



Estudos Ibero-Americanos

ISSN: 0101-4064

ISSN: 1980-864X

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Sarmiento, Clara

Interculturalidad y multiculturalidad en las humanidades: entre política y ciencia

Estudos Ibero-Americanos, vol. 44, núm. 2, 2018, Mayo-Agosto, pp. 380-392

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

DOI: 10.15448/1980-864X.2018.2.28532

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=134657550015>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UAEM  
redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

## Interculturalidad y multiculturalidad en las humanidades: entre política y ciencia

*Interculturalidade e multiculturalidade nas humanidades: entre política e ciência*

*Interculturalism and multiculturalism in the humanities: between politics and science*

Clara Sarmento\*

**Resumen:** Este artículo aborda el concepto de la interculturalidad en las humanidades como movimiento, comunicación y dinámica, con el propósito de discutir sus consecuencias pragmáticas en el mundo académico y la sociedad. Nos proponemos examinar algunas prácticas y estrategias de interacción cultural, en su movimiento perpetuo, en una indefinición peligrosa pero estimulante de límites. En la diversidad cultural contemporánea, pasado y presente, global y local, convergen en el análisis de conceptos y objetos estrechamente relacionados con transformaciones políticas, económicas, sociales y culturales en curso. La investigación científica es también un área de intersecciones, de traducción cultural permanente, es decir, de reinterpretación, de reposicionamiento de los símbolos y signos dentro de las jerarquías existentes. Esta reflexión sobre la interculturalidad en las humanidades favorece interpretaciones contextualizadas que, en su incertidumbre, producen nuevas hipótesis, teorías y explicaciones.

**Palabras clave:** Interculturalidad; Multiculturalidad; Poder; Diversidad; Epistemología; Traducción.

**Resumo:** Este artigo aborda o conceito de interculturalidade nas humanidades enquanto movimento, comunicação e dinâmica, com o objetivo de discutir as suas consequências pragmáticas no mundo acadêmico e na sociedade. Pretendemos examinar algumas práticas e estratégias de interação cultural, no seu movimento perpétuo, numa indefinição tão perigosa quanto livre de fronteiras. Na diversidade cultural contemporânea, passado e presente, global e local, convergem na análise de conceitos e objetos estreitamente relacionados com as transformações políticas, econômicas, sociais e culturais em curso. A pesquisa científica também é uma área de interseções, de tradução cultural permanente, isto é, de reinterpretação, de reposicionamento de símbolos e sinais dentro das hierarquias existentes. Essa reflexão sobre a interculturalidade nas humanidades favorece interpretações contextualizadas que, na sua incerteza, produzem novas hipóteses, teorias e explicações.

**Palavras-chave:** Interculturalidade; Multiculturalidade; Poder; Diversidade; Epistemologia; Tradução.

**Abstract:** This article discusses the concept of interculturalism in the humanities as a movement, communication and dynamics, in order to analyze its pragmatic consequences in academia and society. We propose to examine some practices and strategies of cultural interaction, in its perpetual motion, in a dangerous but stimulating uncertainty of limits. In contemporary cultural diversity, past and present, global and local converge in the analysis of concepts and objects closely related, to economic, social and cultural ongoing political transformations. Scientific research is also an area of intersections, of permanent cultural translation, ie, of reinterpretation, of repositioning of symbols and signs within existing hierarchies. This reflection on interculturalism in social studies favors contextualized interpretations that, in its uncertainty, produce new hypotheses, theories and explanations.

**Keywords:** Interculturalism; Multiculturalism; Power; Diversity; Epistemology; Translation.

---

\* Doctorada en Cultura Portuguesa, directora del Centro de Estudios Interculturales del Politécnico de Porto, Portugal.

## Introducción

Este artículo se enfoca en el concepto de *interculturalidad* (ABDALLAH-PRETCEILLE, 2006; IBANEZ; SAENZ, 2006; COSTA; LACERDA, 2007; SARMENTO, 2010; DERVIN; GAJARDO; LAVANCHY, 2011) como movimiento, comunicación, dinámica, encuentro entre culturas, con el propósito de discutir sus consecuencias pragmáticas en la academia y sociedad. Los objetivos de este artículo son tan científicos como políticos porque el *intercultural* se posiciona en la junción entre conocimiento y política (DERVIN; GAJARDO; LAVANCHY, 2011, p. 1). La viaje intercultural contemporánea es una viaje global, una circunnavegación fomentada por la velocidad de las nuevas tecnologías y este concepto de intercultural garante todas las llegadas y partidas, la transmisión y recepción de información que está implícito en la comunicación, en la diversidad y en el transito que el prefijo “inter” sugiere. El transito intercultural ha estado siempre presente, desde el diálogo intercultural perverso del colonialismo hasta la heteroglossia cultural actual de la internet. Este es el motivo por lo que proponemos la examinación de las motivaciones, características y regulaciones de las interacciones culturales en su perpetuo movimiento, desprovisto de barreras espaciales o temporales, en una peligrosa pero estimulante indefinición de límites. Las practicas normativas de la pesquisa moderna en el vasto campo de las Humanidades ya no privilegian relaciones de permanencia, en detrimento de las relaciones de movimiento, una perspectiva que ha cambiado como resultado de las interminables movilidades que circulan por el mundo hoy, construidas y mediadas en múltiples formas. Como afirma Stuart Hall (1994), las nociones de pertenencia y patria han sido reconceptualizadas en contextos de migración, desterritorialización, diáspora, virtualidad, digitalización y otras características del mundo globalizado, tornando aún más pertinente el concepto de Hall de que las identidades culturales no son fijas pero fluidas; no son dadas per, sí, pero sí, realizadas.

De esta forma se ultrapasa la primera barrera para el tránsito intercultural – la frontera creada por el propio concepto de cultura – evitando la noción generalizada del intercultural como simplemente “nosotros” *versus* “ellos”, y se distanciando del error fundamental de una interculturalidad qué ignora la diversidad y dinamismo existentes en su propia definición. Este enfoque genera un diálogo interdis-

ciplinar<sup>1</sup> entre áreas que tradicionalmente se ignoran porque también es intercultural en su fuente y sujetos, no sólo en los objetos analizados; porque uno no debe temer la alteridad que, después de todo, se propone a estudiar. Esta noción de interculturalidad funciona como una especie de tercero espacio, citando Homi Bhabha (1994). Un tercero espacio para el hibridismo, la subversión, la transgresión. El hibridismo – y la traducción cultural, que Bhabha presenta como sinónimo de hibridismo – es políticamente subversivo. El hibridismo es el espacio en lo que todas las divisiones binarias y antagonismos, típicos de los conceptos políticamente y académicamente conservativos, incluyendo la vieja oposición entre la teoría y la práctica, dejan de funcionar. Tampoco funcionan en el estudio de la interculturalidad, de la manera como lo comprendemos.

## Discursos Actuales sobre Tránsitos Interculturales

Los intereses convergentes actuales son evidentes en las expectativas tanto de las editoras como del público lector y en las relaciones de poder que moldean la estereotípica vida académica. Estas nociones y expectativas transforman de forma persistente los resultados de los investigadores, al punto en lo cual ellos tienden a adaptar sus prácticas y capacidades creativas a las presiones profesionales y económicas. Sin embargo, muchos de esos investigadores frecuentemente contestan tales presiones con sus

<sup>1</sup> Klein (1990) define interdisciplinaridad como un proceso para responder a una pregunta, resolver un problema o abordar un tema que resulte demasiado amplio o complejo para ser tratado adecuadamente por una sola disciplina. Asimismo, el concepto de interdisciplinaridad que propugnamos incorpora puntos de vista de diferentes perspectivas disciplinarias a través de la construcción de una perspectiva más integradora. En línea con Klein y Newell (1997), nuestro concepto de interdisciplinaridad – tal como nuestro concepto de interculturalidad – expone los peligros de la fragmentación, restablece conexiones antiguas, explora relaciones emergentes y crea nuevas disciplinas, adecuadas para gestionar necesidades prácticas y conceptuales. Hübenthal (1994) afirma que se requiere colaboración interdisciplinaria porque los problemas – tal como los mencionados en este enfoque del concepto de interculturalidad en las humanidades – son demasiado complejos para ser valorados apropiadamente, y mucho menos resueltos, meramente con las herramientas y el conocimiento de una única disciplina. Por lo tanto, las culturas, en sus interacciones y complejidades siempre cambiantes, necesitan ser investigadas y enseñadas desde perspectivas interdisciplinarias que, como proceso y como práctica, establezcan un conjunto de disposiciones intencionales, un sentido de comunidad y, en última instancia, integren ideas con los otros (RHOTEN; O’CONNOR; HACKETT, 2009).

propias estrategias, innovaciones y subversiones, y raramente permanecen pasivos en el proceso de incorporación en sistemas políticos e institucionales de grande escala. Redes y eucos emanando de la comunidad académica internacional se propagan rápidamente por el globo y sus múltiples formas de interacción cultural carreen sus propias formas de manipulación y subversión del poder. Estas acciones ejecutadas en las periferias – y que son, por su vez, centrales en las vidas y experiencias de los individuos – pueden ser designadas y descritas, más o menos metafóricamente, como “borderzones” (BRUNER, 1996, p. 157-179), “thresholds” (DAVCHEVA; BYRAM; FAY, 2011, p. 144), “intersecting discursive fields” (TSING, 1993), diásporas académicas, o “spaces on the side of the road” (STEWART, 1996), todos reflejando la naturaleza dialogante de la cultura y del estudio de la interculturalidad en las humanidades. Porque el raciocinio intercultural enfatiza los procesos y interacciones que unen y definen a los individuos y grupos en las relaciones entre ellos (ABDALLAH-PRETCEILLE, 2006, p. 476).

En la diversidad contemporánea cultural, el pasado y el presente, el global y el local, convergen en el análisis de conceptos y objetos estrechamente relacionados con transformaciones políticas, económicas, sociales y culturales en curso. La investigación científica es también un área de intersecciones, de traducción cultural permanente, es decir de reinterpretación, de nueva colocación de símbolos y signos dentro de jerarquías existentes. En esta reflexión sobre el estudio de la interculturalidad, incentivamos lecturas críticas que intentan mirar más allá de significados arbitrarios, favoreciendo interpretaciones que, en su incertidumbre, producen nuevas hipótesis, teorías y explicaciones.

Para Judith Butler, el universal – aquí entendida como un sinónimo de hegemonía, una combinación Gramsciana de poder y de consentimiento (GRAMSCI, 1971) – sólo puede ser conceptualizado en articulación con sus propias periferias, las ya mencionadas “fronteras”, “umbrales”, “espacios al lado del camino” y otras metáforas. Así, lo que ha sido excluido del concepto de universalidad fuerza este mismo concepto – del exterior, de los márgenes – a aceptarlo e incluirlo otra vez, lo que sólo puede pasar cuando el propio concepto se ha desarrollado lo suficiente para incluir sus propias exclusiones. Esta presión eventualmente conduce a la rearticulación del concepto actual de universalidad y su poder. Al proceso por el cual la universalidad readmite sus propias exclusiones, Butler llama “traducción”. La traducción cultural –

tanto como el “regreso de los excluidos” de Butler y como el hibridismo de Bhabha – es una gran fuerza en la democracia contemporánea, así como en el campo académico (BUTLER, 1996, p. 45-53; BUTLER, 2000).

Por tanto, los estudios de la interculturalidad son el lugar donde la superposición de culturas ocurre, que es la característica de un lugar de traducción cultural. Este tipo de traducción cultural puede funcionar como el “regreso de los excluidos”, forzando límites, trayendo cambios epistemológicos y abriendo nuevos espacios para la discusión libre y la investigación independiente. Porque, según Bhabha, así como para el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos, el potencial para cambiar se localiza en las periferias. Periferias marcadas por el hibridismo, donde los “recién llegados” – “recién llegados” o “excluidos” como los politécnicos y universidades de países y regiones periféricas, como los grupos de investigación poco convencionales, como las jóvenes mujeres académicas – pueden utilizar la subversión para minar las estrategias de los poderosos, independientemente de quien sean.

Cuando se habla de la experiencia intercultural, es tentador hablar en nombre de los “otros” – una noción que es siempre contingente y relacional, ya que “nosotros” somos el otro de los otros (CERQUEIRA, 2013) –, pero raramente damos voz a los propios otros. Sin embargo, la verdadera experiencia intercultural ocurre cuando somos capaces de ver a nosotros y a nuestro trabajo como se fuéramos los llamados otros, cuya alteridad es originaria de su nacionalidad, género, orientación, adscripción académico, o campo de investigación. Hay que recordar que Derrida ha demostrado como la construcción de una identidad es siempre basada en la exclusión y que de tales pares dicotómicos resulta una violenta jerarquía, como en los binomios hombre/mujer, blanco/negro, colonizador/colonizado, heterosexual/gay, elite/masas y, actualmente, también en ciencia y tecnología/artes & humanidades. El objetivo de la presente reflexión sobre el estudio de la interculturalidad es, sin embargo, destacar el segundo elemento de este binomio y darle su debida atención científica.

Como se puede concluir, el abordaje comparativo necesario para cualquier tipo de análisis intercultural se ha apartado de la noción antropológica de una cultura singular, hasta una noción de culturas en el plural, en permanente diálogo, movimiento y traducción. Es por eso que las historias de vida, estudios de caso y documentos sobre individuos de todas las edades, educaciones, géneros, nacionalidades, orientaciones y antecedentes tienen de ser considerados materiales

científicos valiosos, capaces de generar nuevas teorías incluyentes. Las voces anteriormente silenciadas de los non-blancos, non-europeos, non-clase media y non-hombres, y las narrativas que producen, deben tener un nuevo papel y status, en una moderna red cultural, transnacional e interdisciplinar. Además, oyendo las narrativas de la vida cotidiana, leídas y descifradas en su propio contexto, aprendemos sobre experiencias, necesidades, dudas, miedos y exigencias reales. Porque las narrativas de vidas reales, producidas por seres humanos con una voz, un rostro y un nombre, crían espacios de empatía, y, consecuentemente, proyectos de acción y investigación serán conducidos para que sea posible obtener resultados tangibles y útiles, en vez de estériles páginas de retórica académica.

Por lo tanto, prácticas y conocimientos globales y locales – con las producciones discursivas que les están asociadas – no forman una dicotomía. Por su vez, su correlación ofrece una tensión dinámica estimulante, ya que la búsqueda por conceptos locales produce nuevos conceptos, que encorajan al desafío de la adaptación epistemológica y fenomenológica, según una perspectiva genuinamente intercultural e interdisciplinar. Cualquier abordaje tiene de localizarse dentro de la red de contextos ideológicos y materiales de una dada región, que es siempre un territorio en evolución. En un mundo pos-colonial, las intersecciones entre pasado y presente, global y local, definen las orientaciones para la exploración de la negociación y evolución de los conceptos, así como de las fuerzas materiales que influyen individuos, comunidades y naciones. “Pos-colonial” es comprendido aquí como un sinónimo de la real situación de las antiguas colonias y poderes coloniales, hoy localizados en alguna parte comprendida entre el legado colonial, la tentativa de alcanzar una nueva (o renovada) consciencia nacional y las políticas del conflicto cultural, en lo cual diferentes grupos intentan simultáneamente definir sus propias identidades, siempre bajo la fuerte influencia de hegemonías globales. En las palabras de Bill Ashcroft, la teoría pos-colonial puede ser definida como el ramo de la teoría contemporánea que investiga y desarrolla proposiciones sobre el impacto político y cultural de la conquista europea de las sociedades colonizadas, y la naturaleza de las respuestas de esas sociedades (2012, p. xv). Las sociedades pos-coloniales, sean orientales u occidentales, septentrionales o meridionales, son, según Achille Mbembe, compuestas por una pluralidad de esferas y arenas, cada una con su lógica, y todavía entrelazadas con otras lógicas, en una improvisación y negociación continua (1992, p. 5). Esta necesidad

constante de negociar y construir una identidad existe en la mayoría de los territorios del mundo, que las comunidades expresan según una polifonía de narrativas.

El concepto de interculturalidad aquí explorado y la idea relacionada de experiencia intercultural también se desarrolla a partir de narrativas polifónicas de tensiones dinámicas y puede ser comparado con el de multiculturalismo, este último comprendido como el espacio delimitado y estático en lo cual diferentes culturas cohabitan, en una ignorancia auto-cerrada y silenciosa. Pero, en realidad, el espacio multicultural existe como resultado de los movimientos interculturales, multidireccionales y recíprocos (aleatorios?), y que, así, serán discutidos más.

En general, el multiculturalismo ha sido analizado según un abordaje ontológico, como una realidad social existente o deseada. El multiculturalismo también ha sido sujeto a un estudio político-ideológico, enfocándose tanto en la sociedad dominante o huésped, y en los grupos migrantes o (allegadamente) minoritarios. Por su vez, la interculturalidad es analizable como un movimiento con un flujo de consciencia subyacente, como manifestado en los viajes de consciencia crítica, en el conocimiento, comprensión y comunicación mutuas. Así, y preferiblemente, la interculturalidad es la opción hermenéutica, un abordaje epistemológico. Martine Abdallah-Pretceille afirma claramente que la interculturalidad es hermenéutica, porque ningún hecho es intercultural *per se*, ni la interculturalidad es un atributo de un objeto. Solamente la análisis intercultural puede darle esa característica, según el paradigma de un pensamiento híbrido, segmentario y heterogéneo (2006, p. 480-483).

El multiculturalismo es un juicio de existencia: en un mismo espacio físico o conceptual, diferentes personas coexisten, de diferentes culturas (en términos de memorias, opciones, referencias, valores, preferencias, proyectos, expectativas, prácticas y actitudes), pero – en circunstancias ideales – ellas reconocen el derecho de vivir en comunidad. El multiculturalismo proclama no sólo el derecho de compartir un territorio, pero también la obligación de vivir según las culturas de esos varios grupos y comunidades. Pero al final, el multiculturalismo tiende a asumir un carácter utópico, despojado de aspectos dilemáticos o conflictivos, ya que es imposible ignorar todos los casos inminentes de conflictos de normas, valores y prácticas, especialmente esos que son originarios en padrones de conducta potencialmente o realmente incompatibles. Siguiendo este argumento, y considerando que las utopías son por



definición irreales, es tentador fingir una decepción chocante y fácilmente concluir que es imposible que dos culturas diferentes puedan coexistir. Así, cuando el discurso pasa a la práctica, los que están identificados como agentes de la diferencia pueden ser segregados o, en último caso, apagados – a través de ilegalización, deportación, aprisionamiento, asesinato –, en nombre del sentido común, para que la sociedad normal(izada) pueda prevalecer.

De facto, existen implicaciones políticas cuando se hace la distinción entre multiculturalismo e interculturalidad. La exploración política y abuso ideológico del concepto de multiculturalismo puede relacionarse con el polémico discurso de la canciller alemana Angela Merkel, que declaró la “muerte del multiculturalismo”, sin extenderse sobre la naturaleza y causas de tal fracaso. Merkel se refería a la allegada ilusión de que los alemanes y trabajadores extranjeros podrían vivir lado a lado, así que se perdiera la esperanza de que “ellos no quedasen”, “ellos” siendo los *gastarbeiters*, o “trabajadores convidados”, que llegaran a Alemania para cubrir la escasez laboral durante el boom de los años 60 (WEAVER, 2010). En el discurso de Merkel, la representación de estos grupos y sus competencias es respaldada por una noción compartida de cultura, multicultural y sus agentes. La muerte del multiculturalismo implica que sus agentes, esos que han llevado la multiplicidad y la diferencia, también han fallado y ya no son bienvenidos. Pero la historia reciente – en Alemania y en cualquier otro lugar – nos ha mostrado que las categorías discursivas y marcadores simbólicos de identidad tienen efectos reales y muy dramáticos en la experiencia diaria de grupos e individuos.

Según Meer y Modood (2012), existen cuatro formas en las cuales las concepciones de interculturalidad se contrastan positivamente con el multiculturalismo. En primer lugar, estas son algo más grande que la coexistencia, con la interculturalidad más enfocada en la interacción y diálogo que el multiculturalismo. Segundo, que la interculturalidad es concebida como algo menos “de grupo” o más aceptante de la síntesis que el multiculturalismo. Tercero, que la interculturalidad es algo más comprometido con un fuerte sentimiento de un todo, en términos de factores como la cohesión de la sociedad y la ciudadanía nacional. Finalmente, que donde el multiculturalismo puede ser iliberal y relativista, la interculturalidad es más probable de llevar a la crítica de las prácticas culturales iliberales, como parte del proceso del diálogo intercultural. Modood va incluso más lejos al afirmar que la

estructura multicultural ha permitido la evolución del racismo biológico para el racismo cultural, enfatizando la vieja dicotomía del propio y del otro, y produciendo una idea de cultura que es naturalista y esencialista, a través de la homogenización de identidades (WERBNER; MODOOD, 1999, p.3-4). De facto, el racismo puede existir sin la “raza”, operando según discursos reduccionistas que favorecen la explicación cultural en detrimento de otros niveles de análisis, y abordando a las interacciones de una forma mono-causal (ABDALLAH-PRETCEILLE, 1985). Tales interpretaciones suponen que las culturas ocupan, esencialmente, espacios diferentes e irregulares, y que la pertenencia cultural explica comportamientos mutuamente excluyentes e incompatibles.

A pesar de la dificultad obvia de la tarea, en aras del argumento es apropiado establecerse una breve perspectiva diacrónica. El concepto de interculturalidad emergió en Francia en los años 70, en el contexto específico de la migración, debido a la necesidad de inclusión de los niños de los inmigrantes y consecuente adaptación de los métodos educativos en frente al crecimiento de una sociedad multicultural. Esta simple información cronológica contiene dos concepciones ya observadas anteriormente, ya que el uso del prefijo “inter” asume que dos o más culturas se relacionan, al paso que el prefijo “multi” no asume la hibridación, pero la coexistencia de varias culturas, estratificadas y jerárquicas. El modelo intercultural empezó a ser defendido en el mundo francófono y pronto se propagó por toda la Europa. Escuelas, como forma de integración de diferentes comunidades, fueron las primeras instituciones a sentir la necesidad de la comprensión intercultural, a través de la práctica de la mediación socio-cultural (MEUNIER, 2008 y 2009). En Portugal, por ejemplo, la mediación socio-cultural emergió en el final de los años 90, como resultado de la entrada del país en la entonces Comunidad Económica Europea. A través de ella, Portugal empezó a establecer contactos con países donde la mediación socio-cultural ya era una manera institucional esencial de alcanzar inclusión y cohesión social. Aquí, la mediación socio-cultural es esencialmente practicada por agentes de comunicación formados que promueven el diálogo entre culturas y grupos sociales, buscando mitigar las diferencias a través de su conocimiento y comprensión.

Por otro lado, el concepto de multiculturalismo prevaleció en el mundo anglosajón, donde diferentes matrices culturales son integradas en la vida pública por forma a garantizar la cohesión social, pero no la inclusión. Integrar o asimilar a los migrantes no es

parte del mismo proyecto nacional y societario como crear una sociedad que ofrece oportunidades similares para todos. Y aún que no sea claro desde el principio, ni todos de nacionalidad extranjera son rotulados de igual forma. Más aún, una persona “bien integrada” es una persona que se ha tornado “igual a nosotros” y que así, implícitamente, jamás se convertirá en “nosotros” (DERVIN; GAJARDO; LAVANCHY, 2011, p. 7-8). Al final, una persona “bien integrada” ha rechazado o escondido las características que puedan ser identificadas como extranjeras, así rechazando o escondiendo una parte significativa (si no la totalidad) de su propia identidad, el núcleo estable de la individualidad y sentido de localización personal de alguien.

Interesantemente, una parte significativa de la literatura existente en inglés sobre el multiculturalismo es, en realidad, una lista exhaustiva de las diferencias entre un “nosotros” individual chocado pero lleno de buena voluntad, y un “otro” colectivo, caracterizado como homogéneo y hipersensible a ofensas contra sus raras tradiciones. Esta literatura sume la forma de manuales empíricos con propósitos muy pragmáticos: facilitar las relaciones económicas con interlocutores “exóticos”, y/o tornarse herramientas universitarias populares (ver: STORTI, 1994 y 2007 [2001]; TROMPENAARS; HAMPDEN TURNER, 1997; DRESSER, 2005). Partiendo invariablemente de situaciones artificiales de conflicto, desentendimiento, falta de comunicación, hostilidad latente y vergüenza general provocada por la exposición a las normas y prácticas culturales del otro, las explicaciones dadas raramente consideran la posibilidad de una determinada acción ser dictada por la consciencia del individuo. Para los autores que favorecen este abordaje esencialista, parece inconcebible que un comportamiento non-occidental (o mismo non-anglosajón) pueda derivar de algo que no sea algo simplemente dictado por la tradición y cultura, recibido sin disonancia o lugar para la agencia de individuos autónomos.

Cuando se enfocan las diferencias inter-grupo en vez de las intra-grupo y sus diferencias interindividuales, los negocios, la educación, la formación y la comunicación se tornan estrictamente culturalizados. Todavía, se debe reconocer que el margen entre la absoluta recusa de la dimensión cultural y la sobre-enfatización de la cultura como factor determinante de comportamiento es corta. Pero cualquier enfoque excesivo en las características diferentes de los otros lleva al exotismo, así como al vacío comunicacional, y realza, conscientemente o no, los estereotipos y el

prejuicio, porque todo el trabajo enfocándose en el otro es político y expresa relaciones de poder. Cuando un individuo – que raramente es el prototipo de un grupo – no se consigue incorporar en la estructura (prejuiciada) esperada, surgen serias dificultades porque, en realidad, las personas no pueden ser comprendidas fuera del proceso de comunicación e intercambio. Cuestionar la identidad de un en relación con los otros es parte integral del estudio de la interculturalidad, ya que el trabajo de análisis y de adquisición de conocimiento se aplica a los demás tanto como se aplica a alguien en particular (ABDALLAH-PRETCEILLE, 2006, p. 476-478).

En la Europa occidental, el multiculturalismo recuerda la conjunción de los términos inmigración y cultura que, en el ejemplo específico del contexto portugués, ahora casi siempre invocan las grandes poblaciones recientemente establecidas de África, Brasil, China y de la Europa oriental. Conversamente, principalmente en los Estados Unidos de América y Canadá, términos políticos como el multiculturalismo deben incluir todos los grupos marcados por la diferencia y la exclusión histórica, como las mujeres y minorías sexuales (YOUNG, 1990). Citando Meer y Modood, esto se debe al facto de los regímenes de ciudadanía en los países europeos, como Portugal, España, Francia o Reino Unido, incluyeren relaciones históricas con antiguos sujetos coloniales, que son distintos de los regímenes de ciudadanía de naciones que fueran colonizadas, como el Brasil, los EUA, México o Australia. Así, migrantes pos-coloniales para el Reino Unido, por ejemplo, no son claramente minorías históricas, pero tienen reivindicaciones históricas sobre el Reino Unido. Sin embargo, el termo multiculturalismo en Europa se refiere, también en el mundo hablante de inglés y allá, a la acomodación política por el estado y/o el grupo dominante de todas las culturas minoritarias definidas, en primer lugar y sobre todo, por referencias a la raza, etnia, nacionalidad o religión. Aún que algunos grupos resistan a tener sus reivindicaciones de inclusión reducidas a esas de los inmigrantes, el significado dominante del multiculturalismo en la política aún se relaciona con cuestiones de identidad y ciudadanía de los grupos pos-inmigración (MEER; MODOOD, 2012, p. 181).

Si la identidad es moldada por el reconocimiento y algunas veces por el error de reconocimiento, entonces los individuos o grupos pueden sufrir daños reales se los espejos sociales sustentan un imagen paralizada, humillante o despreciable de ellos mismos. El no reconocimiento o el error de reconocimiento

puede ser una forma de opresión, encarcelando a los grupos e individuos en una manera de ser forjada, imprecisa e incompleta (TAYLOR, 1994). Esta es, así, una ilustración de cuán centrales el diálogo y la comunicación son para la diversidad cultural y el pluralismo social, precisamente porque desafían las personas a comparar y evaluar los pros y contras de sus propias culturas y modos de vida. La distinción heurística entre alteridad externa e interna tiene de ser matizada, para que las dos categorías puedan coexistir como receptores de políticas interculturales. Esta imagen de la interculturalidad como facilitador de un intercambio cultural interactivo y dinámico tiene la función de desarrollar sociedades cohesivas, tornando las nociones de identidades singulares en nociones de identidades múltiples. Basada en una profunda partilla de diferencias culturales y de experiencias, la interculturalidad encoraja a la formación de interdependencias, que estructuran identidades que van más allá que las naciones o etnicidades simplificadas. Y aquí, una vez más, las nociones de diálogo y comunicación son fundamentales.

Una afirmación que muestra el énfasis actualmente colocado en la interculturalidad puede ser encontrada en el sétimo de los “Principios Básicos Comunes para la Integración de Inmigrantes” de la Unión Europea, que argumenta que la interacción frecuente entre inmigrantes y ciudadanos de los estados miembros es un mecanismo fundamental para la integración, enfatizando la importancia de los foros comunales, el diálogo intercultural, y la información sobre los inmigrantes y sus culturas (European Commission, 2004). El elemento-llave aquí es el inverso de una mera celebración de la diversidad de culturas como folclore o como versiones étnicas del clásico multiculturalismo. Lo que está aquí envuelto es la fomentación positiva de encuentros reales entre diferentes grupos y la creación de diálogo y de actividades conjuntas. Claro que esto no significa que el diálogo intercultural no ha sido parte de la filosofía y práctica multicultural. Pero se tornó evidente que la idea de multiculturalismo sucumbió fácilmente para una interpretación de culturas étnicas, que definieron estrictamente fronteras y componentes esenciales estáticos, sin disidencia interna. Por otras palabras, el multiculturalismo ha sido orientado hasta el esencialismo, aunque tácitamente o implícitamente, como es el caso de los manuales de comunicación intercultural referidos anteriormente. El culturalismo radical, en el contexto de la comunicación intercultural, puede llevar, en último caso, a la denegación de ver a los propios comportamientos de alguien también en el

contexto cultural. Una posible explicación para esto es que las agendas epistemológicas y políticas no pueden nunca coincidir: al paso que la investigación analiza la complejidad de las experiencias sociales, las políticas normalmente esperan descripciones simplificadas y reductoras, capaces de producir manuales de utilización, planes de acción y herramientas para regir el encuentro entre culturas, que da la ilusión de que la alteridad puede ser disciplinada (DERVIN; GAJARDO; LAVANCHY, 2011, p. 18).

Al lado de la superficie aparentemente neutra del multiculturalismo, existe un discurso político que sobre-enfatiza (y también puede crear) la diferencia entre grupos, mientras reproduce, justifica y obscura la opresión y la desigualdad. El multiculturalismo convencional, en su esencia, normaliza la idea de que hay diferentes categorías de seres humanos esencializados, primordiales y fijos. Además, el multiculturalismo supone que es natural ‘mantenerse con su propio tipo’ (KROMIDAS, 2011, p. 73). En su trabajo provocador del pensamiento sobre el multiculturalismo, esencialismo y cosmopolitismo crítico en las escuelas primarias de Nueva Iorque, Maria Kromidas describe un nuevo acomodacionismo y multiculturalismo rutinizado que ha sido hegemónicamente incorporado como el complemento perfecto del capitalismo global, muy distante de cualquier noción de justicia social. Basándose fuertemente en los trabajos de Abdallah-Pretceille, Kromidas también presenta un multiculturalismo contrastante que depende de una concepción materializada y estática de cultura, con una interculturalidad que deconstruye esta entidad homogénea, por su vez buscando una multiplicidad compleja y dinámica. La anterior enfatiza las tipologías y categorizaciones, al paso que esta última enfatiza las mutaciones, fusiones y relaciones. El multiculturalismo está obcecado con el otro y lo que uno tiene de saber sobre ello/ella, al paso que la interculturalidad se enfoca en el propio, cuestionándose sobre el uno en relación con los otros. El objetivo final del anterior es una tolerancia cautelosa, al paso que el de la última es la convivialidad, es decir y nuevamente, la comunicación. Las propias fronteras que encapsulan la taxonomía estática del multiculturalismo se tornan el objeto de crítica de la interculturalidad (KROMIDAS, 2011, p. 75). Para Abdallah-Pretceille, la interculturalidad implica el cambio de un análisis en términos de estructuras y estadios hasta un de situaciones complejas, cambiables y arbitrarias, de procesos y fenómenos culturales, tales como la aculturación, asimilación, resistencia, identidad o hibridismo. En resumen, la



cultura en acción, en vez de la cultura como un objeto: ese es el objetivo de la investigación intercultural (ABDALLAH-PRETCEILLE, 2006, p.479-481).

### **Textos y Prácticas del Dialogo Intercultural: Hasta la Traducción y Síntesis**

Como hemos debatido, el espacio intercultural es creado y compartido a través de la participación, interacción, debate y esfuerzo mutuo. En su extensivo trabajo sobre la interculturalidad, Ibanez y Saenz (2006) argumentan que, de forma a construir una identidad dentro de la diferencia, es necesario practicar el dialogo entre culturas y pensar sobre ello. Este también es el objetivo de nuestro abordaje de la interculturalidad y su estudio, cuya racionalidad teórica y práctica funciona sin jerarquías o fragmentación. Por forma de afirmar la interconexión de todos los seres humanos y su complementariedad múltiple, es esencial practicar la nueva ontología que se encuentra libre de los dualismos heredados y los torna dinámicos, que trasciende los opuestos y su subordinación implícita, que busca lo que es extraño en lo que es familiar y vice-versa. Esta epistemología relacional e incluso dialéctica es crucial para un estudio sobre la interculturalidad que vaya más allá que la insignificante multiplicidad cultural (IBANEZ y SAENZ, 2006, p. 14-15). Usamos aquí el término “dialéctico” porque, a pesar del conflicto ser necesariamente parte del proceso intercultural – tanto en la práctica social y en la investigación académica –, se espera que la síntesis emerja de ello.

La perspectiva intercultural de Ibanez y Saenz considera que las culturas son identidades dinámicas construidas cuando se abren a la diferencia de diferentes formas. Así, la interculturalidad y la capacidad para el diálogo entre culturas no son una mera aceptación pasiva del factor multicultural, ni la utopía de la completa armonización, pero si un componente esencial de cada cultura que se quiera afirmar como tal. Este tipo de diálogo ocurre entre individuos que hablan diferentes lenguas y para los cuales las palabras y objetos tienen diversos significados. Todavía, esto no resulta en una nueva Torre de Babel ni en el caos social, porque hay una tentativa de comunicación y hay algo que es efectivamente compartido, que es exactamente lo que permite la conciencia y la abertura a las diferencias. Cuando las diferencias son puestas de parte y consideradas inexistentes, el resultado es una comprensión insuficiente del propio y de los demás.

Es por eso que es necesario comprender el desafío comunicativo presentado por la cantidad ilimitada de discursos y textos, dentro de la estructura de los estudios de la interculturalidad.

Aún que la identidad y la diferencia no sean exclusivamente discursivas, están contenidas en el discurso. Ambas están encuadradas en el amplio ámbito de la interacción y uno de los más importantes medios de interacción para los humanos es la comunicación a través de la lengua natural. Es por eso que la lengua (o, mejor dicho, el reconocimiento de la diversidad de lenguas que pueden ser utilizadas para expresar significados comunicativos) se torna uno de los principales factores cuando se lida con la interculturalidad. Comprender el otro y lo que ella o ello dice requiere una coincidencia de horizontes culturales, así como el reconocimiento de la diversidad lingüística. Por otro lado, la diversidad lingüística también está presente dentro de los límites de la lengua nacional a través de las diferencias intralingüísticas sociales, ideológicas y estilísticas, así como de las variaciones de dialecto y registro. El valor simbólico asociado a diferentes lenguas o a variantes de una lengua común tiene de ser interpretado en conjunción con otros significados compartidos dentro de la interacción social, por forma a alcanzar una comprensión intercultural adecuada, porque los señales culturales son polisémicos y su significado sólo puede ser fornecido tras un análisis contextualizada, en vez del mero recurso a un diccionario.

Como prerrequisito para el diálogo intercultural, es necesario reconocer las diferentes lenguas utilizadas por otros actores y conocer sus “dimensión[es] escondida[s]” (HALL, 1992 [1966]), mismo que no sea posible hacerlo de otra forma que a través de la traducción, por forma a asimilar la cultura desconocida como una variación de nuestra propia cultura. Pero las prácticas y estilos de traducción que no son verdaderamente interpretativos pueden dañar en vez de facilitar la comunicación intercultural. El poder hegemónico de una cultura puede ser realizado si asumimos como natural una traducción en la cual las voces de otras culturas son domesticadas, sin haber sido comprendidas como siendo originarias de otro local. En la Babel de la comunicación global, los estudios de traducción obtuvieron así una posición de destaque y se han tornado una área llave para la comprensión del contemporáneo y del pasado de los fenómenos culturales, literarios y lingüísticos. Los estudios de traducción constituyen un cruzamiento de disciplinas que enturbia las distinciones arraigadas entre estudios literarios y estudios culturales, hermenéutica y las

ciencias del lenguaje, filosofía y sociología, porque el proceso de traducción se extiende más allá de un buen dominio de las lenguas. Los traductores competentes son capaces de comprender la estrecha relación entre lenguaje, cultura, artes, convenciones y discurso, en un constante proceso de resolución de problemas y anticipación, adaptación y conciencia.

Se la diversidad es ahora más visible que nunca, también es más comunicable. Esto se ha tornado gradualmente obvio con la emergencia del inglés como *lingua franca* en un mundo globalizado y con la necesidad creciente por aptitudes de traducción tanto de individuos como de instituciones. Cuando no hay fórmulas fijas para gobernar en abstracto la arte de la traducción, la propia traducción debe encontrar soluciones específicas para cada tipo de texto. El estudio y análisis crítica de la traducción ya no se enfoca en el texto traducido como siendo un producto, pero en el proceso de traducción, es decir, en la descripción de las mecánicas de tomada de decisión y sus respuestas apropiadas a las cuestiones levantadas por el texto de partida. Así, el trabajo del traductor adquiere nuevas dimensiones: por un lado, el traductor establece relaciones que tornan el conocimiento más accesible, trayendo las personas y las culturas más cerca unas de las otras; por otro lado, ella/ello interfiere directamente en la producción literaria de su país, al punto de ella/ello recrear, según un modelo predeterminado, las formas e ideas estéticas a incluir en su propia tradición. Cuando André Lefevere enfatiza la naturaleza subversiva de la traducción, crea una visión renovada de la figura del traductor, dándole una importancia que anteriormente no era evidente, porque, según él, la traducción es una de las formas más obvias de la creación de imágenes y de manipulación que tenemos (LEFEVERE, 1990, p. 26). Así, el estudio de la traducción puede decirnos mucho no solo sobre el mundo literario, pero también del mundo real en lo cual vivimos. Por otras palabras, la traducción es otra de las principales disciplinas para el estudio de la interculturalidad.

La condición del mundo contemporáneo, dentro de lo cual la multiplicidad social y cultural del ser humano se ha tornado explícita y visible tanto en las calles como en los media, torna el fenómeno de la diversidad omnipresente y necesariamente abierto a una análisis discursiva, etnográfica, antropológica, histórica y semiótica, de entre muchos otros posibles abordajes. La revolución en las tecnologías de comunicación permite que cualquier uno sea visto, oído y leído en cualquier parte del mundo. La interacción cara a cara puede ahora ser removida del aquí y ahora, al paso que

sujetos y objetos de las partes más remotas del globo son accedidos fácilmente en forma física o virtual, como productos del turismo, comercio, migración, globalización y de los media. Según Ibanez y Saenz, la diversidad es una realidad adquirida y puede ser comprendida a través de la participación de la diferencia en el contexto cultural más pequeño. Si la interacción de las diferencias asegura la diversidad, también en la base de la diferencia se ancla la identidad: por otras palabras, más que una amenaza para la identidad, la diversidad es su demostración (IBANEZ; SAENZ, 2006, p. 21).

La transformación del discurso sobre el multiculturalismo en un discurso sobre la interculturalidad refuerza los principios que enfatizan la interconexión histórica de las culturas. Las sociedades jamás han sido estáticas durante el curso de la historia, ya que siempre se han adaptado y cambiado de acuerdo con los estímulos recibidos de otras culturas. La principal diferencia es que, hoy, los contactos e intercambios culturales ocurren de manera mucho más rápida y globalizada. Cuando Antonio Perotti escribe que el abordaje intercultural para la enseñanza de Historia es crítico para la comprensión de la diversidad cultural en las sociedades europeas, está haciendo una declaración con implicaciones historiográficas, ya que la comprensión intercultural implica necesariamente una búsqueda por expresiones sincréticas, que nos permitan alcanzar una historia verdaderamente universal, compuesta por todos los grupos en comunicación (PEROTTI, 2003, p. 58). Así, la centralidad del dialogo para la nueva ética del intercultural requiere no solo el respeto por otras culturas, pero también la comprensión sobre cuanto ya tienen en común, como se han relacionado a lo largo del tiempo, y como han esas similitudes proporcionado una base para el desarrollo de nuevas perspectivas compartidas.

Tomando como un caso paradigmático la historia de la expansión portuguesa, se torna claro que hasta en un sistema de dominio cultural, la interacción global proporcionada por la de-compartimentación del mundo fue hecha por influencias recíprocas. Los europeos dejaron su marca en el mundo, pero al relacionarse con poblaciones extranjeras también han sufrido cambios culturales significativos. Debe notarse que la cultura occidental contemporánea es por sí misma el resultado de la hibridación, bajo la influencia de las llamadas culturas minoritarias, en un intercambio mutuo que no debe ser reducido a un mero conflicto (COSTA; LACERDA, 2007, p. 9). Las consecuencias de la expansión portuguesa han ocurrido no sólo por

todo el imperio, pero también en la metrópolis en la patria, por la manera como las poblaciones extranjeras, sus objetos, hábitos y credos se han mezclado en la sociedad portuguesa, dejando trazos indelebles en varios campos, desde las artes visuales a la música popular y erudita, desde la poesía al mito, desde la culinaria a los instrumentos de navegación, desde la filosofía a las ciencias naturales. A pesar de los crímenes de la historia colonial ser obvios, aún sería relevante cuestionar – mismo que cuidadosamente y críticamente – el proceso de expansión europea como vehículo de creación de sincretismos, con contribuciones de diversas fuentes, incluyendo similitudes y diferencias, donde ocurrieron fusiones al lado de la segregación. Y aquí hablamos, nuevamente, de dialécticas y síntesis.

Resulta que el mundo colonial y pos-colonial es un espacio de tránsito constante, una zona de contacto permanente, citando Boaventura Sousa Santos, una frontera mundial donde las prácticas y epistemologías periféricas son las primeras a ser notadas, aun que raramente comprendidas. Los encuentros y la comunicación – o traducción – interculturales traen los aspectos que cada cultura considera más central o relevante a la zona de contacto (SANTOS, 2006, p. 121). La identidad, el territorio y el discurso se interceptan e influyen unos a los otros, y consecuentemente diferentes territorios, como experimentados o representados por múltiples textos y narrativas, son comprendidos de las más diversas maneras. Como afirma Michel de Certeau, los territorios son activados a través de las prácticas retóricas de esos que viajan por ellas, y cada opción semiótica y discursiva individual privilegia, transforma y omite elementos espaciales, para que puedan significar algo, algo diferente, o nada en absoluto (1988 [1984], p. 196-198).

Cualquier narrativa invariablemente implica una interpretación, ya que seleccionar de un conjunto de experiencias cuales son los eventos y personajes que vale la pena destacar es, en realidad, un acto de interpretación por sí solo. Consecuentemente, las narrativas raramente son meras reflexiones de la realidad experimentada; en cambio, son ideológicamente mediadas por las prácticas, personajes y eventos que cada territorio activa. Pero cuando el territorio espacial y temporal aún es mayoritariamente desconocido, cuando aún es un espacio inestable en permanente movimiento, con fronteras culturales poco definidas, cuando no hay anteriores mediadores ideológicos, todo necesita de ser reorganizado, re-presentado, traducido para un código inteligible. Así, en las zonas de contacto intercultural, cada práctica cultural decide cuales los

aspectos que deben ser seleccionados para traducción. En cada cultura hay elementos que son considerados como intraducibles en otras culturas, o demasiado vitales para ser expuestos a los peligros y dudas de una zona de contacto. El problema de lo que debe o no ser traducido no se limita a los criterios de selección que cada grupo decide adoptar en la zona de contacto. Para allá de la selectividad activa, existe algo que podemos llamar de selectividad pasiva, que consisten en lo que se ha tornado innombrable en una determinada cultura, debido a una larga opresión severa. Estos son silencios arraigados, ausencias que no pueden ser colmatadas pero moldean las prácticas y principios más íntimos de una identidad cultural, tales como la esclavatura, el racismo, la intolerancia religiosa, la opresión colonial o la subyugación de las mujeres, para enumerar algunos.

Tomando nuevamente como ejemplo el espacio colonial portugués, esto ha sido frecuentemente representado como un mero adyuvante o antagonista en la narrativa dominante de la misión de conversión religiosa y busca de poder, riqueza y promoción social. Las zonas de contacto así creadas nunca fueron verdaderamente híbridas, ya que todo lo que no se encuadraba en esta gran narrativa tenía poco significado para los actores en el palco. Procesos similares de silenciamiento y producción de no-existencia – como el silenciamiento de las mujeres, minorías, esclavos, comunidades colonizadas y grupos oprimidos en general – contribuyeron para la construcción y fortalecimiento de asimetrías profundas entre culturas, individuos, sociedades y géneros, característico del colonialismo y del patriarcado. Porque, y nuevamente citando Boaventura de Sousa Santos, las culturas son monolíticas solamente cuando vistas del exterior o a la distancia. Cuando vistas más cerca o desde el interior, es fácil comprender que las culturas son constituidas por muchas y por veces opuestas versiones de sí misma (SANTOS, 2006, p. 121). De facto, no es necesario atravesar las fronteras nacionales de uno para experimentar la complejidad cultural. Sí nosotros, como debemos, vamos más allá que el abordaje tradicional de la cultura que asocia estrechamente la identidad cultural a la identidad nacional, entonces fácilmente veríamos que las comunidades humanas no son capullos mono-culturales pero si mosaicos de incontables culturas (KUMARAVADIVELU, 2007, p. 5). Más que nunca, los estudios de la interculturalidad deben ser practicados tanto ‘en casa’ como en el extranjero, ya que su ámbito puede incluir las relaciones entre culturas orientales y occidentales distantes, tanto como entre culturas marginales y convencionales,

jóvenes y séniores, ricos y pobres, eruditas y populares, todo dentro de la misma sociedad.

Como consecuencia, existen narrativas gradualmente emergentes de un silencio secular, narrativas que han muy simplemente estado ausentes de la historia, para una vez más adaptar a los conceptos desarrollados por Boaventura de Sousa Santos (2008, p. 11-43; 2006, p. 87-125). Las narrativas emergentes dan una voz a los grupos subalternos, a todos esos otros que la historia viene lentamente a reconocer. Pero las narrativas de ausencia también deben ser oídas como tal, para allá de las voces emergentes, o quizás a través (y debido a) ellas. Es así posible acceder a narrativas de vidas privadas, de experiencias personales, de pensamientos íntimos, de experiencias diarias vividas en las márgenes o bajo estructuras sociales dominantes, otrora silenciadas. Estas narrativas generan una fuente de información vital que complementa la historia oficial y que está ausente del canon de las grandes narrativas, con su discurso subyacente de poder. Se torna entonces posible comprender la infinita diversidad de la experiencia humana así como el riesgo que enfrentamos de – debido a los límites y exclusiones impuestos por áreas estrictamente aisladas de conocimiento – desperdiciar experiencias fundamentales, es decir, de ver como inexistentes o imposibles experiencias culturales que de hecho están disponibles (el “ausente”) o que son posibles (el “emergente”) (SANTOS, 2008, p. 33). Aquí podemos recordar el concepto de “*threshold*”, o umbral, cerca de la noción de “frontera”. Pero al paso que las fronteras implican barreras obvias de ser desafiadas, los umbrales emergen como construcciones intelectuales sutiles, que – sorprendentemente o no – raramente son parte de la rutina académica institucional. Ellos implican más el acceso que una línea divisora y sugieren un potencial para hacer del territorio académico algo más poderoso colaborativamente e intelectualmente, a través de nuevos procesos de identificación e interacción (DAVCHEVA; BYRAM; FAY, 2011, p. 144).

Todavía, se privados de una análisis crítica cuidada, la diversidad de las prácticas, conocimientos y experiencias resultantes de esas narrativas pueden generar una pluralidad difusa de discursos y identidades auto-encerradas, despropiadas de cualquier interacción. Una vez más, la traducción intercultural debe fomentar la comunicación, generar inteligibilidades mutuas entre diferentes visiones del mundo, descubrir puntos convergentes así como divergentes, y compartir conceptos y epistemologías alternativos, para que las culturas distantes (tanto en el espacio como en el

tiempo) puedan por fin comprenderse. Todavía, hay conceptos culturales que no pueden ser traducidos, ejemplos de incomunicabilidad y silencios en la comunicación que permanecerán y son también una parte fundamental de la traducción en general y de la traducción intercultural en particular, porque el silencio es tanto construcción y resguardo de la identidad.

Es ahora evidente que la traducción fomenta la inteligibilidad mutua entre las visiones del mundo posibles y las reveladas por las narrativas de ausencia y emergencia. Debido a su inherente multiplicidad de voces en simultáneo, el proceso de traducción intercultural no considera cualquier grupo de experiencias ni como una exclusividad total ni como una parte homogénea, pero como un espacio virtual de constante transmisión y recepción de información, ya que existen para allá de esas totalidades y partes. Nos permiten ver al subalterno tanto dentro como fuera de la relación de subalternidad. Cuando las narrativas de ausencia y emergencia se tornan largamente conocidas, la cantidad y diversidad de experiencias disponibles y posibles aumenta dramáticamente, porque el trabajo de la traducción crea transparencia, coherencia, y articulación en un mundo así enriquecido con tal multiplicidad y heterogeneidad (SANTOS, 2006, p. 114, 119).

Nuevamente, el énfasis de este concepto de interculturalidad reside en la comunicación. La metodología que defendemos deriva de este enfoque en los individuos en movimiento y comunicación, un enfoque también sustentado en sistemas semióticos, motivaciones inconscientes, y los significados atribuidos a las acciones. La comunicación ocurre a través de discursos múltiples, sobrepuestos, e incluso opuestos. Así, el modelo de comunicación subyacente al concepto de interculturalidad aquí utilizado es un palimpsesto, una intertextualidad constante con otros discursos y textos del pasado y del presente, que serán, a la vez, utilizados en futuros discursos y textos, en una traducción y un dialogo permanente entre culturas.

## Conclusión

En conclusión, hay una infinita pluralidad de maneras de compartir culturas y reflexionar críticamente sobre la diversidad, ya que la globalización y sus efectos subsecuentes se han tornado parte de la experiencia diaria. Esto es lo porqué de los estudios de la interculturalidad debieren circular por distintas disciplinas, en una línea de pensamiento que también



implica la hibridación. El discurso de los espacios híbridos se basa en una dialéctica que no implica la hegemonía cultural; al contrario, los espacios híbridos cambian la posición de la cultura (necesariamente) parcial de la que emergen con el fin de construir un sentido de comunidad y una memoria cultural que otorga poder narrativo a los grupos excluidos. La condición del mundo contemporáneo, en el que la pluralidad social y cultural del ser humano se ha vuelto explícita y visible tanto en las calles ya través de los medios de comunicación, hace que el fenómeno de la diversidad sea, necesariamente, objeto de análisis discursivo, etnográfico, antropológico, histórico y semiótico, entre otros innumerables enfoques posibles. Como consecuencia de esta diversidad, los tránsitos interculturales necesitan un mapa dibujado por disciplinas que rara vez se tiene en cuenta en un enfoque conservador a la noción de cultura.

Al cuestionar las definiciones, fuimos más allá que Meer y Modood (2012) y, en lugar de contrastar la interculturalidad y el multiculturalismo en igualdad de condiciones, reivindicamos que el multiculturalismo, como mera ontología política, es una subcategoría de la interculturalidad. Interculturalidad, su estudio y sus respectivas competencias van más allá de cuestiones circunscritas contemporáneas, hacia la comprensión y el fomento de la comunicación global en el pasado y presente. La interculturalidad es una solución epistemológica a la mala utilización política de multiculturalismo como una ontología utópica. Como una postura política, el multiculturalismo se ancla en un específico, por lo tanto, efímero, contexto. Por el contrario, como una epistemología, la interculturalidad se vuelve atemporal y, de ser transferida a la arena política, es probable que funcione como una respuesta eficaz al esencialismo de la multiculturalidad. En última instancia, si colocada dentro de estrategias académicas alternativas, la interculturalidad puede conducir a la comprensión y reconciliación.

La interculturalidad, como la comprendemos, es un proceso cohesivo de creación de cultura, más que un mero encuentro de características culturales inherentes. Capta la atención no para las reglas, estructuras o explicaciones, pero para las excepciones, inestabilidades y desapropiaciones (ABDALLAH-PRETCEILLE, 1986). La interculturalidad se enfoca en los procesos, consciente de que es imposible agotar los resultados e interpretaciones. Está profundamente implicada en la realidad diaria, cambia las líneas delimitadoras, negocia concepciones, y explora las dinámicas transformativas de la comunicación. Como

se torna evidente, los que están dispuestos a juntarse al dialogo intercultural tienen de seguir nuevos caminos a través de viejos desafíos. Esta renovada experiencia intercultural implica una fuerza dinámica entre culturas y disciplinas, y esta es la razón por la cual tenemos de cuestionar y reposicionar las motivaciones, los discursos, las definiciones, las estrategias, y las reglas de la interacción cultural, en su movimiento perpetuo.

## Referencias

- ABDALLAH-PRETCEILLE, Martin. Interculturalism as a paradigm for thinking about diversity. *Intercultural Education*, v. 17, n. 5, p. 475-483, 2006. <https://doi.org/10.1080/14675980601065764>
- ABDALLAH-PRETCEILLE, Martine. *Vers une Pédagogie Interculturelle*. Paris: PUF, 1985.
- ASHCROFT, Bill. Introduction: A Convivial Critical Democracy—Post-Colonial Studies in the Twenty-First Century. In: ASHCROFT, Bill; MENDIS, Ranjini; McGONEGAL, Julie (Ed.). *Literature for Our Times: Postcolonial Studies in the Twenty-First Century*. Amsterdam and New York: Rodopi, 2012. p. xv-xxxv.
- BHABHA, Homi. *The Location of Culture*. London and New York: Routledge, 1994.
- BRUNER, Edward. Tourism in the Balinese borderzone. In: LAVIE, Smadar; SWEDENBURG, Ted (Ed.). *Displacement, Diaspora, and Geographies of Identity*. Durham: Duke University Press, 1996. p. 157-179.
- BUTLER, Judith; LACLAU, Ernesto; ZIZEK, Slavoj (Ed.). *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. London y New York: Verso, 2000.
- BUTLER, Judith. Universality in culture. In: COHEN, Joshua (Ed.). *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotisms*. Boston: Beacon Press, 1996. p. 45-51.
- CERQUEIRA, Carina. O 'Português' na anedota brasileira: O outro somos nós – uma análise intercultural. In: SARMENTO, Clara (Ed.). *Entre Margens e Centros: Textos e Práticas das Novas Interculturas*. Porto: Edições Afrontamento, 2013. p. 217-233.
- CERTEAU, Michel de. *The Practice of Everyday Life*. Trad. Steven Rendall. Berkeley: University of California Press, 1988 [1984].
- COSTA, João Paulo Oliveira; LACERDA, Teresa. *A Interculturalidade na Expansão Portuguesa* (Séculos XV-XVIII). Lisboa: Alto Comissariado para a Imigração e Minorias Étnicas, 2007.
- DAVCHEVA, Leah; BYRAM, Michael; FAY, Richard. Zones of interculturality in postgraduate doctorate supervision. In: DERVIN, Fred; GAJARDO, Anahy; LAVANCHY, Anne (Ed.). *Politics of Interculturality*. Newcastle-upon-Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2011. p. 127-149.
- DERRIDA, Jacques. *Positions*. Trans. Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1981 [1972].
- DERVIN, Fred; GAJARDO, Anahy; LAVANCHY, Anne (Ed.). *Politics of Interculturality*. Newcastle-upon-Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2011.



- DRESSER, Norine. *Multicultural Manners: Essential Rules of Etiquette for the 21st Century*. New Jersey: John Wiley & Sons, 2005.
- EUROPEAN COMMISSION. Common basic principles for immigrant integration policy in the EU. In: European Website on Integration, 2004. Disponível em: <[http://ec.europa.eu/ewsi/en/EU\\_actions\\_integration.cfm](http://ec.europa.eu/ewsi/en/EU_actions_integration.cfm)>. Acesso em: 8 set. 2013.
- GRAMSCI, Antonio. *Selections from the Prison Notebooks*. Trad. Quintin Hoare. London: Lawrence and Wishart, 1971.
- HALL, Edward T. *The Hidden Dimension*. Gloucester. MA: Peter Smith, 1992 [1966].
- HALL, Stuart. Cultural identity and diaspora. In: WILLIAMS, Patrick; CHRISMAN, Laura (Ed.). *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*. New York: Columbia University Press, 1994. p. 392-403.
- HÜBENTHAL, Ursula. Interdisciplinary thought. *Issues in Integrative Studies*, n. 12, p. 55-75, 1994.
- IBANEZ, Beatriz Penas; SAENZ, M. Carmen Lopez (Ed.). *Interculturalism: Between Identity and Diversity*. Bern: Peter Lang, 2006.
- KLEIN, Julie; NEWELL, William. Advancing interdisciplinary studies. In: GAFF, Jerry; RATCLIFFE, James (Ed.). *Handbook of the Undergraduate Curriculum: A comprehensive guide to purposes, structures, practices, and changes*. San Francisco: Jossey Bass, 1997. p. 393-415.
- KLEIN, Julie. *Interdisciplinarity: History, Theory, and Practice*. Detroit, MI: Wayne State University Press, 1990.
- KROMIDAS, Maria. Troubling tolerance and essentialism: the critical cosmopolitanism of New York City schoolchildren. In: DERVIN, Fred; GAJARDO, Anahy; LAVANCHY, Anne (Ed.). *Politics of Interculturality*. Newcastle-upon-Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2011. p. 73-98.
- KUMARAVADIVELU, B. *Cultural Globalization and Language Education*. New Haven: Yale University Press, 2007.
- LEFEVERE, André. Translation. Its genealogy in the West. In: BASSNETT, Susan; LEFEVERE, André (Ed.). *Translation, History & Culture*. London: Pinter, 1990. p. 14-28.
- MBEMBE, Achille. The banality of power and the aesthetics of vulgarity in the postcolony. *Public Culture*, v. 4, n. 2, p. 1-30, 1992. <https://doi.org/10.1215/08992363-4-2-1>
- MEER, Nasar; MODOOD, Tariq. How does interculturalism contrast with multiculturalism? *Journal of Intercultural Studies*, v. 33, n. 2, p. 175-196, 2012. <https://doi.org/10.1080/07256868.2011.618266>
- MEUNIER, Olivier. Approche méthodologique de l'interculturel en éducation. *Penser l'Éducation*, n. 26, p. 61-91, 2009.
- MEUNIER, Olivier. Éléments de comparaison des approches interculturelles et pluriculturelles en éducation en Amérique du Nord et en Europe. *La Recherche en Éducation*, n. 1, p. 3-39, 2008.
- PEROTTI, António. *Apologia do Intercultural*. Lisboa: Entre-culturas, 2003.
- RHOTEN, D.; O'CONNOR, E.; HACKETT, E. J. *The act of collaborative creation and the art of integrative creativity: Originality, disciplinarity and interdisciplinarity*. Thesis Eleven, v. 96, n. 1, p. 83-108, 2009.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. A filosofia à venda, a douda ignorância e a aposta de Pascal. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 80, p. 11-43, 2008.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *A Gramática do Tempo*. Para uma Nova Cultura Política. Porto: Afrontamento, 2006.
- SARMENTO, Clara (Ed.). *From Here to Diversity: Globalization and Intercultural Dialogues*. Newcastle-upon-Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2010.
- STEWART, Kathleen. *A Space on the Side of the Road: Cultural poetics in an "other" America*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- STORTI, Craig. *Cross-Cultural Dialogues: 74 Brief Encounters with Cultural Difference*. Boston: Intercultural Press, 1994.
- STORTI, Craig. *The Art of Crossing Cultures*. Boston: Intercultural Press, 2007 [2001].
- TAYLOR, Charles. *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.
- TROMPENAARS, Fons; TUNER, Charles Hampden. *Riding the Waves of Culture: Understanding Cultural Diversity in Business*. London: Nicholas Brealey Publishing, 1997.
- TSING, Anna Lowenhaupt. *In the Realm of the Diamond Queen: Marginality in an Out-of-the-Way Place*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- WEAVER, Matthew and agencies. Angela Merkel: German multiculturalism has utterly failed. In: *The Guardian*, out. 2010. Disponível em: <<http://www.theguardian.com/world/2010/oct/17/angela-merkel-german-multiculturalism-failed>>. Acesso em: 16 ago. 2016.
- WERBNER, Pnina; MODOOD, Tariq. *Debating Cultural Hybridity: Multicultural Identities and the Politics of Anti-Racism*. London: Zed Books, 1999.
- YOUNG, I. M. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990.

#### Autora/Author:

CLARA SARMENTO [clarasarmento@gmail.com](mailto:clarasarmento@gmail.com)

- Doctorada en Cultura Portuguesa, lleva a cabo investigaciones sobre teorías y representaciones interculturales, como directora del Centro de Estudios Interculturales ([www.iscap.pt/cei](http://www.iscap.pt/cei)) del Politécnico de Porto, Portugal, donde es docente coordinadora con *tenure* y directora de los Másteres en Traducción e Interpretación Especializada y en Intercultural Studies for Business. Directora de investigación, docente de doctorado e investigadora del Instituto de Estudos de Literatura e Tradições da Universidade Nova de Lisboa. É *advisory board member* em Antropologia na Cambridge Scholars Publishing. *Visiting Scholar in English* en la Universidad de Brown, EUA, y enseñanza de doctorado en universidades de Europa, África y las Américas. Ganadora del 'American Club of Lisbon Award for Academic Merit' y del Premio para Jóvenes Cientistas Sociais da Universidade de Coimbra. Investigación pós-doutoral sucessivamente premiada pelo programa PAPRE do Politécnico do Porto. Autora de diversos livros, capítulos, artigos e conferências sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Anglo-Americana, Estudos Culturais e Interculturais e Estudos Feministas y de Género.
- Doutorada em Cultura Portuguesa, desenvolve investigação sobre teorias e representações interculturais enquanto directora do Centro de Estudos Interculturais ([www.iscap.pt/cei](http://www.iscap.pt/cei)) do Politécnico do Porto, onde é Professora Coordenadora com *tenure* e directora dos Mestrados em Intercultural Studies for Business e em Tradução e Interpretação Especializadas. Directora de linha de investigação e docente de doutoramento no Instituto de Estudos de Literatura e Tradição da Universidade Nova de Lisboa. É *advisory board member* em Antropologia na Cambridge Scholars Publishing. Colaboradora na Cátedra UNESCO 'A Herança Cultural dos Oceanos'. *Visiting Scholar in English* na Brown University, EUA, e outras universidades da Europa, África e Américas. Vencedora do American Club of Lisbon Award for Academic Merit e do Prémio para Jovens Cientistas Sociais da Universidade de Coimbra. Investigação pós-doutoral sucessivamente premiada pelo programa PAPRE do Politécnico do Porto. Autora de diversos livros, capítulos, artigos e conferências sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Anglo-Americana, Estudos Culturais e Interculturais e Estudos Feministas e de Género.
- PhD in Portuguese Culture, develops her research on intercultural theories and representations, as the director of the Centre for Intercultural Studies ([www.iscap.pt/cei](http://www.iscap.pt/cei)) of the Polytechnic of Porto, Portugal, where she is a tenured professor and the director of the Masters programs in Intercultural Studies for Business and in Specialized Translation and Interpreting. Research director and PhD lecturer at the Institute for the Study of Literature and Tradition of Lisbon's New University. *Advisory board member* at Cambridge Scholars Publishing. Collaborator in the UNESCO Chair 'The Cultural Heritage of the Oceans'. *Visiting Scholar in English* at Brown University, USA, and PhD lecturer at universities in Europe, Africa and the Americas. Recipient of the American Club of Lisbon Award for Academic Merit and of Coimbra's University Award for Young Social Scientists. Her postdoctoral research has been consecutively recognized by the PAPRE awards program of the Polytechnic of Porto. She is the author of numerous books, chapters, essays and conferences on Anglo-American and Portuguese Literature and Culture, Cultural and Intercultural Studies, and Gender and Feminist Studies.