdaderos interlocutores. Los otros, de algún modo, no tienen condiciones o no están a la altura de las capacidades de los unos, “el otro llega a ser el que no soy yo o que no somos nosotros. [Pues] implica que el otro no es una persona, no es (enteramente) humano” (Schreiter 1992). Sin embargo, los otros son considerados también como un “sujeto social” a quien se le reconoce ciertas potencialidades, que siente y piensa, que se organiza y actúa, y que tiene proyectos y anhelos, además de ser un sujeto capaz de emprender su propio derrotero.

Los otros son, en muchos sentidos, objeto de solidaridades de parte de los unos, pues éstos creen ser los portadores de ciertos beneficios “salvíficos” o de “liberación”. Sus acciones constituyen donaciones generosas que muchas veces no requieren ser retribuidas, porque incluso son suficientes las satisfacciones de haber realizados las acciones juzgadas como necesarias. Muchas de las organizaciones buscan contribuciones para cumplir con el reto de transformar la “minoría de edad” o la condición de “disminuidos” sociales. Los pobres son considerados como no personas en relación con los poderosos y ricos. Sin embargo, los pobres son presentados como factores de “desborde” social (Matos 1984) o como “fuerza histórica” (Gutiérrez 1979), lo que implica considerar opciones epistemológicas y políticas relevantes en la medida que los otros también son capaces de tomar en sus manos la decisión de ser y hacer su historia de manera autónoma. Finalmente, el “interlocutor es el pobre, el ‘no persona’, es decir, aquel que no es valorado como ser humano con todos sus derechos” (Gutiérrez 1988:77) no siempre participa en el terreno de las decisiones sociales, políticas, económicas y religiosas de los grupos de iniciativa. La práctica social, por tanto, constituye un factor importante con la que los unos buscan dotar a los otros de elementos que les permitan pasar de condiciones menos humanas a condiciones más humanas.

¿Cuál es la finalidad y objetivos de la perspectiva inculturadora? Las acciones aculturadoras son reemplazadas por procesos de más largo aliento. La finalidad de la inculturación es el progreso y la liberación de condiciones y estructuras injustas; trata de suscitar el cambio de la situación porque no está suficientemente desarrollada. Para que esto se pueda realizar se debe entrar en la cultura con el propósito de generar, desde *dentro* o desde *abajo* el cambio y la transformación de la cultura de los otros, pues ésta sigue siendo “menor” respecto de aquella de donde proviene el que tiene la iniciativa. El objetivo es, por tanto, implantar un “modelo” diferente, es decir, proponer un conjunto de elementos culturales apoyados en la razón instrumental discursivamente contruidos. Un nota importante en este punto. De hecho la libertad se convierte no solo en fin que hay lograr sino también en el medio de la realización social y colectiva, aunque muchas veces la dimensión subjetiva sea dejada de lado.

La inculturación implica entrar en la lógica de la liberación, es decir, hay que entrar en un proceso de reconstrucción de “la habilidad de rescatar valores de sus culturas” donde la fe cristiana, como dice Schreiter, tiene un compromiso con los derechos humanos y la dignidad de

la persona (1992:33). Por lo tanto, “liberar” desde esta perspectiva es fijarse en el crecimiento de la identidad de los grupos humanos para que ésta sea fuente del orgullo social. Sin embargo, en cierto sentido la liberación, el cambio, y la autoestima son elementos que no tienen un origen endógeno, sino que provienen del mundo “externo”. Lo cierto es que inculturar es entrar en otra cultura llevando no solo “un mensaje” sino también patrones culturales externos con la pretensión de liberar o hacer progresar a los otros, fundamentalmente por una acción educativa eficaz y por la distribución de productos técnicamente elaborados, que vienen a ser como la mejor opción para la recuperación o la sanación definitivas.

La actitud inculturadora de los unos, tiene su fundamento en la voluntad de promover o modificar los comportamientos de los otros, a fin de encontrar la salvación, la liberación o el desarrollo, sobretodo mediante la distribución de diversas formas de conocimientos, que debe afectar a tres ámbitos diferenciados, que podemos graficarlos a modo de anillos concéntricos. El anillo externo corresponde a las formas más visibles que corresponden a la estructura productiva (economía), organizativa (política) y festiva (ritual) de los grupos sociales. Un segundo anillo intermedio, corresponde a las relaciones humanas sociales que consideran los factores de género, generación y étnico, y sus interacciones interpersonales o intergrupales. Un tercer anillo, el interno, corresponde al mundo más interno o personal de toda persona o grupo, y sus relaciones intrapersonales.

La postura pedagógica inculturadora, sin embargo, insiste que la intervención se hace “desde” la perspectiva del otro. El adverbio “desde” marca la posición de la reflexión y de la acción que, en cierto sentido, suple la reflexión y la acción del otro. La acción in-culturadora implica también, en palabras de Irrarázaval (1998), una acción exculturadora; la inculturación supone portar un mensaje, y la acción exculturadora, desechar otros factores. ¿Puede haber la sola inculturación del mensaje sin que afecte otras dimensiones de la cultura? Por ello, la inculturación es fundamentalmente una empresa educativa-formativa, coadyuvada por elementos técnicos que son medios en función de una relativa eficacia. Esto implica que el mensaje –cualesquiera sea su naturaleza– debe ser traducido o simplificado en función de la comprensión de los otros. Se habla, por ello, de una pedagogía y de una metodología adecuada. Los “valores auténticos” deben llegar a la población en su forma pura y diluirse en el cuerpo cultural para vivificar a los otros.

La inculturación en sus diversas variantes trata de “infundir el mensaje” o de “crear una integridad en uno mismo.”⁵ Para esto se trata de tener un actitud adaptativa para dejar algo en las otras culturas. Estas acciones se realizan en un marco de reciprocidad. Irrarázaval asume estos elementos y define finalmente que los componentes de la inculturación se realizan desde las bases donde el mensaje dialoga con cada cultura, y la “verdad” cristiana cuestiona la cultura y aporta elementos para que cada pueblo creativamente pueda comprender y poner en práctica el mensaje cristiano. La “opción por los pobres”, es una apuesta por generar capacidades culturales y que la coexistencia con los unos sea en tanto sean protagonistas que también anuncian y reciben el mensaje (cf. 1989:111). El mensaje opera sobre todo a través de la palabra

5 Para estos aspectos véase Davooney (1988) y Saho (1989) citados por Irrarázaval 1998:110.

pero también a través de los hechos. En muchos casos, el “mensaje” es presentado como “la verdad” que debe ser conocida. Y el “anuncio”, la “enseñanza” o la “capacitación” deviene necesariamente en la única manera de cambiar al otro o de cambiarle de libreto al otro.

Por su parte, Arnold (1996:90s) insiste que inculturar es dejar que el “mensaje” surja del propio pozo, donde de todos modos el agente se convierte en su misma cultura como en el aguatero del mensaje que es de naturaleza transcendente y que la cultura es sólo una mediadora entre el que envía y el destinatario. Los agentes salen de su cultura y “emigran” hacia el otro con la pretensión de “amoldarse” y transformarse en un “acompañante” del otro. El salir de “su” cultura para entrar en “la” cultura del otro requiere de una pedagogía y un método que no infrinjan las relaciones con los otros (Cf. Arnold 1996). De algún modo el que “entra” en la otra cultura no abandona su perspectiva militante, porque está dispuesto a denunciar todo aquello que considera poco constructivo en las relaciones con la otra cultura.

Para la inculturación existen unos principios mínimos que considerar. En primer lugar, una función pedagógica, que consiste en reconocer la pluralidad y la función de la cultura; en segundo lugar, el aprender a “escuchar a la cultura”, en la que el anuncio puede ser fuente de innovaciones culturales y, finalmente, tener conciencia de la mediatización cultural (cf. Cavassa 1990:32ss), porque “un problema importante en la tarea inculturadora es el de la posibilidad misma de ‘entrar’ en otra cultura para los que provienen de otros mundos culturales y, consiguientemente, la validez de un discurso ‘desde afuera’” (ibid:35-6). Esto implica la necesaria “traducción” del mensaje con todos los riesgos que traductores e interpretes admiten para que sea comprensible por la otra cultura. La inculturación, por ello, es el proceso de relación entre dos culturas donde una de ellas busca *adaptar* aquellos valores que pueden ser utilizados para la transformación de la otra cultura. O en el caso del encuentro entre dos ambientes culturales, pero la transformación depende de la eficacia de los unos y de la aceptación de los otros. El agente requiere, por tanto, de un ejercicio, de un adiestramiento, de una “pedagogía” que le permita llevar el mensaje y no su cultura. De una forma u otra, sea como fuere, podemos afirmar que, la inculturación pareciera no dejar de ser sino ese proceso complejo de intercambio cultural donde los unos, tributarios del proceso aculturador, siguen funcionando en la práctica como agentes principales de cambio, pero poniendo énfasis en la metodología.

En el proceso inculturador la razón retórica (palabra) es la que prevalece sobre la acción ritual que es propia de la perspectiva aculturadora. El discurso y sus formas es lo que constituye y da sentido al horizonte social y cultural en las relaciones; es en suma el mejor instrumento de modificación, el que es legitimado por principios o postulados que generalmente no se cuestionan. De hecho, la lectura de los textos como el acceso a la información hace que las culturas puedan tener su “mayoría de edad”. En cierto sentido la retórica y la concreción de la palabra forman parte de la unidad y de la verdad que se busca.

Hay que distinguir la inculturación de otros términos que pueden prestarse a confusión. En América Latina, según Marzal, hubo más sincretismo que inculturación y que hubo como lo hay en la actualidad muy poco diálogo interreligioso o intercultural. Una de las muestras de este fenómeno se tiene en los grupos denominados nuevos movimientos religiosos. El sincretismo

es un proceso de adaptación de una cultura en la otra, es como el ajuste que se suele hacer para que un modelo quepa dentro de un ecosistema o de las costumbres. Dentro de este proceso puede darse la transculturación que viene a ser como un movimiento de transferencia de valores de una cultura a otra. Esta transferencia generalmente se realiza a niveles económicos, políticos, educativos. La presencia de los mediadores tiene por objeto realizar una misión que consiste en una suerte de homogenización de las estructuras y de las condiciones de vida.

La inculturación requiere de una estrategia que combina la *fronesis* (que en griego significa prudencia o sagacidad o astucia) y la *akeraios* (simplicidad o sencillez o pureza). La astucia y la sencillez son sinónimos de conocimiento y sabiduría, respectivamente. La presencia del agente está cautelada por la mansedumbre (contemplación) y la sagacidad (conciencia de la compleja realidad de la cultura y el ineludible compromiso de su transformación). Porque entrar en la nueva cultura requiere de un cambio o de una conversión que incluye el plano personal. En sentido simbólico, el agente inculturador debe hacer el *genesthe*, que significa hacer o nacer de nuevo. Se trata de encarnarse, insertarse y de nacer dentro de la cultura para vivir y transformar la historia desde adentro. La actitud inculturadora busca el *shalom*, es decir la plenitud de bienes temporales, espirituales y seguridad. La paz constituye una tarea. Finalmente, la actitud del inculturado suele ser la de ser *testigo* o mártir, es decir de aquel que deja un poco su propia vida para convertir la otra, incluso siendo como los otros pero no repitiendo necesariamente los patrones culturales de los otros, sobre todo si van contra los valores que defienden a los seres humanos.

3. La interculturalidad:⁶ una relación recíproca

Si la aculturación se ubica en general en el plano económico-político y la inculturación sobre todo en el plano socio-religioso, la interculturalidad se ubica más cercanamente al plano de la educación y la formación. Por interculturalidad entendemos el proceso por el cual las culturas intercambian y construyen patrones culturales comunes de manera consensual o pactada pero manteniendo sus identidades plurales. En esta perspectiva cada cultura tiene un valor en sí mismo, en tanto que se reconoce como a sujetos sociales autónomos, plurales o múltiples, los que se comportan como interlocutores en un campo culturalmente aceptado por los participantes. Según el estado de la cuestión actual, la interculturalidad resulta ser más una propuesta política con una direccionalidad ética que un hecho real contundente, pero que se desarrolla con suficientes elementos empíricos; de hecho si se habla de interculturalidad es porque han existido y existen formas de construcción de identidades sociales y culturales con la participación real de diversos grupos o sociedades. Con Etxeberría, por ello, decimos que “la interculturalidad es un objetivo a apoyar porque realizada adecuadamente es la mejor expresión concreta –en contextos pluriétnicos– de la realización de los derechos culturales que tenemos y de los correspondientes deberes” (2001:17)

Para la perspectiva intercultural lo “cultural” implica “una relación de horizontalidad democrática y no de verticalidad dominante con la cultura de la sociedad envolvente” (Heise y otros 1994:23). La revalorización de las particularidades supone también impulsar a las culturas

6 El prefijo *inter* significa una relación que implica reciprocidad.

participantes que entren en un proceso dinámico de construcción de una identidad diferente a las partes o elaborar referentes comunes y legítimos para los participantes. Se considera que las relaciones interculturales implican la aceptación de las identidades o las culturas plurales, que a su vez supone reconocer una pluralidad de racionalidades y la heterogeneidad de formas sociales. Estos aspectos requieren de algunas precisiones.

En primer lugar, si la racionalidad es una manera de representar y codificar el modo de vida, la pluralidad no puede terminar en un multiculturalismo –como observa Sartori– si no considera alguna forma de relación a través de “vasos comunicantes” consciente y voluntariamente orientada a establecer relaciones con las “otras culturas”. En segundo lugar, la interculturalidad postula la heterogeneidad de las maneras de vivir y que éstas tienen su propia complejidad, tal como lo señalaba Arguedas para el caso peruano cuando dice: “no hay país más diverso, más múltiple en variedad terrena y humana; todos los grados de calor y color, de amor y odio, de urdimbres y sutilezas, de símbolos utilizados e inspiradores” (1973:298). A su modo, Belaunde (1983) también proponía la construcción de una identidad diferente formulando la “peruanidad” en base al hispanismo y el indigenismo sin negarlos ni limitarlos.

La interculturalidad supone, entonces, el multiculturalismo como condición necesaria pero no suficiente. Esta debe estar conformada por el pluralismo cultural, tal como sugiere Sartori (2001) quien es enfático en señalar esta dimensión, pues el pluralismo implica entre otras cosas tolerancia, respecto de los valores ajenos y en definitiva afirmación de la diversidad y el disenso, como valores que enriquecen el proceso de constitución de la sociedad. El pluralismo implica también un conjunto de creencias, relaciones sociales y políticas; vale decir, las creencias están directamente relacionadas con una cultura secularizada variada, que puede discrepar y estar dispuesta al cambio; las relaciones sociales no son equivalentes a una “complejidad estructural”, y las relaciones políticas requieren de lo que Dahl (1993) llama poliarquía abierta. La tolerancia supone la prohibición del dogmatismo, el no hacer daño al otro y la reciprocidad de las partes. El pluralismo postula una sociedad de asociaciones múltiples voluntarias y abiertas a asociaciones múltiples. “El consenso pluralista se basa en un proceso de ajuste entre mentes e intereses discrepantes... es un proceso de compromisos y convergencias en continuo cambio entre convicciones divergentes” (Sartori 2001:37).

Para Ratzinger (1996), la cultura es una invención de occidente y la religión un elemento esencial de la estructura cultural. La cultura es vista como una manera de comprender el mundo y un conjunto de valores, que implica praxis y maneras de vivir, estar abierto a lo trascendente y tener una actitud cerrada (circular o particular) o abierta (horizonte) a los otros. Desde esta perspectiva la inculturación “presupone que, liberada de la cultura, la fe se trasplanta a otra cultura religiosamente indiferente, donde dos sujetos, desconocidos entre sí, se encuentran y se funden” (p.156). Por esta razón Ratzinger prefiere no hablar de inculturación sino de interculturalidad. “Es difícil imaginar, dice el autor, cómo dos organismos extraños entre sí pueden convertirse de pronto en un conjunto coherente, por medio de un trasplante que detiene el desarrollo de ambos” (Ibid). Pues no existe ninguna fe sin cultura y ninguna cultura sin fe. Pero si se acepta que las culturas son potencialmente universales y están abiertas a las otras, la interculturalidad puede dar lugar al florecimiento de nuevas formas. En suma, la interculturalidad implica sociedades plurales y abiertas.

Estar abierto al mundo y estar dispuesto a entrar en el mundo del otro requieren de formas institucionalizadas de relación. Los actores locales ante la presencia de factores globalizantes generan estrategias de recepción y acomodación, pero también generan mecanismos de resistencia en la medida que no permiten la intromisión del mundo externo, si no está de acuerdo a sus intereses de grupo o de un grupo influyente dentro de la organización local. La culturas locales pugnan (como pequeños) por entrar en esta dinámica, aunque no sean conscientes de que la globalización es un instrumento de navegación que permite aquilatar y reformular su cultura en relación con otras culturas. En cierto sentido la existencia de mayor información produce mayor participación y reclamo ciudadano y esto significa dar más poder a los actores (Ugarteche 1996, 24).

En *estricto sensu* la interculturalidad no posee agentes, sino actores. Estos son plurales y pueden ubicarse en el escenario cultural adoptando para cada vez una representación incluso diferente. Por ello, para Esterman, la interculturalidad es un proceso difícil, que implica “superar los etnocentrismos, super –y supra– culturalismos en la filosofía, como también en el campo socio-económico y político que dificulta o hasta imposibilita la expresión auténtica y propia de un pensamiento filosófico culturalmente distinto al dominante y ‘canónico’ de Occidente” (1998:283). Así como no existen culturas puras, tampoco existe una tercera cultura neutral o supra cultural, aunque también tienen de facto relativas valoraciones y la apertura necesaria para una “intertransculturación”; además las culturas necesariamente se interpretan mutuamente y de manera permanente siguiendo su propio intuición. Que alguna cultura no pueda explicitar su interpretación no significa que no exista una interpretación. Para saberlo bastaría preguntar y escuchar lo que dicen los otros de uno.

En todo caso, los unos y los otros están dotados de capacidades en los que se reconoce la razón, la libertad y la individualidad (Gutiérrez 2000), vale decir que son personas o grupos con una racionalidad en la que se distinguen diversas esferas analíticamente diferente, pero también con la capacidad de moverse autónomamente, en tanto reconoce para sí un conjunto de derechos y deberes establecidos anteladamente, incluso subrayando con energía su individualidad. En suma, la interculturalidad supone que los grupos estén voluntariamente comprometidos a mantenerse relativamente abiertos por la reciprocidad, a no hacer daño al otro y a estar abiertos al cambio. El pluralismo supone una disposición tolerante y estructuralmente abierta a asociaciones voluntarias. El pluralismo nunca fue un proyecto, dice Sartori, en cambio el “multiculturalismo” sí lo es, en la medida que se propone una sociedad abierta por la presencia de lo diverso, pero que no está necesariamente comprometida con la participación por su perspectiva liberal que apunta hacia el individuo y su fragmentación. Lo importante aquí es dejar constancia de que las sociedades abiertas son sociedades pluralistas y las sociedades cerradas no lo son necesariamente.

¿Cuál es la finalidad del proceso intercultural? Para Ansión (1994) la interculturalidad es un proyecto moderno que implica no volver al pasado, es decir romper con los “hábitos anclados” e incorporar nociones de libertad y cambio, para superar una probable esencialización de la cultura y ubicarse en un plano de “situación vivida por las personas que están en contacto permanente e intenso con ámbitos de influencia cultural muy distintos, situación que genera en su mundo interno un proceso complejo de acomodo, incorporación, integración, etc. de

formas de pensar, de sentir, de actuar, que provienen de estos horizontes diversos” (p. 12-13). En todo caso no se trata de un simple contacto de fenómenos sino de un proceso que considera tanto los contenidos como las formas de hacer la cultura. ¿Cómo debe ser, entonces, una sociedad intercultural que no suponga la homogenización o uniformización de las partes y al mismo tiempo que no confunda diversidad con desigualdad? La interculturalidad por lo tanto es “un esfuerzo por mirar el mundo a través de cristales de formas y colores distintos. De esa experiencia de miradas distintas, que nos convencen de que no somos el ombligo del mundo, hace más humildad y más tolerancia y un mundo más libre y humano” (Ansión 1994:16).

En las relaciones interculturales lo que prima es el desarrollo humano y el mundo de la subjetividad. Si bien es importante considerar el desarrollo como crecimiento económico, como distribución equitativa y como satisfacción de necesidades, la expansión de oportunidades como signo de libertad (Sen 2000) es el eje central en la perspectiva interculturadora. Los actores son aquellos que se ocupan más de la dimensión subjetiva y lo que se desprende de dicha ocupación; esto no quiere decir que se deseche los elementos materiales, antes bien se los supone. Muchas veces lo más importante son las “experiencias” y esto es posible sobre todo en ambientes pequeños y temporales. Sin embargo, la experiencia no debe sólo satisfacer necesidades, también debe dar sentido a la vida. Las comunidades “móviles” y prestas a la relación, según el interés de los individuos o grupos, son como expresión de la vida social. Esta realidad puede convertirse en un espacio virtual y volátil que se desprenda de las formas de compromiso colectivo. De ahí que la dificultad real de la comunidades interculturales se encuentra en que requieren inventar espacios comunes y sostenibles.

La interculturalidad en este contexto tiende a usar el diálogo y la argumentación como su principal medio de interacción, encuentro y construcción de un espacio común (Cf. Godenzzi 2001). No se puede dejar de lado, en esta perspectiva, la necesidad de distinguir entre conocimiento y ciencia. De alguna manera la modernidad llegó a atribuirse para sí el conocimiento incluso identificándola con la ciencia, cuando en realidad existen muchas formas de conocimiento como el “mítico” como bien señalan Ansión (1987) y Lyotard (1994), sin entrar en detalle, como lo hace Gardner (1999), cuando habla de las inteligencias múltiples, una de las cuales fue popularizada por Goleman en su libro “inteligencia emocional” (1996). Obviamente, el lenguaje metafórico y el metonímico no son privativos del lenguaje “mítico” sino fundamentalmente una forma de comunicación en diversos ámbitos. Para comprender la realidad se requiere incorporar diferentes perspectivas y vertientes de las ciencias humanas. E “incorporar, no significa simplemente añadir sino *entrecruzar*. La atención a los factores culturales nos ayudará a penetrar en mentalidades y actitudes de fondo que explican importantes aspectos de la realidad” (Gutiérrez 1988:72, énfasis mío).

En la perspectiva intercultural las relaciones son de respeto y tolerancia de las diferentes racionalidades y se apuesta por influir en los diversos campos de la vida socialmente delimitados. Esto supone saber manejar la diversidad y “manejarse” en las relaciones con los otros grupos o individuos. Sin embargo, ¿cómo tomar en cuenta las desigualdades históricamente construidas en esta perspectiva intercultural? Lo cierto es que la probabilidad del consenso es construida temporalmente y de manera parcial para la coexistencia de las partes. Esto implica la posibilidad

de ir perfeccionando los principios rectores de una convivencia social. De ahí que la interculturalidad implica necesariamente la democratización y la integración de las partes, en la medida que éstas reconozcan la existencia de la variabilidad estructural y numérica o, como dice López, la condición poliétnica del siglo XX, y se reconozca un pluralismo jurídico como propone Sánchez (cf. García 2000), donde exista la posibilidad de una administración de la justicia, como un derecho de los pueblos, relacionado con su derecho de autodisposición. Sin duda la buena voluntad de la autora no incluye la posibilidad de construir consensualmente la posibilidad de generar un ámbito supra grupal o local que le permita coexistir con otros como una sociedad abierta.

La interculturalidad tiene implicancias políticas, jurídicas y educativas. Las políticas deben tomar en cuenta, como en el caso peruano, la pluri etnicidad y la segmentación regional que se suele señalar como un problema de centralización. Las jurídicas, que tiene en algunos una orientación del reconocimiento no solo del derecho consuetudinario, requiere del reconocimiento de los sistemas de valores, sin que necesariamente se asuma todas las normatividades, que por definición son particulares. Las consideraciones basadas en el conflicto tienen una perspectiva consensualista con implicancias todavía no del todo claras. En todo caso el pluralismo jurídico supone aceptar la existencia de formas jurídicas diversas, que no equivale necesariamente a caer en el relativismo filosófico. Las implicancias educativas son, probablemente, uno de los aspectos más difíciles de abordar por su mismo carácter relacional. No se trata solo de dar un valor a la “escuela” como tal, sino también de incorporar un syllabus que considere las relaciones constructivas como base de la sociedad donde los sujetos de la educación no solo aprendan y enseñen sino que produzcan y creen conocimiento.

La interculturalidad no rechaza necesariamente la razón instrumental, sino que la considera como tal, y se subraya la presencia de la razón dialógica donde el instrumento es un simple medio y no el fin. Cevazco (2000) por ejemplo, hablando de la modernización del Congreso en el Perú afirma que “hoy, las personas participan sin tener que votar cada cinco años. Y participan todos los peruanos, los que están dentro y fuera del país. El Parlamento tiene la posibilidad de poder contar con la opinión de las personas. De hecho, muchas de sus iniciativas son producto de la colaboración de gente que ni ustedes ni yo ni el Parlamentario hemos visto nunca” (p.83). sin embargo, la modernización no debe ser considerada como sinónimo de tecnología aunque su uso pueda facilitar la probable participación del ciudadano, o peor, sabiendo que su empleo requiere que todo individuo o grupo sepa que tiene la calidad de ciudadano, dotado de los mismos derechos y los mismos deberes. Por ello, la interculturalidad debe, y en todos los campos, adecuar los medios a los principios de interrelación argumentativa de los actores sociales

La interculturalidad a su vez supone el marco de la globalización; ésta es considerada como un proceso social complejo en el cual una determinada condición local trata de ampliar su identidad a otros espacios (De Sousa 1999:56), entremezclándose y articulándose con otras localidades, creando vínculos y espacios sociales distintos, a través de diversas formas de protagonismo social (Beck 1998:29), al mismo tiempo que van valorizando sus identidades locales, en la medida que van descubriendo y resolviendo sus conflictos internos y externos. La globalización,

de una parte, tiene aspectos vinculantes, pues ofrece posibilidades para generar espacios diversos, da oportunidades de revalorización de las partes y, de otra, permite a las comunidades locales entrar en un proceso de redefinición de sus propias identidades y buscar las mejores estrategias de interacción con los otros, con el propósito de permanecer abiertas al mundo y al mismo tiempo crear estrategias para entrar en relación con el mundo del otro.

En los procesos de globalización las localidades van relacionándose entre sí según las posibilidades y las voluntades de las diversas formas de vida (Robles 1996:88). Se tienden puentes de complicidad y hasta de intereses y posiciones. Pues, no todo lo que ofrecen las culturas locales es aceptado por las otras. En cierto sentido las culturas que entran en relación se necesitan mutuamente y están llamadas a vivir en simbiosis en un mundo “glocalizado” (Cf. Robertson 1992), renovada por una constante interacción de lo local con redes internacionales e internacionales (García 1990:265). Aunque la globalización aparezca con pretensiones hegemónicas es relativizada en la medida que las culturas particulares sostienen sus identidades como su autonomía y capaces de establecer nexos de formas culturales comunes.

Podemos resumir lo visto hasta aquí en el siguiente recuadro:

	ACULTURACIÓN	INCULTURACIÓN	INTERCULTURALIDAD
Definición	Imposición/resistencia de patrones culturales.	Introducción de patrones culturales en otra.	Intercambio y construcción de identidades plurales.
Agente	Conquistador/pionero	Individuo autónomo.	Sujeto interlocutor.
El otro	“No humanos”, sin historia, fetichistas o supersticiosos.	Sujeto social con elementos tolerables. Protagonista de su propio destino.	Actores plurales y fragmentados.
Finalidad	Civilización.	Modernización/ Progreso.	Desarrollo del ser humano
Objetivo	Integración/asimilación	Implantar mensaje.	Sociedad multicultural: abierta y tolerante.
Prioridad	Evolución: conversión e incorporación.	Atención de la dimensión social. Promoción humana.	Atención de la dimensión experiencial: intersubjetividad
Medio	Adoctrinamiento y ritualización masiva. Uso de la violencia.	Discurso y justificación en pequeños grupos. Uso de violencia simbólica.	Argumentación y Experimentación en grupos efímeros y reformulados.
Relación	Dominación/sumisión: historia/mito.	Sincretismo cultural en una sola historia.	Eclecticismo con pluralidad de historias.

A modo de conclusión

Los proyectos que hemos revisado son “modelos” de relación entre culturas. En ella están presentes diversos componentes que se encuentran en proceso de reformulación. ¿Cómo entender las relaciones interculturales en el escenario social peruano, de manera

multidisciplinaria? Por el momento, el escenario peruano sigue marcado por la diversas formas de localismos, que pugnan por un proceso –digamos- de “glocalización”, aunque de modo dispar pero irreversible. La influencia de las diversas lógicas como las del mercado, del estado y los medios de información inciden en este proceso. En cierto sentido las comunidades locales aunque se sienten favorecidas por los nuevos elementos que van de afuera, no dejan de sentirse amenazadas porque sienten que van perdiendo muchos elementos de su propia identidad. El cambio para muchos incluso es percibido como la pérdida de la imagen “local” y esto hace que muchas de las movilizaciones sociales estén bañadas por factores emocionales, donde el “otro” (externo) aparece casi siempre como la causa de sus males, y que puede llegar al extremo de considerarlo como su enemigo real. La cerrazón de los otros como la exclusión de los unos, son solo mecanismos de autoprotección y en ambos casos no contribuyen a construir elementos de complementariedad cultural y social.

Frente al sentimiento de amenaza se suelen desplegar diversas estrategias de resistencias y de protección, en muchos casos reforzando la tendencia al conservadurismo cultural local u organizacional, pero también pugnando por estar abiertos a las posibilidades de incorporar cambios en su estructura identitaria a través de la mejora de su infraestructura, el acceso a nuevos conocimientos, el reforzamiento de su autonomía, el reconocimiento de la diferencia y la valoración de los derechos como ciudadanos. En este proceso, los agentes o los actores van modificando sus propias percepciones y se van “acomodando” a las nuevas circunstancias. Se modifican los proyectos y se adecuan a estrategias.

Aunque los procesos de “glocalización” generan conflictos internos en las comunidades u organizaciones, éstas no se sienten aisladas del resto del mundo, en la medida que encuentran modo de solución a sus problemas, y ponen en consideración sus diversas dimensiones, generando mejoras en las condiciones de interacción en el seno interno, reformulando los sistemas de producción y haciendo de la educación un medio de crecimiento en valores y capacidades. Esto no quiere decir que la reformulación de la identidades se den de manera mecánica e inmediata, pues la formación de las identidades muchas veces se definen mejor en contraposición o frente a otros que las juzga, o se presenta, como diferente.

Por ello, las localidades o las organizaciones antes de tender a la autarquía o al conservadurismo están abiertas a recibir lo que consideran como beneficioso para su formación y recomposición integral. Los procesos de descentralización y desarrollo para estos pueblos no puede provenir exclusivamente desde las esferas externas sin tomar en cuenta la interlocución de la localidad. El mundo andino o las organizaciones sociales, por ejemplo, están abiertos, como en otros tiempos, a entrar en un diálogo con todos los interesados, aunque sin dejar de sentirse amenazados por la intensidad y la arrogancia de lo global.

Todo proceso intercultural, por tanto, debe tener la capacidad de expurgar los supuestos que están presentes en dichas relaciones, con el propósito de removerlos, renovarlos y superarlos concertadamente. Tal vez para considerar los procesos de interculturalidad se debería escuchar lo que decía don Angel en la novela del “Zorro de arriba y el zorro de abajo”: “Y métodos hay para manejar pero no para amoldar a tantos de diferentes naturalezas que vienen al puerto... Se

han hecho moldes y todos han reventado. ¿Quién, carajo, mete en un molde a una *lloqlla*? (Arguedas 1973:105).⁷ Vaya tarea la que hay que seguir haciendo en el Perú, si queremos que realmente no solo se modernice sino que además cada individuo sea considerado como persona.

Bibliografía:

AZEVEDO, Marcello de C.

1992 "Inculturación. Intuición y espíritu en el proceso evangelizador. La contribución del Padre Arrupe". En: *Testimonio*. 130, 56-66.

AQUÉZOLO, Manuel (Recopilador).

1976 *La polémica del indigenismo*. José Carlos Matiatégui y Luis Alberto Sánchez. Mosca Azul, Lima.

ANSIÓN, Juan.

1987 *Desde el rincón de los muertos. El pensamiento mítico en Ayacucho*. Gredes, Lima.

1994 "La interculturalidad como proyecto moderno". En: *Páginas* 129, 9-16.

ARGUEDAS, José María.

1973 *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Losada, Buenos Aires.

1987 *Formación de una cultura nacional indoamericana*. Siglo XXI, México.

ARNOLD, Simón Pedro.

1996 *La otra orilla. Una espiritualidad de la inculturación*. CEP, Lima.

1996^a "Identidades culturales y ciudadanía", en: *Inculturación* 1, 7-14.

BECK, Ulrich.

1998 *¿Qué es la globalización? Falacia del globalismo, respuestas a la globalización*. Paidós, Barcelona.

BELAUNDE, Víctor Andrés.

1983 *Peruanidad*. Fondo del Libro del Banco Industrial del Perú, Lima.

BOURDIEU, Pierre.

1996 *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Fontamara, México.

CAVASSA, Ernesto.

1990 "Vivir lo de Dios de otro modo: inculturación y fe". En: *Páginas* 106, 16-38.

7 Lloqlla en quecha significa aluvión (o huayco, río de lodo y piedras).

- CEVASCO, José.
2000 *El Congreso del Perú. Un modelo de modernización*. Ediciones del Congreso del Perú, Lima.
- COLEMAN, Daniel.
1996 *Inteligencia emocional*. Javier Vergara Editor, Buenos Aires.
- CHEUICHE, Antonio Do Carmo.
1988 *Evangelización de la cultura e inculturación del Evangelio*. CELAM, SEPAC. Bogotá.
- DAHL, Robert.
1993 *La poliarquía. Participación y oposición*. REI, México.
- DEGREGORI, Carlos Iván.
1994 "Dimensión cultural de la experiencia migratoria". En: *Páginas 130*, 18-29.
- ELLIOT, J.H.
1990 *España y su mundo, 1500-1700*. Alianza Editorial, Madrid.
- ESPINOSA, Luis Eugenio.
1997 "Los primeros pasos de la inculturación. De Lovaina a Roma", en: *Voces 10*, 133-151.
- ESTERMANN, Josef.
1998 *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Abya-Yala, Quito.
- ETXEBERRIA, Xavier.
2001 "Derechos culturales e interculturalidad", en: HEISE, María (Compilación y edición). *Interculturalidad: creación de un concepto y desarrollo de una actitud*. Programa Forte-Pe, Lima.
- FRASER, Nancy.
1997 *Iustitia interrupta. Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*. Universidad de los Andes-Siglo del Hombre Editores, Santa Fe de Bogotá.
- FOUCAULT, Michel.
1994 *Vigilar y castigar*. Siglo XXI, Madrid, 22ª Edición.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor.
1990 *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijabo-C.Nacional para la Cultura y las Artes, México.
- GARDNER, Howard.
1999 *Las inteligencias múltiples. Estructura de la mente*. FCE, Santa Fe de Bogotá.

GODENZZI, Juan Carlos.

2001 "Pedagogía del encuentro". En: *Heise* 2001.

GRILLO, Eduardo.

1989 "Cosmovisión andina y cosmología occidental moderna". En: PPEA-PRATEC. *Manejo campesino de semillas en los andes*. Lima, pp. 17-36.

GRUZINSKI, Serge.

1991 *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. FCE, México.

GUTIÉRREZ, Gustavo.

1979 *La fuerza histórica de los pobres*. CEP, Lima.

1988 "Mirar lejos". En: *Páginas* 93, 63-97.

1993 "Una Agenda", en: *Voces* 2, 119-130.

2000 "Desafíos de la postmodernidad". En: *Páginas* 162, 36-47.

HEISE, María; TUBINO, Fidel y ARDITO, Wilfredo.

1992 *Interculturalidad. Un desafío*. Caaap, Lima.

HEISE, María (Compilación y edición). *Interculturalidad: creación de un concepto y desarrollo de una actitud*. Programa Forte-Pe, Lima.

IRARRAZAVAL, Diego.

1996 "Buena Nueva inculturada", en: *Inculturación* 2, 33-46.

1998 *Inculturación. Amanecer eclesial en América Latina*. CEO, Lima.

KAHHAT, Farid.

1999 "¿Hacia el conflicto de las civilizaciones?", en: DEGREGORI, Carlos Iván, PORTOCARRERO, Gonzalo (Eds.) *Cultura y globalización*. Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú. PUC-UP-IEP, Lima, pp. 59-80.

LYOTARD, Jean-François.

1994 *La condición postmoderna*. Catedra, Madrid.

LUZBETAK, Louis.

1988 *The Church and cultures. New Perspectives in Missiological Anthropology*. Orbis Books, New York.

MARZAL, Manuel (Coordinador).

1990 *El rostro indio de Dios*. PUC, Lima.

1992 "Inculturación y diálogo interreligioso a la luz de la espiritualidad ignaciana", en: *Cuadernos de espiritualidad* 58, 5-24.

MATOS MAR, José.

1984 *Desborde popular y crisis del Estado*. IEP, Lima.

NANDY, Ashis.

1987 *Traditions, Tyranny, and Utopias. Essays in the Politics of Awareness*. Oxford University Press.

POUPARD, Paul.

1993 "Fe y cultura en las mutaciones de nuestro tiempo", en: *La cuestión social* 3, 278-291.

RATZINGER, Joseph.

1996 "Cristo, la fe y el reto de las culturas. ¿Es medio decir 'inculturación' o 'interculturalidad'? En: *Communio* 2, 152-170.

ROBERTSON, Roland.

1992 *Globalization: Social Theory and Global Culture*. Londres, Sage.

ROWE, John.

1964 "Ethnography and Ethnology in the Sixteenth Century". En: *The Kroeber Anthropological Society Papers* 30, Berkeley, California, pp.1.15.

SARTORI, Giovanni.

2001 *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Taurus, Madrid.

SANCHEZ BOTERO, Esther.

2000 "Reflexiones antropológicas en torno a la justicia y la jurisdicción especial indígenas en una nación multinacional y multiétnica", en: GARCIA, Fernando (Coordinador). *Las sociedades interculturales: un desafío para el siglo XXI*. FLACSO-IBIS, Quito, 57-84.

SCHREITER, Robert.

1992 "Inculturación: opción por el otro". En: *Amazonía Peruana*, tomo XI, N° 22; pp. 9-46.

SEIBOLD, Jorge.

1999 "Cuidadanía, transformación educativa e imaginario social urbano. La problemática actual de los valores ante el desafío de la regionalización y el impacto de la globalización", en: *Stromata* 55, 53-89.

SEN, Amartya.

2000 *Desarrollo y libertad*. Planeta, México.

SCHMITT, Carl.

1985 *El concepto de lo "político"*. Folios Ediciones, México.

TODOROV, Tzvetan.

2000 *La conquista de América. El problema del otro*. Siglo XXI, México, Undécima edición.

UGARTECHE, Oscar.

1996 “El mito de la globalización”, en: *Agenda Educativa* 4, 24-26.

UNESCO.

1983 *La culture clef du développement*. Unesco, París.

UNRISD.

1995 *Estados de desorden. Los efectos sociales de la globalización*. Londres.

Varios.

2000 Interculturalidad, en: *Voces del Tiempo* 35.

VARGAS LLOSA, Mario.

1976 *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. FCE, México.

WACHTEL, Nathan

1976 *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*.

Alianza Universitaria, Madrid.