

**Solo
vemos
lo que
miramos**

Sabine Pflieger



Universidad Nacional Autónoma de México

La presente obra está bajo una licencia de:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>



Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0)

This is a human-readable summary of (and not a substitute for) the [license](#). [Advertencia](#).

Usted es libre de:

Compartir — copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato

Adaptar — remezclar, transformar y construir a partir del material

La licenciente no puede revocar estas libertades en tanto usted siga los términos de la licencia

Bajo los siguientes términos:



Atribución — Usted debe dar [crédito de manera adecuada](#), brindar un enlace a la licencia, e [indicar si se han realizado cambios](#). Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciente.



NoComercial — Usted no puede hacer uso del material con [propósitos comerciales](#).



CompartirIgual — Si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la [misma licencia](#) del original.

Esto es un resumen fácilmente legible del:
texto legal de la licencia completa

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.



CAPÍTULO II

**Desde la cultura hacia la identidad
enculturada y la intercultura**

Identidad y complejidad social

Se puede abordar el tema de la identidad desde múltiples ángulos distintos; desde la literatura, la filosofía, la psicología o la antropología y la sociología (Baumann, 2005; Hall, 2003; Marcús, 2005). Hacerlo desde la teoría de la complejidad (Morin, 2004; Bastardas, 2010) brinda ciertas ventajas sobre acercamientos más lineares para comprender que la construcción de la identidad depende de múltiples factores, tanto internos como externos a un individuo.

La identidad es una estructura emo-cognitiva emergente (Barsalou, 2008: 248) de un sistema multi-agencial complejo, abierto, disipativo y dinámico en una situación sociocomunicativa.

Quizá resulte a primera vista foráneo hablar de la identidad como un «sistema» multi-agencial complejo porque puede convenir la impresión de que no se toman en cuenta los pensamientos, los sentimientos y los procesos de un ser humano por obtener una identidad distintiva e individual. Pero si entendemos el ser humano como la expresión de «una totalidad organizada de elementos heterogéneos interrelacionados» (Rodríguez Zoya/Aguirre, 2011: 4), se nos abre la posibilidad de comprenderlo como una entidad socio-compleja en la que muchos elementos y muchas relaciones se encuentran en una constante interacción, en un constante diálogo. No solamente hay una interacción de los elementos internos del cuerpo como los procesos a nivel celular o cognitivo (*biocomplejidad*, cfr. Marcos, 2009), sino también hay una interacción constante entre el ser humano y su entorno, siendo este tanto físico como social. Por *sociocomplejidad* (Bastardas, 2010) se entiende el cúmulo de las relaciones del ser humano a nivel físico, esto es, como interactúa el individuo con su entorno, el espacio que habita y como se construye emocional y culturalmente.

La sociocomplejidad también indaga sobre la intersubjetividad, es decir, cómo el sistema humano establece las relaciones con otros seres humanos, y con ello construye roles, arquetipos y re-

Solo vemos lo que miramos

presentaciones en general y de manera particular. Esto, en consecuencia significa, que para analizar la construcción de la identidad no se pone el peso epistemológico-metodológico sobre el individuo, si no se indaga sobre el individuo en sociedad y marcado por su entorno en el que se construye sociocognitivamente.

Si entendemos a la identidad como un fenómeno complejo emergente del sistema humano, nuestro análisis forzosamente tiene que incorporar nociones como la *corporeidad* del individuo (*embodiment*, Weiss/Faber, 1999) y su *cognición social* (Abrams/Hogg, 1999) mediada por la *narrativa* como una forma básica de organización del discurso social (Pfleger, 2015) lo que nos pone en condiciones de entender estas relaciones complejas del intercambio entre la corporeidad de un individuo y su entorno físico, la interacción entre su biología y su enculturación y cómo todo lleva a un sistema simbólico de representación de enorme complejidad social (Bastardas, 2000).

El ser humano es un sistema complejo que en todo momento actúa simultáneamente de manera biológica, psicológica, sociológica y racional-lingüística.

No podemos, por tanto, separar artificialmente las instanciaciones lingüísticas de la totalidad de las acciones que suceden en el ser humano y en su entorno. Constantemente, el ser humano actúa e interactúa dinámicamente con los estímulos que le ofrece este entorno. Es un proceso en el cual tiene que estabilizar permanentemente su integridad como individuo y como sistema en su totalidad, y al mismo tiempo tiene que ofrecer un punto de apertura hacia otros individuos en su entorno inmediato o lejano.

Identidad como constructo sociocultural

La identidad no es solamente un constructo individual, también depende del entorno social, del grupo o de los grupos a los cuales pertenece un individuo determinado. Solamente si se da una siner-

gia de muchas mentes (Donald, 2001) estamos posibilitados para entender y modelar nuestro entorno y con ello también entender las creencias, emociones y las representaciones de nuestra identidad y de la otredad de nuestros congéneres.

La construcción de una identidad es entonces primeramente social. Se forma en una cognición y un lenguaje distribuidos (Hutchins, 2006; Froese/di Paulo, 2010, 2011; Cowley, 2006) entre todos los miembros de una comunidad determinada. Solamente así se configuran los modelos conceptuales identitarios para los integrantes de la comunidad (*p.e.* roles y el lugar en la jerarquía social) y se fijan esquemas y modelos comportamentales dentro del grupo que a su vez establecen categorías como la distancia social o la jerarquía. Estos modelos se perpetúan y socializan en representaciones, rituales y prácticas sociales que tienen como resultado una determinada configuración social en la que el individuo se inserta, tomando su lugar y formando su identidad (Abrams/Hogg, 1999). Por supuesto, cada individuo, por la naturaleza de su experiencialidad propia, matizará, construirá y consolidará una versión identitaria específica de los patrones identitarios sociales que lo rodean. Abrams y Hogg (1999: 15) observan con respecto a la construcción de una identidad basada en un sustento sociocomplejo:

the relative stability of social environments and social norms combines with self-categorization and self-regulation to confer both continuity and flexibility in self-conception and behavior in terms of social category membership.

En consecuencia tenemos que hablar de la identidad como algo construido *con el otro y frente al otro* (Pfleger/Steffen, 2012). La construcción de la identidad siempre depende también del reconocimiento del otro como un agente sociocognitivo con el que tengo que regular la interacción en términos de *alteridad* y de *aliedad*. La identidad depende de un «otro» que nos hace ver diferencias y similitudes pero a través del cual también nos vemos reflejados.

Solo vemos lo que miramos

«La interacción *con el otro* y la interacción *frente al otro* generan los patrones de identificación necesarios para que tanto el individuo como el grupo se den una imagen de sí mismo» (Pfleger/Steffen, 2012: 9). De ahí se va construyendo una conciencia sobre el yo que en parte importante se da a través de la relación con otros que el individuo percibe como iguales a sí mismo, por un lado, y con aquellos que se perciben como diferentes, por el otro. Sin embargo, la convergencia nunca es absoluta porque al mismo tiempo el individuo emplea recursos lingüísticos para distinguirse dentro de su propio grupo.

Por consiguiente, es importante señalar que la identidad no solo es producto de los elementos compartidos con otros miembros de la comunidad sino que depende, sobre todo, de la interacción entre agentes en una situación sociocognitiva determinada que regulará los procesos de convergencia y divergencia.

Para poder entender quiénes somos y cómo vemos el mundo y a los demás, tenemos que poner atención sobre estos procesos reguladores en la situación enculturada.

La identidad en el espacio comunicativo, relacional e identitario (ecri)

La construcción de la identidad es fundamentalmente *relacional* y se da entre agentes en un espacio compartido con y frente a un otro. Todos interactuamos constantemente en un *espacio comunicativo, relacional e identitario* (ECRI, Pfleger, 2015).

Los individuos se encuentran permanentemente en la necesidad de construir(se) en una construcción conceptual-simbólica y espacial-temporal. Es un espacio simbólico en el que mínimamente dos agentes cognitivos asignan significaciones, re-significaciones y actualizaciones a esquemas codificados culturalmente. El ECRI es un espacio de intercambio regulador entre diferentes agentes y sus representaciones sobre el trasfondo de una realidad sociocultural dada.

El carácter del espacio comunicativo relacional es flexible en su estructura interna y no basado en categorías rígidas. Está abierto para que salgan agentes o ingresen otros. Con ello, las configuraciones identitarias que se generan tienen un valor «líquido» (Baumann, 2000), esto es, hay un constante movimiento y una alta fluctuación de los elementos que determinan la configuración identitaria.

Las instanciaciones discursivas y semióticas de un ECRI ponen de manifiesto la construcción autoidentitaria y heteroidentitaria de los actores involucrados. Pero dada la complejidad social de las interacciones, únicamente se pueden observar características más sólidas o más duraderas de la construcción identitaria en una perspectiva transversal, manifiestas en instanciaciones discursivas-semióticas y en los posicionamientos de los agentes en el continuo espacio-temporal.

La identidad se construye por medio de una serie de procesos comunicativos y de marcos lingüístico-culturales destinados a crear o fomentar las deseadas relaciones entre los actores sociales. El ECRI es un espacio de encuentro e intercambio constante que gira alrededor de un esquema conceptual de fondo. Podemos hacer uso de la imagen de una plaza pública con diferentes actores que intercambian perspectivas, ideas y posiciones sobre un determinado tema. Las personas no se encuentran en un punto fijo de la plaza, deambulan, hay encuentros y desencuentros con otros actores; recién llegados traerán nuevas informaciones, otros se marcharán después de sus intervenciones. El discurso y los conceptos están en constante movimiento y cambio. Los que fueron intervenciones singulares pueden tomar un carácter enormemente complejo con el paso del tiempo o se abandonan algunos de los temas, favoreciendo a otros.

Epistemológicamente, el espacio comunicativo relacional parte de varios supuestos de fondo, originados tanto en la lingüística cognitiva (Boroditsky, 2010; Andrews, 1998) como en la psicología y los estudios sobre las relaciones humanas:

Solo vemos lo que miramos

- a) La comunicación, en sentido de interacción simbólica-lingüística sirve, en primer lugar, para significar relaciones sociales (Chomsky/Fitch, 2002).
- b) Significar un hecho sociocultural relaciona a las personas de un grupo o una comunidad de práctica en determinadas constelaciones y dinámicas que generan nuevas perspectivas para la agentividad, así como para las nociones sobre identidad y alteridad en el grupo.
- c) Los mensajes no solamente transportan información sobre el contenido, sino también sobre las relaciones entre diferentes actores.
- d) Las conceptualizaciones y significaciones dentro del ECRI obedecen a parámetros cognitivos generales e implican procesos de reducción de rasgos, simplificación de cadenas causales y generalización de hechos sociales de fondo.
- e) El espacio comunicativo, relacional e identitario puede tener una emergencia espacial-conceptual muy compleja, a partir de una estructura cognitiva (esquema) simple de fondo.
- f) La temporalidad del espacio comunicativo, relacional e identitario es limitada.

El ECRI se construye temporalmente sobre un esquema, como unidad de representación del mundo (Arbib, 2008) que, a su vez, está inserto en una red coherente de otros esquemas conceptuales que configuran un modelo de la realidad circundante de la identidad, de la alteridad y de la aliedad. El aspecto del mundo de las experiencias o la *experencialidad* (Endress/Renn, 2002) compartida es vital para el esquema conceptual de fondo, porque sin ella los actores no pueden vincularse entre sí. Las interpretaciones, tanto individuales como sociales, dependen de patrones socioculturales compartidos y vividos en la comunidad, y de esquemas generales de la experiencia humana (por ejemplo, *amor* o *guerra*) así como de la historia de vida (*nacimiento*, *muerte*, *fortuna*, *desgracia*, para nombrar solamente a algunos).

Sin la familiaridad experiencial con un esquema conceptual no se pueden construir las interpretaciones individuales y sociales de la realidad circundante y, en consecuencia, el esquema es invalidado para su función de anclaje en los procesos e intercambios discursivos para la construcción de la identidad.

Los esquemas sobre los que se construye un ECRI están enculturados. Aunque existan esquemas muy generales que se reconocen transversalmente en muchos grupos, cada grupo produce una variante particular que lleva a patrones culturales distintivos que regulan la interacción. Con ello, la identidad de cada grupo está enculturada y personalizada por el individuo dentro de un grupo determinado.

La identidad enculturada

Hay que distinguir claramente dos procesos en la construcción de la identidad: la enculturación y la personalización (Coloma, 1993). Es decir, que mediante el proceso de socialización el sujeto recibe unos contenidos culturales específicos que son necesarios para su desarrollo y para su aprendizaje social como persona. Aprende esquemas y modelos culturales y todas las relaciones que establece con los demás contribuyen a la construcción de su identidad. A lo largo del aprendizaje social va personalizando los esquemas culturales y forjando una identidad individual.

Nuestra identidad es enculturada y, a diferencia de otros seres vivos, no estamos restringidos a reaccionar exclusivamente a los estímulos y las percepciones de nuestro entorno (*solipsismo*, Ayala 2003). Somos agentes cognitivos con la capacidad de modelar nuestro mundo de manera eficiente, incidiendo en él. La cultura de muchos, o estar enculturado en un grupo, produce un sistema semántico que se encuentra en la base de nuestra cognición y conecta las partes emocionales, psicológicas, las racionales, las perceptuales y las motrices para construcciones simbólicas complejas. La personaliza-

Solo vemos lo que miramos

ción de la enculturación nos convierte en representaciones individuales de esta colectividad enculturada. Merino (2004: 55) afirma que ambos procesos están interrelacionados porque:

una colectividad de individuos [desarrolla] sentimientos de pertenencia a un grupo determinado con unas características definidas, lo cual les va a permitir identificarse a ellos mismos como grupo y diferenciarse de otras colectividades.

Nuestro entendimiento del mundo depende de una enculturación de la mente, con lo cual podemos afirmar que la cultura es un sistema estructurante de la misma. No es algo dado *a priori* en la arquitectura mental, pero a través de los diversos procesos del aprendizaje social, de actitudes de cooperación y de un comportamiento prosocial constante, el sistema cultural se va imprimiendo en la mente y modela definitiva e irreversiblemente como miramos al mundo y a los demás.

Así, cada nuevo ser humano se inserta en la comunidad en la cual nace y aprende sus reglas y normas, sus comportamientos, creencias y valores. En el transcurso de su aprendizaje social la mente se deformará, transformará y adquirirá una enculturación distintiva, esto es, una estructura semántica distintiva para relacionarse con el entorno y los demás. El ser humano es «guiado por esquemas culturales por sistemas de significación históricamente creados en virtud de los cuales formamos, ordenamos, sustentamos y dirigimos nuestras vidas» (Harris 1977: 38).

No estamos condenados a operar de manera análoga como todos los demás seres vivos, nuestro modo simbólico nos permite transgredir las limitaciones de la mente individual y la programación determinista de un aprendizaje exclusivamente perceptual. Somos mentes híbridas: somos tanto biológicos como culturales. La cultura fomenta el desarrollo dinámico de modelos mentales que se perpetúan a través de diferentes actores sociales como hermanos, amigos, padres y profesores, así como a través de insti-

tuciones y normas explícitas e implícitas. La cultura inserta al ser humano en su entorno en una relación que se redefine, re-evalúa y actualiza constantemente a lo largo de nuestra vida. La cultura nos permite encontrar patrones para explicarnos objetos, relaciones y eventos en el entorno. La cultura o mejor dicho, la enculturación explota al máximo nuestro potencial cognitivo (Donald, 2001).

Se requiere de conciencia, de atención, de creatividad, de múltiples y variadas experiencias, de emociones y de constantes relaciones con los portadores de la cultura. Solamente así se genera esa compleja red de símbolos que nos permite crear un universo paralelo al mundo real.

La capacidad simbólica se genera culturalmente o para decirlo en palabras de Donald «*we acquire our symbolic skills from the outside in*» (2001: 252). Tenemos una identidad enculturada.

La enculturación sociocognitiva genera, entre diferentes agentes, un marco conceptual consensuado con el resultado de que la base semántica sea independiente del lenguaje. Esto provee muchas ventajas para el procesamiento de situaciones comunicativas. Los eventos recurrentes de nuestra experiencialidad diaria no requieren de un esfuerzo mental grande para entenderlos y adaptar nuestro comportamiento. La base semántica de significación enculturada nos provee con modelos y guiones de acción suficientes que se encuentran «listos para ser puestos en acción». El lenguaje surge en la situación social para transportar o instanciar estos modelos y guiones culturales posibilitando la interacción social de manera fácil y expedita. Mediante el lenguaje simulamos la mente del otro y podemos compartir experiencias sobre una base semántica enculturada. El lenguaje no es otra cosa que el dispositivo cultural más poderoso que tenemos (Donald 2001: 281).

La estructura semántica es parte de la estructura cognitiva general y subyace a cualquier expresión lingüística. No siempre tenemos un acceso consciente a esta enculturación. La mayoría de los conceptos culturales con los que operamos en nuestra vida cotidiana son tácitos, implícitos y socializados mediante miles de interac-

Solo vemos lo que miramos

ciones y experiencias a lo largo de nuestras vidas en un grupo determinado. Accedemos a ellas por medio de las expresiones lingüísticas para facilitar la relación con otros miembros de nuestro grupo. De manera consciente solamente accedemos a una pequeña parte, similar a la punta de un *iceberg*¹ en la que se encuentran todos los comportamientos visibles, costumbres observables o manifestaciones culturales percibibles. Así, podemos ver que los chinos comen con palillos, los alemanes respetan religiosamente a la luz roja del semáforo o que los mexicanos se saludan de beso. Pero la mayor parte de la enculturación de este *iceberg* semántico está por debajo del agua, o en términos cognitivos, la mayor parte de los patrones culturales semánticos (Altmayer, 1997) se encuentran inaccesibles a la conciencia, están «*entrenched*» (Barsalou, 2000) o arraigados. Estas partes atañen a los valores, creencias, las formas de pensar, y los modos de realizar acciones y rituales con un gran valor emocional y psicológico para un individuo en una comunidad. Aquello que está arraigado no solamente es mucho menos visible o accesible, sino también es mucho menos movable y dinámico.

Nuestra mente no genera el mundo visual, pero sí un mundo cultural (Donald, 2001) y, por ende, nos construye una base sólida para una identidad enculturada o una identidad cultural.

La identidad cultural entonces consiste de un cúmulo de esquemas culturales muy arraigados, tanto sociales como individuales, que nos proveen con un sentido de quiénes somos y a dónde pertenecemos. La cultura es el contenedor de almacenamiento perfecto y eficiente para garantizar una riqueza interaccional exitosa.

La enculturación de un individuo le facilita la interacción con otros. A través de la socialización y codificación en lenguaje, los «paquetes culturales» posibilitan una comunicación eficiente con los demás. En toda interacción verbal o no verbal activamos un esquema identitario de fondo. Cada individuo participa en la generación y perpetuación de los contenidos culturales de su grupo hacia un

¹ <https://www.languageandculture.com/el-iceberg-cultural>.

mundo cultural que sirve para entender y decodificar el mundo real circundante. La identidad cultural es el resultado de un proceso de construcción sociohistórico y de una socialización compleja con un número de estrategias, tales como el aprendizaje, la mimesis cultural y el comportamiento prosocial con el fin de enculturar cada «nueva» mente en un grupo determinado. El lenguaje es la expresión más poderosa de y para estos procesos. El lenguaje toma su significación desde la enculturación. «*Language piggybacks on culture*» (Donald, 2001: 280).

Interculturalidad

La identidad o las identidades hoy día están cada vez menos sujetas a nociones rígidas como identidad racial, identidad nacional o identidad lingüística (Baron-Cohen, 2003). La identidad moderna es *líquida* (Giddens, 1991; Baumann, 2005) y transgrede frecuentemente las limitantes territoriales artificialmente concebidas en siglos anteriores (*cf.* capítulo I).

Los medios de comunicación modernos, desde *Facebook* hasta *Whatsapp*, nos permiten construir comunidades de práctica más allá de los límites territoriales en los que nos movemos, la Internet y el aprendizaje masivo (MOOC) forman grupos en torno a intereses compartidos, indistintamente de la lengua original que hable el individuo, o la procedencia que tenga. Aunado a ello, el siglo XXI promete ser el siglo con mayor movimiento migratorio en la historia de la humanidad (fuente: ONU).

La identidad se sustrae cada vez más de las nociones sociológicas deterministas de antaño. Y más que responder a lengua o nación, la identidad se construye y configura en múltiples discursos, algunos complementarios, algunos heterogéneos, pero todos pieza de esta configuración simbólica que llamamos identidad.

Dada la íntima relación de la manifestación lingüística con la construcción de la identidad en situaciones enculturadas particulares,

Solo vemos lo que miramos

era solamente cuestión de tiempo para que se generaran preocupaciones epistemológicas para estudiar aquellas situaciones en las que individuos de lenguas-culturas diferentes entran en un contacto y, en consecuencia, necesitan resolver su negociación identitaria (Norton, 2000; Pavlenko & Blackledge, 2004; Austin-Millán, 2004). Un parámetro para estos estudios, quizás el más importante, sigue siendo el grado de *disimilitud* (Asunción-Lande, 1988: 182) entre los grupos y agentes humanos en contacto. Los ejes de estudio siguen siendo los conceptos antropológicos de *raza*, *etnia*, *nación*, *lengua* (Alsina, 1999). Los estudios de la *comunicación intercultural* o *interculturalidad* (Alsina, 2003) nacen con la idea de fomentar contactos culturales de un modo horizontal y sinérgico para favorecer el diálogo y la integración de agentes enculturados de manera distinta.

Hace cincuenta años surgen los primeros estudios sobre el contacto entre diferentes culturas, todos ellos muy centrados en el potencial conflictivo de estos encuentros que se define como un choque cultural (Oberg, 1960). Desde entonces hemos tenido un desarrollo constante de movimientos poblacionales y de nuevas formas de convivencias entre personas y culturas y el choque cultural ya no abarca todas estas situaciones. Con este nuevo trasfondo, se acuerda que toda relación entre culturas se defina como una *relación intercultural* que no siempre estará carente de conflictos, pero también guarda un enorme potencial para generar nuevas comunidades que trascienden los conceptos limitantes como frontera, raza, etnia o género.

Todo tiene su origen en el interés por documentar las diferencias culturales, visibles en prácticas divergentes, en áreas disciplinares de la antropología, sociología o la lingüística, mediante estudios de corte etnográfico. Pero en el marco de una mayor movilidad de personas y mercancías, el interés de los estudios se mueve hacia el potencial comercial y económico de las relaciones interculturales y da pie a estudios más formativos que descriptivos. Es el inicio de un

nuevo campo de estudio para la formación y preparación de individuos en un mundo cada vez más móvil y global. La UNESCO (2009: 46) formula la preocupación por la interculturalidad en el mundo de esta manera:

El encuentro intercultural depende de la superación de las resistencias propias, reconociendo nuestro etnocentrismo o hasta racismo, e iniciar el descubrimiento de la posibilidad de decisiones existenciales radicalmente diferentes.

Claramente se ve al encuentro intercultural como algo que hay que planificar y para el cual hay que prepararse. Se entiende que un encuentro intercultural no es automático. Esto porque la interculturalidad no es una condición emergente *per se* del sistema humano. El ser humano principalmente está capacitado para la interacción con otros seres humanos enculturados de la misma manera.

La enculturación de la mente, tal como la discutimos con anterioridad en este capítulo, produce una sensación de colectividad para cimentar a aquellos grupos que trabajan en colaboración y cooperación. La cultura es un sistema estructurante de la mente para que un ser humano se inserte a la comunidad en la que nació. La interculturalidad, por el contrario, es un concepto académico que se refiere a algo que hay que aprender de manera consciente para estar en condiciones de interactuar con personas de otro entorno y de otra identidad. En este sentido, la interculturalidad constituye realmente un área de estudio difícil de definirse, porque se ubica siempre entre, al menos, dos sistemas culturales y abarca un sinnúmero de modelos culturales divergentes. Y hay muchos acercamientos metodológicos pero no existen fórmulas o lineamientos claros de qué es lo que puede convertir a una persona en alguien interculturalmente capacitado.

Lo que queda claro es que *ver* las diferencias y similitudes culturales no es suficiente. Un contacto de identidades enculturadas

Solo vemos lo que miramos

de diferente manera implica siempre *mirar* la multiplicidad de formas de vida de los grupos sociales. Asimismo, obliga a *mirarse* a uno mismo, implica reconocernos con una forma de vida distinta al otro y entender la función social de cultura.

Pero la mayoría de los estudios no se centran en la particularidad y los mecanismos regulatorios de la situación comunicativa etiquetada como intercultural. Se sigue centrado en el individuo con la finalidad de cambiar en este la enculturación socializada y agregándole o cambiándole modelos y guiones enculturados. En consecuencia definió a la interculturalidad como una «competencia» (Hymes, 1971), algo que se puede aprender mediante el «entrenamiento» de situaciones comunicativas con identidades enculturadas de manera distinta. Esta idea atractiva de que se pueden aprender contenidos culturales tal como se aprenden otros conocimientos académicos ha generado en las últimas dos o tres décadas una explosión de propuestas didácticas, sobre todo en la enseñanza en lenguas extranjeras (Sánchez Pérez, 2005; Harrison, 1990) con la idea de formar a generaciones de alumnos una visión más amplia de la cultura de la cual estudian una lengua.

Todas las propuestas buscan transmitir competencias específicas con la finalidad de obtener un grado de comunidad compartida por personas provenientes de comunidades distintas. El problema radica en que el contacto entre estas dos (o más) identidades enculturadas de manera distinta no se puede partir de una base semántico-cultural en común, no se puede recurrir a modelos y guiones compartidos para negociar los significados de la interacción. La negociación intercultural no tiene las mismas estrategias de la negociación del significado con un agente de un entorno culturalmente similar, y se requiere, en consecuencia, de muchas otras habilidades como *la tolerancia, el respeto o la capacidad del cambio de perspectiva* para que la relación comunicativa resulte exitosa.

Aún si se domina la lengua del otro agente, no se puede asegurar el éxito de la interacción. La lengua instancia en cada agente sus

patrones culturales particulares, pero no permite un acceso consciente a aquellos elementos culturales que se encuentran cognitivamente muy arraigados (lo que está debajo de la superficie del agua en la metáfora del *iceberg* cultural).

El lenguaje puede sugerirnos que hay una cierta universalidad de patrones culturales, pero es engañoso, ya que lo instanciado en el lenguaje casi siempre se refiere a aquellas partes de la cultura que se encuentran visibles. En la superficie pueden aparecer estructuras muy universales y encontramos muchas similitudes entre diferentes lenguas: hay verbos transitivos en español y en alemán o hay estructuras para expresar una voz pasiva en inglés y en francés. Pero partir de una estructura lingüística e inferir ahí similitudes resulta ser un reduccionismo indebido. Porque cuando nos encontramos frente a aquellos elementos de las categorías abiertas de la estructura semántica de fondo constatamos que no son universales y en el contacto de dos (o más) identidades culturales es precisamente esta estructura semántica de fondo que obstruye el acceso a toda enculturación que se encuentra inaccesible de manera consciente.

Categorizamos el mundo a través de patrones culturales que nos imprime nuestra cultura específica. Miramos el mundo por los ojos de nuestra lengua, que no significa otra cosa que expresamos el mundo de acuerdo a nuestros patrones culturales socializados. La lengua nos genera una *weltanschauung*. Wilhelm von Humboldt (citado en Valverde, 1995: 32), uno de los representantes más importantes del relativismo lingüístico, lo formula así:

el principio que domina la totalidad del lenguaje es la articulación; su cualidad más importante es la disposición fácil y consistente, pero que presupone los elementos simples y en sí mismos inseparables. La esencia del lenguaje consiste en moldear el material del mundo fenoménico para darle la forma de pensamiento.

Solo vemos lo que miramos

Es innegable que la lengua guarda un vínculo estrecho con el sistema cognitivo cultural y podemos afirmar, en este sentido, que la adquisición de una segunda lengua siempre promueve una cierta adquisición de la cultura (Hamers/Blanc, 1989).

Pero para la adquisición de los modelos y guiones culturales específicos de otra identidad enculturada podría requerir toda una vida, y, dependiendo de la edad de aprendizaje, nunca lograrse del todo.

Lo que es necesario es una comprensión más profunda de lo que es interculturalidad, como aplicar el concepto a la situación comunicativa y qué lugar puede ocupar dentro de un programa de estudio, sea este vinculado al aprendizaje de una segunda lengua o no.

Para iniciar, sería útil entender que la interculturalidad constituye un valor transversal porque no está ligado a un campo de conocimiento en específico, sino transgrede las fronteras de las disciplinas y las permea al mismo tiempo, y con mayor razón necesitamos desprender a la interculturalidad del entrenamiento puntual de situaciones comunicativas.

Una *educación para la interculturalidad* (cfr. capítulos 3 y 4) debería enseñarse a la par con *La educación para la salud, la educación ambiental, la educación moral y cívica, la educación para la paz o la educación para la igualdad entre sexos*. Las estrategias didácticas de enseñanza para un valor transversal necesariamente requiere de otro enfoque y de contenidos adicionales, tales como:

- a) La información constante sobre el valor, su sentido y razones.
- b) El estímulo para hacer algo, para comportarse de determinada manera.
- c) El descubrimiento personal del valor.
- d) La introspección (reflexión y análisis de los propios sentimientos y reacciones frente a un valor, los motivos de su aceptación o rechazo).

- e) La imitación, propuesta de modelos, el ambiente, la vivencia del valor en la comunidad educativa.
- f) La experimentación o práctica activa, consciente y libre.
- g) La tecnificación, es decir, cómo se adquiere, cultiva y desarrolla.
- h) La confrontación: poner en situaciones que obliguen a reaccionar frente a un determinado valor.

En el orden práctico, tenemos que apostar por reconocer el mundo como un espacio globalizado que es local a la vez, haciendo valer el hecho que la identidad se da en la pluralidad cultural y que el futuro de la humanidad, por tanto, depende de la solidaridad entre mundos reales que se respetan, esto es, de una humanidad solidaria conviviente en muchos mundos.

Se necesitan enseñar desde *habilidades cognitivas* que atañen el conocimiento y la consciencia de la propia cultura y de otras, *habilidades afectivas* que propician la manifestación de emociones positivas y el control de las negativas y *habilidades comportamentales* que abarcan las habilidades verbales y no-verbales que determinan la capacidad de adaptación a una situación o contexto cultural.

En el siguiente capítulo exploramos más a fondo algunos aspectos de la enseñanza de interculturalidad en la educación superior.